

enorme, es que habrá que aminorar, desviar y regular la proliferación de los monstruos representando oficialmente su existencia. ¿Resultaría necesaria otra democracia? ¿Una democracia extendida a las cosas? Para responder a estas preguntas voy a tener que seleccionar entre los premodernos, los modernos, e incluso entre los posmodernos, lo que tienen de duradero y lo que tienen de fatal. Demasiadas preguntas, me doy cuenta, para un ensayo que no tiene otra excusa que su brevedad. Nietzsche decía de los grandes problemas que eran como los baños fríos: hay que entrar rápido y salir del mismo modo.

2. CONSTITUCIÓN

La constitución moderna

A menudo se define la modernidad por el humanismo, ya sea para saludar el nacimiento del hombre o para anunciar su muerte. Pero este mismo hábito es moderno por ser asimétrico. Olvida el nacimiento conjunto de la "no humanidad", el de las cosas, o los objetos, o los animales, y aquel, no menos extraño, de un Dios tachado, fuera de juego. La modernidad viene de la creación conjunta de los tres, luego del recubrimiento de ese nacimiento conjunto y del tratamiento separado de las tres comunidades, mientras que, por abajo, los híbridos siguen multiplicándose por el mismo efecto de ese tratamiento separado. Es esa doble separación lo que debemos reconstruir entre lo alto y lo bajo por un lado, entre los humanos y los no humanos por el otro.

Con esas dos separaciones ocurre más o menos lo mismo que con la que distingue el Poder Judicial del Poder Ejecutivo. Esta última no puede describir los múltiples lazos, las influencias cruzadas, las negociaciones continuas entre los jueces y los políticos. Y sin embargo, quien negara su eficacia se equivocaría. La separación moderna entre el mundo natural y el mundo social tiene el mismo carácter constitucional, con la diferencia de que hasta ahora nadie se puso en la posición de estudiar simétricamente a los políticos y a los científicos porque parecía no existir un lugar central. En un sentido, los artículos de la ley fundamental que se refieren a la doble separación fueron tan bien redactados que se la tomó por una doble distinción ontológica. En cuanto se dibuja ese espacio simétrico —y de ese mo-

do se restablece el entendimiento común que organiza la separación de los poderes naturales y políticos—, se deja de ser moderno.

Se llama constitución el texto común que define ese entendimiento y esa separación. ¿Quién debe escribirlo? Para las constituciones políticas, la tarea corresponde a los juristas, pero hasta ahora ellos no hicieron más que un cuarto del trabajo porque olvidaron tanto el poder científico como el trabajo de los híbridos. Respecto de la naturaleza de las cosas, la tarea es de los científicos, pero ellos no hicieron más que otro cuarto del trabajo porque fingieron olvidar el poder político y niegan a los híbridos cualquier eficacia, al tiempo que los multiplican. Para el trabajo de traducción, es tarea de los que estudian las redes, pero ellos sólo cumplieron la mitad de su contrato porque no explican el trabajo de purificación que se hace por encima de ellos y que explica esa proliferación.

En cuanto a los colectivos extranjeros, es tarea de la antropología hablar a la vez de todos los cuadrantes. En efecto, lo he dicho, cada etnólogo es capaz de escribir en una misma monografía la definición de las fuerzas en presencia, la distribución de los poderes entre los humanos, los dioses y los no humanos, los procedimientos de entendimiento, los lazos entre la religión y los poderes, los ancestros, la cosmología, el derecho de propiedad y las taxonomías de plantas o animales. Bien se cuidará de hacer tres libros, uno para los conocimientos, otro para los poderes y uno más para las prácticas. No escribirá más que uno solo como aquel, magnífico, donde Descola trata de resumir la constitución de los achuar de la Amazonia (Descola, 1986):

Sin embargo, los achuar no mejoraron completamente la naturaleza en las redes simbólicas de la domesticidad. Por cierto, aquí el campo cultural es singularmente englobante, porque resultan ordenados animales, plantas y espíritus que entran en el ámbito de la naturaleza en otras sociedades amerindias. En consecuencia, no se encuentra entre los achuar esa antino-

mia entre dos mundos cerrados e irreductiblemente opuestos: el mundo cultural de la sociedad humana y el mundo natural de la sociedad animal. Sin embargo, existe un momento en que el conjunto homogéneo de sociabilidad se interrumpe para dar paso a un universo salvaje irreductiblemente ajeno al hombre. Incomparablemente más reducido que el ámbito de la cultura, ese pequeño segmento de naturaleza comprende el conjunto de las cosas con las que ninguna comunicación puede ser establecida. A los seres de lenguaje (*aents*) cuya encarnación más acabada son los humanos se oponen las cosas mudas, que pueblan universos paralelos e inaccesibles. La incomunicabilidad a menudo es atribuida a un defecto de alma (*wakan*) que afecta a algunas especies vivas: la mayoría de los insectos y peces, los animales de corral y numerosas plantas son dotados así de una existencia maquinal e inconsecuente. Pero la ausencia de comunicación en ocasiones es función de la distancia; infinitamente alejada y prodigiosamente móvil, el alma de los astros y los meteoros permanece sorda a los razonamientos de los hombres (p. 399).

La tarea de la antropología del mundo moderno consiste en describir de la misma manera el modo en que se organizan todas las ramas de nuestro gobierno, inclusive la de la naturaleza y las ciencias exactas, y explicar de qué manera y por qué esas ramas se separan, así como los múltiples arreglos que las reúnen. El etnólogo de nuestro mundo debe colocarse en el punto común donde se distribuyen las funciones, las acciones, las competencias que permitirán definir tal entidad como animal o material, tal otra como sujeto del derecho, ésta como dotada de conciencia, aquélla como maquinal, esa otra como inconsciente o incapaz. Hasta debe comparar las maneras siempre diferentes de definir o no la materia, el derecho, la conciencia y el alma de los animales sin partir de la metafísica moderna. De igual modo que la constitución de los juristas define los derechos y deberes de los ciudadanos y el Estado, el funcionamien-

to de la justicia y la transmisión de poderes, de igual modo esa Constitución —que escribo con mayúscula para distinguirla de las otras— define a los humanos y los no humanos, sus propiedades y relaciones, sus competencias y agrupamientos.

¿Cómo describir esa Constitución? Escogí concentrarme en una situación ejemplar, muy al comienzo de su escritura, en pleno siglo XVII, cuando el científico Boyle y el politólogo Hobbes disputan sobre la distribución de los poderes científicos y políticos. Tal elección podría parecer arbitraria si un libro notable no viniera a emprenderla con esa doble creación de un contexto social y una naturaleza que le escaparía. Boyle y sus descendientes, Hobbes y sus émulos me servirán de emblema y de resumen para una historia mucho más larga que soy incapaz de describir aquí pero que otros, mejor equipados que yo, sin duda desarrollarán.

Boyle y sus objetos

No concebimos la política como algo exterior a la esfera científica y que, de algún modo, podría difundirse sobre ella. La comunidad experimental [creada por Boyle] justamente se peleó para imponer tal vocabulario de la demarcación, y nosotros nos esforzamos por situar históricamente ese lenguaje y explicar el desarrollo de esas nuevas convenciones del discurso. Si deseamos que nuestra investigación sea consecuente desde el punto de vista histórico, debemos evitar utilizar a la ligera la lengua de esos actores en nuestras propias explicaciones. Es precisamente el lenguaje el que permite concebir la política como exterior a la ciencia que tratamos de comprender y explicar. Aquí tropezamos con el sentimiento general de los historiadores de las ciencias, que pretenden haber superado desde hace tiempo las nociones de "interior" y de "exterior" de la ciencia. ¡Grave error! Sólo comenzamos a vislumbrar los problemas planteados por esas convenciones de delimitación.

¿Cómo, históricamente, los actores científicos distribuían los elementos según su sistema de delimitación (no según el nuestro), y cómo podemos estudiar en forma empírica sus maneras de adaptarse a ellos? Esa cosa que se llama "ciencia" no tiene una demarcación que se pueda tomar por una frontera natural (p. 342).

Esta larga cita extraída del final de un libro de Steven Shapin y Simon Schaffer (1985) señala el verdadero comienzo de una antropología comparada que tomaría en serio a la ciencia (Latour, 1990c). Ellos no demuestran cómo el contexto social de Inglaterra podía justificar el desarrollo de la física de Boyle y el fracaso de las teorías matemáticas de Hobbes, sino que la emprenden con el fundamento mismo de la filosofía política. Lejos de "situar los trabajos científicos de Boyle en su contexto social" o de mostrar cómo la política "imprime su marca" a los contenidos científicos, examinan cómo Boyle y Hobbes se pelearon para inventar una ciencia, un contexto y una demarcación entre ambos. No están en condiciones de explicar el contenido por el contexto, puesto que ni uno ni otro existían de esa manera nueva, antes de que Boyle y Hobbes alcanzaran sus objetivos respectivos y ajustaran sus diferendos.

La belleza de su libro proviene de haber desenterrado los trabajos científicos de Hobbes —que los politólogos ignoraban porque tenían vergüenza de las elucubraciones matemáticas de su héroe— y sacado del olvido las teorías políticas de Boyle (que los historiadores de las ciencias ignoran porque se esfuerzan por ocultar el trabajo de organización de su héroe). En vez de una asimetría y una distribución —a Boyle la ciencia, a Hobbes la teoría política—, Shapin y Schaffer dibujan un cuadrante bastante bello: Boyle posee una ciencia y una teoría política; Hobbes una teoría política y una ciencia. El cuadrante no sería notable si los héroes de estas dos historias tuvieran pensamientos demasiado alejados; si, por ejemplo, uno fuera un filósofo en la línea de Paracelso y el otro un legista al estilo de Bodin. Por

suerte, empero, concuerdan en casi todo. Quieren un rey, un Parlamento, una Iglesia dócil y unificada, y son adeptos fervientes de la filosofía mecanicista. Pero aunque profundamente racionalistas ambos, sus opiniones divergen en lo que hay que esperar de la experimentación, del razonamiento científico, de las formas de argumentación política y, en especial, de la bomba de aire, verdadera heroína de esta historia. Los desacuerdos de estos dos hombres, que se entienden en todo el resto, los convierten en las "drosófilas" de la nueva antropología.

Boyle se abstiene con cuidado de hablar de bomba de vacío. Para poner orden en los debates que siguen al descubrimiento del espacio de Torricelli en la parte superior de un tubo de mercurio invertido en una cuba del mismo metal, no pretende buscar más que el peso y el resorte del aire sin tomar partido en la pelea entre partidarios de lo pleno y del vacío. El aparato que desarrolla a partir del de Otto von Guericke para sacar en forma duradera el aire de un recipiente de vidrio transparente es el equivalente para la época en cuanto a costo, complicación, novedad, de uno de los grandes equipamientos de la física actual. Ya se trata de *Big Science*. La gran ventaja de los equipos de Boyle es permitir la observación a través de las paredes de vidrio y poder introducir o incluso manipular muestras gracias a una serie de ingeniosos mecanismos de esclusas y tapas. Ni los pistones de la bomba ni los gruesos vidrios ni las juntas poseen la calidad necesaria. Por lo tanto, Boyle debe llevar la investigación tecnológica lo bastante lejos para poder realizar la experiencia que más le interesa: la del vacío en el vacío. Encierra un tubo de Torricelli en el recinto de vidrio de la bomba y así obtiene un primer espacio en la cumbre del tubo invertido. Luego, al accionar la bomba por uno de sus técnicos —por lo demás invisibles (Schapin, 1991b)—, suprime lo suficiente el peso del aire para hacer descender el nivel de la columna, que baja casi al nivel del mercurio de la cubeta. Boyle desarrollará decenas de experiencias en el interior del recinto confinado de su bomba de aire, como aquellas encargadas de

detectar el viento de éter postulado por sus adversarios, o explicará la cohesión de cilindros de mármol, o hará sofocar animalitos y apagará velas, como lo popularizó más tarde la entretenida física del siglo XVIII.

Cuando una docena de guerras civiles causan estragos, Boyle escoge un método de argumentación, el de la opinión, denigrado por la más vieja tradición escolástica. Boyle y sus colegas abandonan la certeza del razonamiento apodíctico por la *doxa*. Esta *doxa* no es la imaginación divagante de las masas crédulas, sino un dispositivo nuevo para acarrear la adhesión de los pares. Más que sobre la lógica, las matemáticas o la retórica, Boyle se funda en una metáfora parajurídica: algunos testigos creíbles, adinerados y de buena fe reunidos alrededor de la escena de la acción pueden atestiguar acerca de la existencia de un hecho, *the matter of fact*, aunque no conozcan su verdadera naturaleza. Así, Boyle inventa el estilo empírico que utilizamos todavía hoy (Shapin, 1991a).

Éste no requiere la opinión de los gentileshombres, sino la observación de un fenómeno producido artificialmente en el lugar cerrado y protegido del laboratorio. Irónicamente, la cuestión clave de los constructivistas —¿los hechos son contruidos de cabo a rabo en los laboratorios?— es precisamente la cuestión que Boyle suscita y resuelve. Sí, lisa y llanamente los hechos son contruidos en la nueva instalación del laboratorio y por el intermedio artificial de la bomba de aire. El nivel en realidad descende en el tubo de Torricelli insertado en el recinto transparente de la bomba accionada por técnicos sin aliento. "Los hechos son hechos", diría Bachelard. Pero, contruidos por el hombre, ¿son por ello falsos? No, porque Boyle, así como Hobbes, extiende al hombre el "constructivismo" de Dios; Dios conoce las cosas porque él las crea (Funkenstein, 1986). Nosotros conocemos la naturaleza de los hechos porque los hemos elaborado en circunstancias que controlamos a la perfección. La debilidad se convierte en una fuerza, con tal que se limite el conocimiento a la naturaleza instrumentalizada de

los hechos y que se haga a un lado la interpretación de las causas. Una vez más, Boyle transforma un defecto —lo único que producimos son *matters of fact* creados en laboratorios y que no tienen otro valor que no sea el local— en una ventaja decisiva: jamás se modificarán esos hechos, no importa qué ocurra, por lo demás, en materia de teoría, de metafísica, de religión, de política o de lógica.

Hobbes y sus temas

Hobbes desaprueba todo el dispositivo de Boyle. Él también quiere poner fin a la guerra civil; él también quiere abandonar la interpretación libre de la Biblia hecha tanto por los clérigos como por el pueblo. Pero pretende alcanzar su objetivo mediante una unificación del cuerpo político. El soberano creado por el contrato —“ese Dios mortal al que debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra protección”— no es más que el representante de la multitud. “Es la unidad del que representa, no la unidad del representado, lo que hace una a la persona.” Hobbes está obsesionado por esa unidad de la Persona que es, para emplear sus términos, el Actor cuyos Autores somos nosotros, los ciudadanos (Hobbes, 1971). Precisamente a causa de ella no puede haber trascendencia. Las guerras civiles causarán estragos mientras existan entidades sobrenaturales a las que los ciudadanos se sientan con derecho a implorar cuando las autoridades de este mundo miserable los persigan. La lealtad de la vieja sociedad medieval —Dios y el Rey— ya no es posible si cada uno puede implorar directamente a Dios o designar a su rey. Hobbes quiere hacer tabla rasa de cualquier llamado a entidades superiores a la autoridad civil. Quiere recuperar la unidad católica, pero cerrando todos los accesos a la trascendencia divina.

Para Hobbes, el poder es conocimiento, lo que equivale a decir que no puede existir más que un solo conocimiento y un

solo poder si se quiere poner término a las guerras civiles. Por eso, la mayor parte del *Leviatán* hace la exégesis del Antiguo Testamento y del Nuevo. Uno de los mayores peligros para la paz civil viene de la creencia en los cuerpos inmateriales tales como los espíritus, los fantasmas o las almas, a los que apela la gente contra el juicio del poder civil. Antígona, al proclamar la superioridad de la piedad sobre la “razón de Estado” de Creonte, sería peligrosa; los igualitarios, los *Levellers* y los *Diggers* lo son todavía más cuando invocan los poderes activos de la materia y la interpretación de la Biblia para desobedecer a sus príncipes legítimos. Una materia inerte y mecánica es tan esencial para la paz civil como una interpretación meramente simbólica de la Biblia. En ambos casos, conviene evitar a cualquier precio que algunas facciones puedan invocar una Entidad superior —la Naturaleza o Dios— que el soberano no controlaría plenamente.

Este reduccionismo no conduce a un Estado totalitario, puesto que Hobbes lo aplica aun a la República: el soberano jamás es otra cosa que un actor designado por el contrato social. No hay derecho divino ni instancia superior que el soberano podría invocar para actuar como él lo entiende y dismantelar el *Leviatán*. En este nuevo régimen donde el conocimiento iguala el poder, todo está reducido: el soberano, Dios, la materia y la multitud. Hobbes hasta se prohíbe hacer de su propia ciencia del Estado la invocación de una trascendencia cualquiera. Él no llega a sus resultados científicos a través de la opinión, la observación o la revelación, sino por una demostración matemática, el único método de argumentación capaz de obligar a cada uno a dar su asentimiento, y a esta demostración no llega mediante cálculos trascendentales, a la manera del rey de Platón, sino mediante un instrumento de pura computación, el cerebro mecánico, computadora precoz. Hasta el famoso contrato social no es más que la suma de un cálculo al que todos los ciudadanos aterrorizados que tratan de liberarse del estado de la naturaleza llegan juntos súbitamente. Tal es el cons-

tructivismo generalizado de Hobbes para pacificar las guerras civiles: ninguna transcendencia, sea cual fuere, ningún recurso a Dios ni a una materia activa ni a un poder de derecho divino ni siquiera a las ideas matemáticas.

Ahora todo está preparado para la confrontación entre Hobbes y Boyle. Después de que Hobbes redujo y reunificó el cuerpo político, de pronto sobreviene la Royal Society para dividir las cosas de nuevo: algunos gentileshombres proclaman el derecho a poseer una opinión independiente en un espacio cerrado, el laboratorio, sobre el cual el Estado no ejerce ningún control. Y cuando esos facciosos se ponen de acuerdo, no es mediante una demostración matemática que todos estarían obligados a aceptar, sino a través de experiencias observadas por los sentidos engañosos, experiencias que permanecen inexplicables y poco concluyentes. Peor aún, esa nueva camarilla elige concentrar sus trabajos sobre una bomba de aire que vuelve a producir cuerpos inmateriales, el vacío, ¡como si a Hobbes no le hubiese costado el suficiente trabajo librarse de los fantasmas y los espíritus! ¡Y aquí estamos otra vez, se inquieta Hobbes, en plena guerra civil! Ya no tendremos que padecer a los *Levellers* y los *Diggers*, que impugnaban la autoridad del rey en nombre de su interpretación personal de Dios y de las propiedades de la materia —de hecho se los ha exterminado—, pero será necesario padecer a esa nueva pandilla de sabios, ¡que va a ponerse a discutir la autoridad de cada uno en nombre de la naturaleza invocando acontecimientos de laboratorio fabricados de punta a cabo! Si ustedes permiten que las experiencias produzcan sus *matters of fact* y si éstas dejan que el vacío se infiltre en la bomba de aire y, de ahí, en la filosofía natural, entonces dividirán la autoridad: los espíritus inmateriales volverán a empujar a cada uno a la rebeldía ofreciendo una corte de apelación a las frustraciones. El conocimiento y el poder serán divididos una vez más. “Verán doble”, según la expresión de Hobbes. Ésas son las advertencias que le dirige al rey para denunciar las arimañas de la Royal Society.

La mediación del laboratorio

Esta interpretación política del plenismo de Hobbes no bastaría para hacer del libro de Shapin y Schaffer la fundación de la antropología comparada. En suma, cualquier buen historiador de las ideas habría podido hacer el mismo trabajo. Pero en tres capítulos decisivos nuestros autores abandonan los confines de la historia intelectual y pasan del mundo de las opiniones y de la argumentación al de la práctica y las redes. Por primera vez en los estudios sobre las ciencias, todas las ideas relativas a Dios, al rey, a la materia, a los milagros y a la moral son traducidas, transcritas y forzadas a pasar por los detalles de funcionamiento de un instrumento. Antes que ellos, otros historiadores de las ciencias habían estudiado la práctica científica; otros historiadores habían estudiado el contexto religioso, político y cultural de la ciencia; pero hasta ahora nadie había sido capaz de hacer las dos cosas a la vez.

Así como Boyle logró transformar el bricolage alrededor de una bomba de aire remendada en el asentimiento parcial de gentileshombres a propósito de hechos ya indiscutibles, del mismo modo Shapin y Schaffer logran explicar cómo y por qué las discusiones acerca del cuerpo político, Dios y sus milagros, la materia y su poder, deben pasar por la bomba de aire. Este misterio jamás fue aclarado por aquellos que buscan una explicación contextualista de las ciencias. Parten del principio de que existe un macrocontexto social —Inglaterra, la querella dinástica, el capitalismo, la revolución, los comerciantes, la Iglesia— y que ese contexto, de cierta manera, influye, forma, refleja, repercute y ejerce una presión sobre “las ideas relativas” a la materia, a la elasticidad del aire, al vacío y los tubos de Torricelli. Pero nunca explican el establecimiento previo de un lazo entre Dios, el rey, el Parlamento y un pájaro que se sofoca en el recinto cerrado y transparente de una bomba, cuyo aire es aspirado gracias a una manivela accionada por un técnico. ¿Cómo la experiencia del pájaro puede traducir, desplazar,

transportar, deformar todas las otras controversias, de tal manera que aquellos que dominan la bomba también dominen al rey, a Dios y su contexto entero?

Hobbes realmente buscaba soslayar todo cuanto tiene relación con el trabajo experimental, pero Boyle fuerza a que en la discusión intervenga un conjunto de detalles sórdidos referentes a las fugas, las junturas y las manivelas de su máquina. Del mismo modo, los filósofos de las ciencias y los historiadores de las ideas querían evitar el mundo del laboratorio, esa cocina repugnante donde se sofocan los conceptos con fruslerías. Schapin y Schaffer obligan a sus análisis a girar alrededor del objeto, alrededor de tal fuga, tal juntura de tal bomba de aire. La práctica de fabricación de los objetos recupera el lugar preponderante que había perdido con la crítica. El libro de nuestros dos camaradas no es solamente empírico porque abunda en detalles, es empírico porque hace la arqueología de ese objeto nuevo que nace en el siglo XVII en el laboratorio. Schapin y Schaffer, como Hacking (Hacking, 1989), hacen de una manera casi etnográfica lo que los filósofos de las ciencias ya casi no hacen: mostrar los fundamentos realistas de las ciencias. Sin embargo, más que hablar de la realidad exterior *out there*, afianzan la realidad indiscutible de la ciencia, *down there*, en la mesa de trabajo.

Las experiencias nunca funcionan muy bien. La bomba tiene fugas. Hay que remendarla. Los que son incapaces de explicar la irrupción de los objetos en el colectivo humano, con todas las manipulaciones y prácticas que requieren, no son antropólogos, porque lo que constituye, desde la época de Boyle, el aspecto más fundamental de nuestra cultura se les escapa: vivimos en sociedades que tienen por lazo social los objetos fabricados en laboratorio; se remplazaron las ideas por las prácticas, los razonamientos apodícticos por la *doxa* controlada y el acuerdo universal por grupos de colegas. El bello orden que Hobbes trataba de recuperar es aniquilado por la multiplicación de los espacios privados donde se proclama el origen trascendental de

hechos que, aunque fabricados por el hombre, no son obra de nadie y que, aunque no tengan causa, no obstante son explicables.

¿Cómo entregar una sociedad, se indigna Hobbes, al lamentable fundamento de los *matters of fact*? Él está particularmente irritado por el cambio relativo en la escala de los fenómenos. Según Boyle, las grandes cuestiones referentes a la materia y a los poderes divinos pueden ser sometidas a una resolución experimental, y esta resolución será parcial y modesta. Sin embargo, Hobbes rechaza la posibilidad del vacío por razones ontológicas y políticas de filosofía primaria y sigue alegando la existencia de un éter invisible que debe estar presente, aunque el obrero de Boyle ya casi no tiene aliento para accionar su bomba. En otras palabras, exige una respuesta macroscópica a sus "macro"argumentos, una demostración que probaría que su ontología no es necesaria, que el vacío es políticamente aceptable. ¿Y qué hace Boyle como respuesta? Por el contrario, elige volver más sofisticada su experiencia, para mostrar el efecto que produce sobre un detector —¡una simple pluma de pollo!— el viento de éter postulado por Hobbes, con la esperanza de invalidar la teoría de su detractor (p. 182). ¡Ridículo! Hobbes suscita un problema fundamental de filosofía política, ¡y uno refutaría sus teorías con una pluma en el interior de un vaso en el interior del castillo de Boyle! Por supuesto, la pluma no tiembla ni por asomo, y de esto Boyle saca la conclusión de que Hobbes está en un error, que no hay viento de éter. Sin embargo, Hobbes no puede equivocarse, porque se niega a admitir que el fenómeno del que habla pueda producirse a otra escala que la de toda la República. Él niega lo que va a convertirse en el carácter esencial del poder moderno: el cambio de escala y los desplazamientos que presupone el trabajo de laboratorio. Boyle, nuevo Gato con Botas, no tendrá más que apoderarse del Ogro reducido al tamaño de un ratón.

El testimonio de los no humanos

La invención de Boyle es completa. Contra la opinión de Hobbes, se adueña del viejo repertorio del derecho penal y de la exégesis bíblica, pero para aplicarlas al testimonio de las cosas puestas a prueba en el laboratorio. Como lo escriben Shapin y Schaffer:

Sprat y Boyle invocaban “la práctica de nuestras cortes de justicia en Inglaterra” para garantizar la certidumbre moral de sus conclusiones y para volver más válido su argumento de que la multiplicación de los testigos suscitaba un “concurso de probabilidades”. Boyle utilizaba la cláusula de la ley sobre la traición de Clarendon en 1661 según la cual, nos dice, dos testigos bastan para condenar a un hombre. Vemos que los modelos jurídicos y sacerdotales de la autoridad representaban los recursos principales de los experimentadores. Los testigos confiables, por eso mismo, pertenecían a una comunidad digna de fe: los papistas, los ateos y los sectarios veían que su relato era puesto en duda, la situación social del testigo contribuía a su credibilidad, y la coincidencia de las versiones de muchos testigos permitía librarse de los extremistas. Hobbes pone en entredicho nuevamente el fundamento de esta práctica: presenta la costumbre que justificaba la práctica del testimonio como ineficaz y subversiva (p. 327).

A primera vista, el repertorio de Boyle no aporta gran cosa. Los eruditos, los monjes, los juristas y los escribas habían elaborado todos esos recursos durante más de un milenio. Pero lo nuevo es su punto de aplicación. Hasta ahora los testigos habían sido siempre humanos o divinos, nunca no humanos. Los textos habían sido escritos por hombres o inspirados por Dios; jamás inspirados o escritos por no humanos. Las cortes de justicia habían visto pasar a cantidad de procesos humanos y divinos; jamás asuntos que ponían en tela de juicio los comporta-

mientos de no humanos en un laboratorio transformado en corte de justicia. Para Boyle, empero, las experiencias en laboratorio tienen más autoridad que las deposiciones no confirmadas por testigos honorables:

En nuestra experiencia [de la campana de buzo] aquí expuesta, la presión del agua tiene efectos visibles sobre los cuerpos inanimados que son incapaces de prejuicios o de no dar más que informaciones parciales, y tendrá más peso ante personas sin prejuicios que los relatos sospechosos y en ocasiones contradictorios de buzos ignorantes, cuyos preconceptos están sometidos a fluctuaciones, y cuyas mismas sensaciones, como las del vulgo, pueden estar condicionadas por predisposiciones o tantas otras circunstancias, y fácilmente pueden inducir a error (p. 218).

Aquí tenemos que, bajo la pluma de Boyle, interviene un nuevo actor reconocido por la nueva Constitución: cuerpos inertes, incapaces de voluntad y de prejuicio, pero capaces de mostrar, de firmar, de escribir y de garabatear sobre los instrumentos de laboratorio ante testigos dignos de fe. Esos no humanos, privados de alma, pero a los que se asigna un sentido, son incluso más confiables que el común de los mortales, a quienes se les asigna una voluntad, pero que están privados de la capacidad para indicar fenómenos de manera confiable. Según la Constitución, en caso de duda, más vale que los humanos apelen a los no humanos. Dotados de sus nuevos poderes semióticos, éstos van a contribuir a una nueva forma de texto, el artículo de ciencia experimental, híbrido entre el estilo milenarista de la exégesis bíblica —aplicada exclusivamente hasta ahora a las Escrituras y los clásicos— y el nuevo instrumento que produce nuevas inscripciones. En adelante, los testigos proseguirán sus debates alrededor de la bomba de aire en su espacio cerrado, y a propósito del comportamiento dotado de sentido de los no humanos. La vieja hermenéutica va a continuar, pero ella añade a sus pergaminos la firma temblorosa de los ins-

trumentos científicos (Latour y de Noblet, 1985; Lynch, 1985; Latour, 1988a; Law y Fyfe, 1988; Lynch y Woolgar, 1990). Con una corte de justicia así renovada, el resto de los poderes será derrocado, y eso es lo que molesta tanto a Hobbes; pero ese derrocamiento sólo es posible si todo lazo con las ramas políticas y religiosas del gobierno se vuelve imposible.

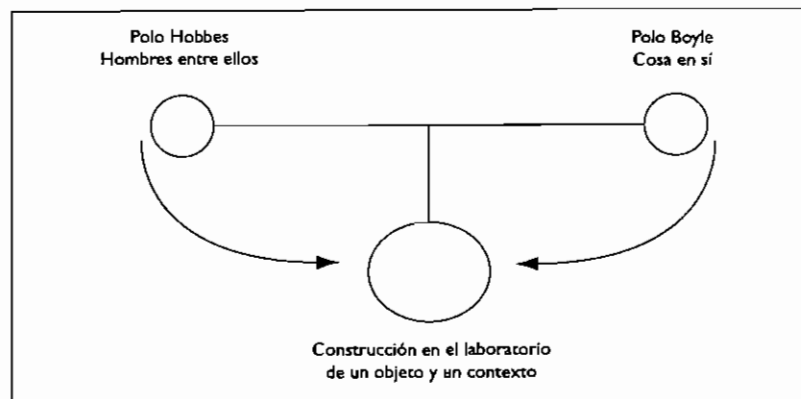
Shapin y Schaffer llevan hasta un límite extremo su discusión de los objetos, laboratorios, competencias y cambios de escala. Si la ciencia no se funda sobre ideas sino sobre una práctica, si no está situada en el exterior sino en el interior del vaso transparente de la bomba de aire, y tiene lugar en el interior del espacio privado de la comunidad experimental, entonces, ¿cómo se extiende “por todas partes”, al punto de volverse tan universal como las “leyes de Boyle”? ¡Y bien, no se vuelve tan universal, por lo menos a la manera de los epistemólogos! Su red se extiende y se estabiliza. La demostración brillante de esto aparece en un capítulo que, con la obra de Harry Collins (1985, 1990) o de Trevor Pinch (1986), es un ejemplo notable de la fecundidad de los nuevos estudios sobre las ciencias. Cuando se sigue la reproducción de cada prototipo de bomba de aire a través de Europa y la transformación progresiva de una costosa pieza del equipamiento, poco confiable y voluminosa, en una caja negra barata que poco a poco se convierte en el equipamiento de rutina de todo laboratorio, los autores reducen la aplicación universal de una ley física en el interior de una red de prácticas normalizadas. A todas luces, la interpretación de la elasticidad del aire que da Boyle se propaga, pero lo hace exactamente a la misma velocidad con la que se desarrolla la comunidad de los experimentadores y sus equipamientos. Ninguna ciencia puede salir de la red de su práctica. El peso del aire siempre es en verdad un universal, pero un universal en red. Gracias a su extensión, las competencias y el equipamiento pueden volverse lo bastante rutinarios para que la producción del vacío se vuelva tan invisible como el aire que respiramos, pero jamás universal a la antigua usanza.

El doble artificio del laboratorio y del Leviatán

Haber escogido tratar a la vez acerca de Hobbes y de Boyle tiene algo de genial, porque el nuevo principio de simetría destinado a explicar al mismo tiempo naturaleza y sociedad (véase más abajo) nos es impuesto por primera vez en los estudios sobre las ciencias a través de dos figuras eminentes del comienzo de la era moderna. Hobbes y sus émulos crean los principales recursos de que disponemos para hablar del poder —representación, soberano, contrato, propiedad, ciudadanos—, mientras que Boyle y sus continuadores elaboran uno de los repertorios más importantes para hablar de la naturaleza: experiencia, hecho, testimonio, colegas. Lo que todavía no sabíamos es que se trataba de una invención doble. Para comprender esta simetría en la invención del repertorio moderno debemos comprender por qué Shapin y Schaffer permanecen asimétricos en su análisis, por qué adjudican una mayor penetración y capacidad explicativa a Hobbes que a Boyle, cuando, por el contrario, había que llevar la simetría hasta el extremo. Su vacilación, en efecto, es reveladora de las dificultades de la antropología comparada, y como probablemente el lector la comparta, conviene detenerse en ella.

En un sentido, Schapin y Schaffer *desplazan hacia abajo el centro de referencia tradicional de la crítica*. Si la ciencia se funda en las competencias, los laboratorios y las redes, ¿dónde situarla, entonces? Ciertamente, no del lado de las cosas en sí, puesto que los hechos son fabricados. Pero sin duda tampoco del lado del sujeto —sociedad/cerebro/espíritu/cultura—, puesto que el pájaro que se sofoca, las bolas de mármol, el mercurio que baja, no son nuestras propias creaciones. ¿Será entonces en medio de esa línea que une el polo del objeto con el polo del sujeto donde hay que ubicar la práctica de la ciencia? ¿Es un híbrido o una mezcla? ¿Un poquito objeto y un poquito sujeto?

FIGURA 1



Los autores no nos ofrecen una respuesta final a esta cuestión. Así como Hobbes y Boyle coinciden en todo salvo en la manera de practicar la experimentación, ellos, que están de acuerdo en todo, no coinciden en lo que respecta a la manera de tratar el contexto "social", vale decir, la invención simétrica por Hobbes de un humano capaz de ser representado. Los últimos capítulos del libro oscilan entre una explicación hobbesiana de su propio trabajo y un punto de vista *à la* Boyle. Esta tensión hace que su obra sea todavía más interesante, y suministra a la antropología de las ciencias una nueva línea de "drosófilas" perfectamente apropiada porque sólo se distingue por algunos rasgos. Schapin y Schaffer consideran que las explicaciones macrosociales de Hobbes relativas a la ciencia de Boyle ¡son más convincentes que los argumentos con que Boyle refuta a Hobbes! Formados en el marco del estudio social de las ciencias (Callon y Latour, 1991), no están tan en condiciones de deconstruir el contexto macrosocial como la naturaleza *out there*. Parecen creer que, sin lugar a dudas, existe una sociedad *up there* que explicaría el fracaso del programa de Hobbes. O, con más precisión, no logran zanjar la cuestión, al anular en la conclusión lo que habían demostrado en el capítulo VII, deshaciendo de nuevo su argumentación en la última frase del libro:

Ni nuestro conocimiento científico ni la constitución de nuestra sociedad ni las afirmaciones tradicionales relativas a las conexiones entre nuestra sociedad y nuestro conocimiento son ya consideradas como adquiridas. A medida que descubrimos la condición convencional y construida de nuestras formas de conocimiento, nos vemos llevados a comprender que somos nosotros mismos, y no la realidad, quienes estamos en el origen de lo que sabemos. El conocimiento, al igual que el Estado, es producto de las acciones humanas. Hobbes tenía razón (p. 344).

No, Hobbes estaba equivocado. ¿Cómo podría tener razón, cuando es él quien inventa la sociedad monista en donde conocimiento y poder no son más que una sola y misma cosa? ¿Cómo utilizar una teoría tan grosera para explicar la invención de Boyle de una dicotomía absoluta entre la producción de un conocimiento de los hechos y la política? Sí, "el conocimiento, al igual que el Estado, es el producto de las acciones humanas", pero precisamente por eso la invención política de Boyle es mucho más fina que la sociología de las ciencias de Hobbes. Para comprender el último obstáculo que nos separa de una antropología de las ciencias, debemos deconstruir la invención constitucional de Hobbes según la cual existiría una macrosociedad mucho más firme y robusta que la naturaleza.

Hobbes inventa el ciudadano calculador desnudo, cuyos derechos se limitan a poseer y a ser representado por la construcción artificial del soberano. También crea el lenguaje del poder = conocimiento, que se encuentra en la base de la *real politik* moderna. Asimismo, ofrece un repertorio de análisis de los intereses humanos que, junto con el de Maquiavelo, sigue siendo esencial para toda la sociología. En otros términos, aunque Schapin y Schaffer tomen grandes precauciones para no utilizar la expresión "hecho científico" como un recurso sino como una invención histórica y política, no adoptan ninguna respec-

to del lenguaje político. Emplean las palabras “poder”, “interés” y “política” con total inocencia en su capítulo VII. Ahora bien, ¿quién inventó esas palabras con su significación moderna? ¡Hobbes! Nuestros autores, pues, ven “doble” también ellos, y caminan de costado, criticando la ciencia pero tragándose la política como la única fuente de explicación válida. ¿Y quién nos ofrece esa manera asimétrica de explicar el saber por el poder? Una vez más Hobbes, y su construcción de una macroestructura monista en la cual el conocimiento sólo tiene lugar para sostener el orden social. Los autores deconstruyen magistralmente la evolución, la difusión y la vulgarización de la bomba de aire. ¿Por qué entonces no deconstruyen la evolución, la difusión y la vulgarización del “poder” o de la “fuerza”? ¿Sería la “fuerza” menos problemática que la elasticidad del aire? Si la naturaleza y la epistemología no están constituidas de entidades transhistóricas, entonces la historia y la sociología tampoco; ¡a menos que se adopte la posición asimétrica de los autores y que uno sea a la vez constructivista para la naturaleza y racionalista para la sociedad! Pero es poco probable que la elasticidad del aire tenga fundamentos más políticos que la propia sociedad inglesa.

Representación científica y representación política

Si vamos hasta el extremo de la simetría entre las dos invenciones de nuestros dos autores, comprendemos el hecho de que Boyle no crea simplemente un discurso científico mientras que Hobbes haría lo mismo para la política; Boyle crea un discurso político de donde la política debe ser excluida, mientras que Hobbes imagina una política científica de donde la ciencia experimental debe ser excluida. En otros términos, inventan nuestro mundo moderno, *un mundo en el cual la representación de las cosas por intermedio del laboratorio está disociada para siempre de la representación de los ciudadanos por inter-*

medio del contrato social. Por tanto, en modo alguno es por error por lo que los filósofos políticos olvidaron todo cuanto se refiere a la ciencia de Hobbes, mientras que los historiadores de las ciencias olvidaban las posiciones de Boyle sobre la política de las ciencias. Era necesario que en adelante cada uno “viera doble” y no estableciera una relación directa entre la representación de los no humanos y la representación de los humanos, entre la artificialidad de los hechos y la artificialidad del cuerpo político. La palabra “representación” es la misma, pero la controversia entre Hobbes y Boyle hizo impensable la similitud de los dos sentidos de la palabra. Hoy en día, cuando ya no somos totalmente modernos, los dos sentidos vuelven a acercarse.

Las dos ramas del gobierno que Boyle y Hobbes elaboran cada uno por su lado sólo tienen autoridad si están bien separadas: el Estado de Hobbes es impotente sin la ciencia y la tecnología, pero Hobbes sólo habla de la representación de los ciudadanos desnudos; la ciencia de Boyle es impotente sin una delimitación precisa de las esferas religiosa, política y científica, y por eso se preocupa tanto por suprimir el monismo de Hobbes. Son dos padres fundadores que obran de común acuerdo para promover una misma innovación en teoría política: a la ciencia le corresponde la representación de los no humanos pero tiene prohibida toda posibilidad de apelación a la política; a la política le corresponde la representación de los ciudadanos pero le está prohibido tener una relación cualquiera con los no humanos producidos y movilizados por la ciencia y la tecnología. Hobbes y Boyle se pelean por definir los dos recursos que seguimos utilizando sin detenernos mucho en ellos, y la intensidad de su doble batalla revela muy bien la extrañeza de lo que inventan.

Hobbes define un ciudadano desnudo y calculador que constituye el Leviatán, ese dios mortal, esa criatura artificial. ¿Por qué se sostiene el Leviatán? Por el cálculo de los átomos humanos que acarrea el contrato, el cual decide acerca de la

irreversible composición de la fuerza de todos en manos de uno solo. ¿De qué está hecha esa fuerza? De la autorización por todos los ciudadanos desnudos concedida a uno solo para hablar en su nombre. ¿Quién actúa cuando él lo hace? Nosotros, que le delegamos definitivamente nuestro poder. La República es una criatura artificial paradójica compuesta de ciudadanos unidos sólo por la autorización que se le hizo a uno solo de representarlos a todos. ¿El soberano habla en su nombre o en el de aquellos que lo autorizan? Pregunta insoluble que la filosofía política moderna no dejará de desentrañar. En realidad es él quien habla pero son ellos los que hablan a través de él. Se convierte en su portavoz, su persona, su personificación. Él los traduce y en consecuencia puede traicionarlos. Ellos lo autorizan y por tanto pueden prohibirlo. El Leviatán no está hecho sino de ciudadanos, de cálculos, de acuerdos o de disputas. En pocas palabras, no está hecho sino de relaciones sociales. O más bien, con Hobbes y sus émulos, comenzamos a comprender lo que significan relaciones sociales, poderes, fuerzas, sociedades.

Pero Boyle define un artefacto todavía más extraño. Inventa el laboratorio en cuyo interior unas máquinas artificiales crean fenómenos de pies a cabeza. Aunque artificiales, costosos, difíciles de reproducir y, a pesar del pequeño número de testigos, confiables y entrenados, esos hechos en verdad representan la naturaleza tal y como es. Los hechos son producidos y representados en el laboratorio, en los escritos científicos, admitidos y autorizados por la comunidad naciente de los testigos. Los científicos son los representantes escrupulosos de los hechos. ¿Quién habla cuando ellos hablan? Los mismos hechos, sin duda alguna, pero también sus portavoces autorizados. Entonces, ¿quién habla, la naturaleza o los hombres? Pregunta insoluble con que la filosofía de las ciencias modernas va a disputar durante tres siglos. En sí mismos, los hechos son mudos, las fuerzas naturales son mecanismos brutos. Y sin embargo, los científicos afirman que no hablan, sino que los hechos

hablan por sí mismos. En consecuencia, esos mudos son capaces de hablar, de escribir, de significar en el recinto artificial del laboratorio o en ese otro, más enrarecido todavía, de la bomba de vacío. Pequeños grupos de gentileshombres hacen testimoniar a fuerzas naturales y atestiguan uno por el otro que no traicionan sino que traducen el comportamiento silencioso de los objetos. Con Boyle y sus discípulos comenzamos a concebir lo que es una fuerza natural, un objeto mudo pero que posee o está dotado de sentido.

En su debate común, los descendientes de Hobbes y de Boyle nos ofrecen los recursos que utilizamos hasta hoy: por un lado, la fuerza social, el poder; por el otro, la fuerza natural, el mecanismo. Por un lado, el sujeto de derecho; por el otro, el objeto de ciencia. Los portavoces políticos van a representar a la multitud bulliciosa y calculadora de los ciudadanos; los portavoces científicos en adelante van a representar a la multitud muda y material de los objetos. Los primeros traducen a sus mandantes, que no podrían hablar todos a la vez; los segundos traducen a sus representados, que son mudos de nacimiento. Los primeros pueden traicionar, los segundos también. En el siglo XVII, la simetría todavía es visible, todavía se pelean entre portavoces, acusándose mutuamente de multiplicar las fuentes de conflicto. No hace falta más que un pequeño esfuerzo para que su origen común se vuelva invisible, para que no haya más portavoz sino del lado de los hombres, y que la mediación de los científicos se vuelva invisible. Muy pronto la palabra "representación" adquirirá dos sentidos diferentes según se trate de elegidos o de cosas.

Las garantías constitucionales de los modernos

Si la Constitución moderna inventa una separación entre el poder científico encargado de representar las cosas y el poder político encargado de representar a los sujetos, no saquemos

de esto la conclusión de que los sujetos están lejos de las cosas. Hobbes, en su *Leviatán*, rehace a la vez la física, la teología, la psicología, el derecho, la exégesis bíblica y la ciencia política. En sus escritos y cartas, Boyle vuelve a dibujar a la vez la retórica científica, la teología, la política científica, la ciencia política y la hermenéutica de los hechos. Juntos, describen cómo debe reinar Dios, cómo debe legislar el nuevo rey de Inglaterra, cómo deben actuar los espíritus o los ángeles, cuáles son las propiedades de la materia, cómo hay que interrogar a la naturaleza, cuáles deben ser los límites de la discusión erudita o política, cómo mantener a raya a la plebe, cuáles son los derechos y deberes de las mujeres, qué se debe esperar de las matemáticas. En la práctica, pues, se sitúan en la vieja matriz antropológica, distribuyen las competencias de las cosas y la gente, y todavía no hacen ninguna separación entre la pura fuerza social y el puro mecanismo natural.

Ésa es toda la paradoja moderna: si consideramos los híbridos sólo tenemos que vérmolas con mixtos de naturaleza y cultura; si consideramos el trabajo de purificación, nos enfrentamos a una separación total entre la naturaleza y la cultura. Lo que me gustaría comprender es la relación entre ambas tareas. Mientras Boyle y Hobbes se involucran uno y otro en política y religión, técnica y moral, ciencia y derecho, se distribuyen las tareas al punto que uno se limita a la ciencia de las cosas y el otro a la política de los hombres. ¿Cuál es la íntima relación entre sus dos movimientos? ¿Se necesita esa purificación para permitir esa proliferación? ¿Se necesitan esos híbridos de a centenares para que haya una política simplemente humana y cosas simplemente naturales? ¿Se necesita esa distinción absoluta entre los dos movimientos para que ambos sigan siendo eficaces? ¿Cómo explicar la potencia de ese arreglo? ¿Cuál es, entonces, el secreto del mundo moderno? Para tratar de captarlo debemos generalizar los resultados de Schapin y Schaffer y definir la Constitución completa, de la que Hobbes y Boyle no escriben más que uno de los primeros bosquejos.

Ésta, como toda Constitución, debe ser medida por las garantías que ofrece. El poder natural que definen los descendientes de Boyle contra los de Hobbes, y que permite que los objetos mudos hablen por intermedio de portavoces científicos fieles y disciplinados ofrece una garantía capital: no son los hombres los que hacen la naturaleza, ella existe desde siempre y siempre estuvo ya presente, lo único que hacemos nosotros es descubrir sus secretos. El poder político que definen los descendientes de Hobbes contra los de Boyle hace hablar con una sola voz a ciudadanos mediante la traducción/traición de un soberano, el cual no dice más que lo que ellos dicen. Ese poder ofrece una garantía igualmente capital: son los hombres y sólo los hombres los que construyen la sociedad y deciden con libertad acerca de su destino.

Si, a la manera de la filosofía política moderna, consideramos esas dos garantías por separado, son incomprensibles. Si la naturaleza no está hecha por los hombres ni para ellos, entonces permanece ajena, para siempre lejana y hostil. Su misma trascendencia nos aplasta o la torna inaccesible. Simétricamente, si la sociedad no está hecha más que por los hombres y para ellos, el *Leviatán*, criatura artificial cuya forma y materia a la vez somos, no podría mantenerse sobre sus pies. Su propia inmanencia lo disiparía de inmediato en la guerra de todos contra todos. Pero no es por separado como hay que tomar esas dos garantías constitucionales, donde la primera asegura la no humanidad de la naturaleza y la segunda la humanidad de lo social. Ellas fueron creadas juntas. Se mantienen mutuamente. La primera y la segunda sirven una a otra de contrapeso, de *checks and balances*. No son más que las dos ramas del mismo gobierno.

Si las consideramos juntas y no por separado, nos percatamos de que las garantías se invierten. Los descendientes de Boyle no dicen solamente que las leyes de la naturaleza escapan a nuestro dominio, también las fabrican en el laboratorio. A pesar de su construcción artificial en la bomba de vacío —es la fa-

se de mediación o de traducción—, los hechos escapan por entero a toda fabricación humana: es la fase de purificación. Los descendientes de Hobbes no sólo afirman que los hombres hacen su propia sociedad con el sudor de su frente, sino que el Leviatán es duradero y sólido, inmenso y fuerte, que moviliza el comercio, las invenciones, las artes, y que el soberano conserva en su mano la espada de acero bien templada y el cetro de oro. A pesar de su construcción humana, el Leviatán supera infinitamente al hombre que lo creó, porque moviliza en sus poros, en sus vasos, en sus tejidos, las cosas innumerables que le otorgan su consistencia y duración. Y sin embargo, a pesar de esa dureza obtenida por la movilización de las cosas —que revela el trabajo de la mediación—, somos nosotros y sólo nosotros quienes lo constituimos por la sola fuerza de nuestro cálculo; nosotros, los pobres ciudadanos desnudos y desarmados, lo que demuestra el trabajo de purificación.

Pero estas dos garantías son contradictorias, no sólo una con la otra sino cada una por sí misma, porque ellas juegan a la vez con la trascendencia y la inmanencia. Boyle y sus innumerables sucesores no dejarán al mismo tiempo de construir artificialmente la naturaleza y de decir que ellos la descubren; Hobbes y los ciudadanos recién definidos no dejarán de construir el Leviatán por el cálculo y la fuerza social, pero siempre reclutarán más objetos para que aguante en forma duradera. ¿Mienten? ¿Se engañan? ¿Nos engañan? No, porque añaden una tercera garantía constitucional: en primer lugar, la separación completa entre el mundo natural —sin embargo construido por el hombre— y el mundo social —sin embargo sostenido por las cosas— y, en segundo lugar, la separación total entre el trabajo de los híbridos y el trabajo de la purificación. Las dos primeras garantías no son contradictorias sino mientras la tercera no las aleje para siempre una de otra, y haga de una simetría demasiado patente dos asimetrías contradictorias que la práctica resuelve sin poder expresarla jamás.

FIGURA 2

PRIMERA PARADOJA	
La naturaleza no es nuestra construcción: es trascendente y nos supera infinitamente.	La sociedad es nuestra construcción: es immanente a nuestra acción.
SEGUNDA PARADOJA	
La naturaleza es nuestra construcción artificial en el laboratorio: es immanente.	La sociedad no es nuestra construcción, es trascendente y nos supera infinitamente.
CONSTITUCIÓN	
Primera garantía: aunque nosotros construyamos la naturaleza, es como si no la construyéramos.	Segunda garantía: aunque no construyamos la sociedad, es como si la construyéramos.
Tercera garantía: la naturaleza y la sociedad deben ser absolutamente distintas; el trabajo de purificación debe permanecer absolutamente distinto del trabajo de mediación.	

Se necesitarán muchos otros autores, muchas otras instituciones, muchos otros reglamentos para completar ese movimiento bosquejado por la disputa ejemplar entre Hobbes y Boyle. Pero la estructura de conjunto ahora es fácil de captar: esas tres garantías juntas van a permitir el cambio de escala de los modernos. Van a poder hacer intervenir a la naturaleza desde todo punto de vista en la fábrica de sus sociedades, sin por ello dejar de atribuirle su trascendencia radical; van a poder convertirse en los únicos actores de su propio destino político, sin por ello dejar de sostener su sociedad por la movilización de la naturaleza. Por un lado, la trascendencia de la naturaleza no impedirá su inmanencia social; por el otro, la inmanencia de lo social no impedirá que el Leviatán siga siendo trascendente. Hay que confesar que es una construcción bastante bella que permite hacerlo todo sin estar limitado por nada. No es sorprendente que esta Constitución haya permitido, como se decía antaño, “liberar algunas fuerzas productivas”.

La cuarta garantía: la del Dios tachado

Sin embargo, había que evitar el restablecimiento de una simetría demasiado perfecta entre las dos garantías de la Constitución, lo que habría impedido que su dúo funcionara de lleno. Era necesario que una cuarta garantía regulara la cuestión de Dios alejándolo para siempre de la doble construcción social y natural, al tiempo que lo dejara presentable y utilizable. Los sucesores de Hobbes y Boyle se dedicaron a eso con éxito, los primeros vaciando la naturaleza de la presencia divina, los segundos vaciando la sociedad de todo origen divino. El poder científico "ya no necesitaba esa hipótesis"; en cuanto a los políticos, podían fabricar el "dios mortal" del Leviatán sin volver a ocuparse del Dios inmortal cuya Escritura, ya en Hobbes, había dejado de ser interpretada por el soberano salvo de manera figurativa. Nadie es realmente moderno si no acepta alejar a Dios tanto del juego de las leyes de la naturaleza como de las de la república. Dios se convirtió en el Dios tachado de la metafísica, tan diferente del Dios premoderno de los cristianos como la naturaleza construida en el laboratorio lo está de la antigua *phusis* o como la sociedad del viejo colectivo antropológico poblado de no humanos.

Pero un alejamiento demasiado completo hubiese privado a los modernos de un recurso crítico que permitía completar su dispositivo. Los dos gemelos de la naturaleza y la sociedad habrían colgado en el vacío sin que nadie pudiera decidir, en caso de conflicto entre las dos ramas del gobierno, cuál debía prevalecer sobre la otra. Peor aún, su simetría habría aparecido con demasiada claridad. Los modernos aplicaron al Dios tachado el mismo desdoblamiento que a la naturaleza y a la sociedad. Su trascendencia lo alejaba infinitamente, de manera que no molestaba ni el libre juego de la naturaleza ni el de la sociedad, pero de cualquier modo uno se reservaba apelar a esa trascendencia en caso de conflicto entre las leyes de la naturaleza y las de la sociedad. Por tanto, el hombre moderno podía ser ateo a la

vez que seguía siendo religioso. Podía invadir el mundo material, recrear libremente el mundo social, sin por ello vivirse como un huérfano demiurgo abandonado por todos.

Al reinterpretar los viejos temas teológicos de los cristianos, se logró hacer entrar en juego a la trascendencia de Dios y a su inmanencia. Pero ese largo trabajo de la Reforma del siglo XVI habría desembocado en resultados muy diferentes de no haberse visto mezclado con el del XVII acerca de la invención conjunta de los hechos científicos y los ciudadanos (Eisenstein, 1991). Se reinventó la espiritualidad, vale decir, el descenso del Dios omnipotente en el fuero interno sin que intervenga de hecho en el externo. Una religión totalmente individual y espiritual permitía criticar la influencia de la ciencia y la de la sociedad, sin por ello obligarse a que Dios respondiera a una ni a otra. Se volvía posible para los modernos ser laicos y piadosos a la vez. La garantía constitucional no era dada por un Dios supremo sino por un Dios ausente y, sin embargo, su ausencia no impedía disponer de él a voluntad en la intimidad del corazón. Su posición se volvía ideal porque se lo ponía dos veces entre paréntesis. Una primera vez en la metafísica, una segunda en la espiritualidad. No iba a volver a molestar para nada en el desarrollo de los modernos, al tiempo que permanecía eficaz y caritativo tan sólo en el espíritu de los humanos.

Tres veces la trascendencia y tres veces la inmanencia en un cuadro cruzado que clausura todas las posibilidades. No hicimos la naturaleza; hacemos la sociedad; hacemos la naturaleza; no hicimos la sociedad; no hicimos ni una ni otra, Dios lo hizo todo; Dios no hizo nada, nosotros lo hicimos todo. No se comprende nada de los modernos si no se ve que las cuatro garantías se sirven una a otra de *checks and balances*. Las dos primeras permiten alternar las fuentes de poder pasando sin violencia de la mera fuerza natural a la mera fuerza política, y a la inversa. La tercera garantía prohíbe toda contaminación entre lo que pertenece a la naturaleza y lo que pertenece a la política, precisamente cuando las dos primeras garantías permiten

la rápida alternancia entre una y otra. ¿Sería demasiado visible la contradicción entre la tercera que separa y las dos primeras que alternan? No, porque la cuarta garantía constitucional establece como árbitro a un Dios infinitamente lejano que es por completo impotente y juez soberano a la vez.

Nada tiene que ver la modernidad con la invención del humanismo, la irrupción de las ciencias, la laicización de la sociedad o la mecanización del mundo. Ella es la producción conjunta de esos tres pares de trascendencia e inmanencia, a través de una larga historia, de la que no presenté más que una etapa con las figuras de Hobbes y Boyle. El punto esencial de esta Constitución moderna es volver invisible, impensable, irrepresentable el trabajo de mediación que reúne a los híbridos. Sin embargo, ¿ese trabajo está interrumpido? No, porque el mundo moderno dejaría de funcionar de inmediato, porque vive del intercambio como cualquier colectivo. Aquí la belleza del dispositivo aparece a plena luz. La Constitución moderna, por el contrario, permite la proliferación multiplicada de los híbridos cuya existencia y hasta posibilidad niega. Al jugar tres veces seguidas con la misma alternancia entre trascendencia e inmanencia, se vuelve posible movilizar la naturaleza, cosificar lo social y sentir la presencia espiritual de Dios, al tiempo que se mantiene firmemente que la naturaleza se nos escapa, que la sociedad es nuestra obra y que Dios ya no interfiere. ¿Quién habría resistido una construcción semejante? En realidad fue necesario que algunos acontecimientos inauditos hayan debilitado ese mecanismo poderoso para que yo pueda describirlo hoy con esa distancia y esa simpatía de etnólogo por un mundo en vías de desaparición.

El poder de la crítica

En el mismo momento en que se ventilan las capacidades críticas de los modernos, conviene medir su prodigiosa eficacia una última vez.

Liberados de la hipoteca religiosa, se volvieron capaces de criticar el oscurantismo de los antiguos poderes develando los fenómenos naturales que disimulaban, al tiempo que inventaban esos fenómenos en el recinto artificial del laboratorio. Las leyes de la naturaleza permitieron a las primeras Luces demoler de cabo a rabo las pretensiones mal fundadas de los prejuicios humanos. Al aplicar su esquema de lectura, en los antiguos híbridos no vieron más que mezclas indebidas que había que purificar separando los mecanismos naturales de las pasiones, los intereses o la ignorancia de los humanos. Todos los pensamientos de antaño se volvieron ineptos o aproximativos. O más bien, la simple aplicación de la Constitución moderna define un "antaño" por completo distinto del bello presente (véase más abajo). La oscuridad de las edades antiguas, las que mezclaban indebidamente necesidades sociales y realidad natural, daba paso a un alba luminosa que separaba con claridad los encadenamientos materiales de la fantasía de los hombres. Las ciencias naturales definían la naturaleza y cada disciplina se vivía como una revolución total por la cual éstas finalmente se alejaban del Antiguo Régimen. Nadie es moderno si no sintió la belleza de esa aurora y vibró con sus promesas.

Pero la crítica no fue sólo de la naturaleza hacia los prejuicios humanos. Pronto se puso a recorrer la otra dirección, que llevaba de las ciencias sociales recién fundadas a la falsa naturaleza. Fueron las segundas Luces, las del siglo XIX. Esta vez, el conocimiento preciso de la sociedad y de sus leyes permitió criticar no sólo los prejuicios del oscurantismo usual sino también los nuevos prejuicios de las ciencias naturales. Con el sólido apoyo de la ciencia de la sociedad, se volvía posible distinguir en las otras ciencias su parte realmente científica de aquella debida a la ideología, la acusación crítica por excelencia. En los mixtos de las primeras Luces, las segundas no vieron más que una mezcla inaceptable que convenía purificar separando con cuidado la parte que correspondía a las cosas mismas y la parte debida al funcionamiento de la economía, el inconsciente, el

lenguaje o los símbolos. Todos los pensamientos de antaño —inclusive algunas ciencias— se volvieron ineptos o aproximativos. O más bien, una sucesión de revoluciones radicales creó por contraste un “antaño” oscuro pronto disipado por la aurora luminosa de las ciencias sociales. Las trampas de la naturalización y de la ideología científica finalmente se disipaban. Nadie es moderno si no confió en esa aurora ni vibró con sus promesas.

Incluso resultó posible que los invencibles modernos combinaran ambas al tomar a las ciencias naturales para criticar las falsas pretensiones del poder y al utilizar las certezas de las ciencias humanas para criticar las falsas pretensiones de las ciencias y de la dominación erudita. El saber total estaba finalmente al alcance de la mano. Si el marxismo durante tanto tiempo pareció insoslayable, es porque en efecto entrecruzaba los dos recursos más poderosos jamás desarrollados por la crítica y los bloqueaba para siempre. Permitía conservar la parte de verdad de las ciencias naturales y sociales al tiempo que eliminaba cuidadosamente su parte maldita, su ideología. Acababa —en los dos sentidos de la palabra, pronto iban a aprenderlo— todas las esperanzas de las primeras Luces y todas las de las segundas. La necesaria distinción entre los mecanismos materiales y las ilusiones del oscurantismo, así como la segunda distinción entre la ciencia y la ideología, aún siguen siendo las dos causas principales de la indignación moderna, aunque ya no puedan bloquear la discusión a la manera de los marxistas y aunque su capital de crítica esté ahora diseminado en las manos de millones de pequeños portadores.

FIGURA 3

Punto de anclaje	Posibilidad crítica
Trascendencia de la naturaleza	Nada podemos contra las leyes naturales
Inmanencia de la naturaleza	Posibilidades ilimitadas
Inmanencia de la sociedad	Somos totalmente libres
Trascendencia de la sociedad	Nada podemos contra las leyes de la sociedad

Aquel que jamás sintió vibrar en sí ese doble poder o que nunca se sintió obsesionado por la distinción entre lo racional y lo irracional, entre los falsos saberes y las verdaderas ciencias, nunca fue moderno.

Apoyado con firmeza en la certidumbre trascendental de las leyes de la naturaleza, el moderno puede criticar y develar, denunciar e indignarse ante las creencias irracionales y las dominaciones injustificadas. Apoyado con firmeza en la certidumbre de que el hombre hace su propio destino, el moderno puede criticar y develar, indignarse y denunciar las creencias irracionales, las ideologías eruditas y la dominación injustificada de los expertos que pretenden marcar límites a la acción y la libertad. La sola trascendencia de una naturaleza que no es nuestra obra y la sola inmanencia de una sociedad que hacemos de punta a punta paralizarían sin embargo a los modernos, demasiado impotentes ante las cosas y demasiado potentes en la sociedad. Qué enorme ventaja poder invertir los principios sin siquiera la apariencia de una contradicción. No obstante, la naturaleza trascendente permanece movilizable, humanizable, socializable. Los laboratorios, las colecciones, los centros de cálculo y de beneficio, los institutos de investigación y las oficinas de estudio la mezclan todos los días con los destinos múltiples de los grupos sociales. A la inversa, aunque construyamos la sociedad de cabo a rabo, ella dura, nos supera, nos domina, tiene sus leyes, es tan trascendente como la naturaleza. Ocurre que los laboratorios, las colecciones, los centros de cálculo y de beneficio, los institutos de investigación y las oficinas de estudio marcan día a día los límites de la libertad de los grupos sociales y transforman las relaciones humanas en cosas duraderas que nadie hizo. Es en este doble lenguaje donde reside la potencia crítica de los modernos: ellos pueden movilizar la naturaleza en el corazón de las relaciones sociales, al tiempo que la dejan infinitamente alejada de los hombres; son libres de hacer y deshacer su sociedad, al tiempo que tornan sus leyes ineluctables, necesarias y absolutas.

La invencibilidad de los modernos

La Constitución hizo invencibles a los modernos precisamente porque cree en la separación total de los humanos y los no humanos a la vez que la anula. Si ustedes los critican diciendo que la naturaleza es un mundo construido por los hombres, les mostrarán que es trascendente y que ellos no la tocan. Si les dicen que la sociedad es trascendente y que sus leyes nos superan de modo incalculable, ellos les dirán que somos libres y que nuestro destino está en nuestras manos. Si ustedes les objetan que dan muestras de duplicidad, ellos les mostrarán que jamás mezclan las leyes de la naturaleza y la imprescriptible libertad humana. Si ustedes les creen y desvían la atención, aprovecharán para hacer ingresar miles de objetos de la naturaleza en el cuerpo social dándole a éste la solidez de las cosas naturales. Si ustedes se dan vuelta con brusquedad como en el juego de las estatuas, ellos se quedarán congelados, con un aspecto inocente, como si no se hubieran movido: a la izquierda las cosas mismas, a la derecha la sociedad libre de los sujetos hablantes y pensantes. Todo ocurre en el medio, todo transita entre los dos, todo se hace por mediación, por traducción y por redes, pero ese emplazamiento no existe, no ocurre. Es lo impensado, lo impensable de los modernos. ¿Cómo extender mejor los colectivos sino en alianza con la trascendencia de la naturaleza y la total libertad humana, incorporando al mismo tiempo la naturaleza y limitando absolutamente los márgenes de libertad? En efecto, esto permite hacerlo todo y su contrario.

Los indios no se equivocaban cuando decían que los blancos tenían la lengua hendida. Al separar las relaciones de fuerzas políticas y las relaciones de razones científicas, pero apoyando siempre la fuerza sobre la razón y la razón sobre la fuerza, los modernos llevaron dos asuntos al mismo tiempo. Se volvieron invencibles. ¿Creían ustedes que el trueno es una divinidad? La crítica les mostrará que aquí se trata de mecanismos físicos sin influencia sobre la marcha del mundo humano. ¿Están

ustedes encerrados en una economía tradicional? La crítica les mostrará que los mecanismos físicos pueden perturbar la marcha del mundo humano movilizandole fuerzas productivas gigantes. ¿Piensan que los espíritus de los antepasados los mantienen para siempre en sus leyes? La crítica les mostrará que los espíritus y las leyes son construcciones sociales que ustedes mismos se dieron. ¿Piensan que pueden hacerlo todo y desarrollar sus sociedades a voluntad? La crítica les mostrará que las leyes de bronce de la sociedad y de la economía son mucho más inflexibles que las de los antepasados. ¿Se indignan ante la mecanización del mundo? La crítica les hablará del Dios creador a quien todo pertenece y que le dio todo al hombre. ¿Protestan porque la sociedad es laica? La crítica les mostrará que la espiritualidad resulta por ello liberada y que una religión totalmente espiritual es muy superior. ¿Ustedes se consideran religiosos? ¡La crítica se reirá de ustedes a carcajadas!

¿Cómo habrían podido resistir las otras culturas-naturalezas? Por contraste, se volvieron premodernas. Habrían podido oponerse a la naturaleza trascendente, o a la naturaleza immanente, o a la sociedad hecha por mano de hombres, o a la sociedad trascendente, o al Dios lejano, o al Dios íntimo, pero, ¿cómo resistir a la combinación de los seis? O más bien, habrían podido resistir, si los seis recursos de la crítica hubieran sido visibles juntos como una sola operación, así como hoy lo describo. Pero parecían separados, en conflicto uno con el otro, mezclando ramas de gobierno que reñían entre sí, apelando cada uno a fundamentos distintos. Además, todos esos recursos críticos de la purificación eran contradichos de inmediato por la práctica de mediación sin que por ello esa contradicción tuviera influencia alguna, ni sobre la diversidad de las fuentes de poder ni sobre su unidad oculta.

Los modernos se sintieron liberados de las últimas restricciones que todavía podían limitar su expansión. Los pobres colectivos premodernos fueron acusados de mezclar horriblemente las cosas y los humanos, cuando sus acusadores los sepa-

rabán finalmente en su totalidad, para volver a mezclarlos de inmediato en una escala desconocida hasta ahora... Como además los modernos extendieron esa Gran División en el tiempo tras haberla desplegado en el espacio, se sintieron absolutamente libres de no seguir ya las ridículas coerciones de su pasado, que exigían tener en cuenta las cosas y la gente a la vez. Pero tenían en cuenta al mismo tiempo muchas más cosas y mucha más gente...

Ni siquiera se los puede acusar de ser no creyentes. Si les dicen que son ateos, les hablarán del Dios omnipotente infinitamente alejado en el más allá del mundo. Si ustedes dicen que ese Dios tachado es totalmente ajeno, les dirán que habla en la intimidad del corazón y que, a pesar de sus ciencias y sus políticas, jamás dejaron de ser morales y piadosos. Si ustedes se asombran de una religión que no tenga ninguna influencia ni sobre la marcha del mundo ni sobre la de la sociedad, ellos les dirán que las juzga a ambas. Si ustedes solicitan leer esos juicios, ellos responderán que la religión supera infinitamente la ciencia y la política y que no podría influirlas, ¡o que la religión es una construcción social o el efecto de las neuronas!

Entonces, ¿qué les dirán? Ellos tienen todas las fuentes de poder, todas las posibilidades críticas, pero las desplazan de instancia en instancia con tal rapidez que jamás es posible atraparlos con las manos en la masa. Sí, decididamente, son, han sido, estuvieron a punto de ser, se creyeron invencibles.

Lo que la Constitución aclara y lo que oscurece

Sin embargo, el mundo moderno nunca tuvo lugar en ese sentido de que jamás funcionó según las reglas de su Constitución, separando las tres regiones del Ser mencionadas y apelando por separado a los seis recursos de la crítica. La práctica de traducción siempre fue diferente de las prácticas de purificación. O más bien, esa diferencia está inscrita en la Constitución

porque el doble juego entre inmanencia y trascendencia de cada una de las tres instancias permite hacerlo todo y su contrario. Una Constitución jamás permitió en la práctica tal margen de maniobra. Pero el precio que hay que pagar por esa libertad fue que los modernos permanecieron incapaces de pensarse a sí mismos. Todo el trabajo de mediación escapa al marco constitucional que lo dibuja y niega.

No existe ninguna relación simple entre las características de un momento histórico y la cuestión de saber si es o no moderno. Entonces, ¿la modernidad es una ilusión? No, consiste en mucho más que una ilusión y mucho menos que una esencia. Es una fuerza agregada a otras a las que durante largo tiempo tuvo el poder de representar, de acelerar o de resumir pero que en adelante ya no posee totalmente. La revisión que propongo es semejante a la de la Revolución Francesa desde hace unos veinte años; y las dos revisiones, por otra parte, no conforman más que una sola, como lo veremos más adelante. Desde los años setenta comprendemos que la lectura revolucionaria de la Revolución se añade a los acontecimientos de entonces, organiza la historiografía desde 1789, pero no define ya los mismos acontecimientos (Furet, 1978). Como lo propone Furet, hay que distinguir bien la Revolución "modalidad de la acción histórica" y la "Revolución proceso". Los acontecimientos de 1789 no eran más revolucionarios de lo que fue moderno el mundo moderno. Los actores y cronistas de 1789 utilizaron la noción de revolución para comprender lo que les ocurría y para modificar su destino. De igual modo, la Constitución moderna existe y actúa realmente en la historia, pero ya no define lo que nos ocurrió. La modernidad sigue esperando a su Tocqueville mientras las revoluciones científicas a su François Furet.

Sin embargo, la modernidad no es la falsa conciencia de los modernos, y debemos tener mucho cuidado en reconocer a la Constitución, como a la idea de Revolución, su propia eficacia. Lejos de haber eliminado el trabajo de mediación, permite su incremento. Así como la idea de Revolución llevó a los revolu-

cionarios a tomar decisiones irreversibles que no se habrían atrevido a tomar sin ella, la Constitución procuró a los modernos la audacia de movilizar las cosas y la gente en una escala que de no ser por ella estaría proscripta. Esta modificación de escala no fue obtenida, como ellos creen, por la separación de los humanos y los no humanos sino, por el contrario, por la ampliación de su alianza. A su vez, este incremento es facilitado por la idea de una naturaleza trascendente —con tal que sea movilizable—, por la idea de una sociedad libre —con tal que sea trascendente— y por la ausencia de toda divinidad, con tal que Dios hable al corazón. A condición de que sus contrarios estén al mismo tiempo presentes y sean impensables, y que el trabajo de mediación multiplique los híbridos, esas tres ideas permiten una capitalización en gran escala. Los modernos piensan que sólo lograron tal expansión porque separaron con cuidado la naturaleza y la sociedad (y pusieron a Dios entre paréntesis), ¡cuando sólo lo hicieron porque mezclaron masas de humanos y de no humanos mucho mayores, sin poner nada entre paréntesis y sin prohibirse ninguna combinación! La unión del trabajo de purificación y el trabajo de mediación los engendró, pero ellos sólo atribuyen al primero las razones de su éxito.

Tal vez, la solución de esta paradoja no sea tan difícil. Para atreverse a tales combinaciones conviene creer que carecen de graves consecuencias sobre el orden constitucional. El dualismo naturaleza/sociedad es indispensable para los modernos, para que, precisamente, puedan incrementar la escala de los mixtos entre los objetos y los sujetos. Los premodernos —porque en el fondo son todos monistas en la constitución de sus naturalezas/culturas, si creemos a los antropólogos (Lévi-Strauss, 1952)—, por el contrario, se prohíben practicar lo que sus representaciones parecerían permitir. “El indígena es un atesorador lógico”, escribe Lévi-Strauss, “sin descanso, él vuelve a anudar los hilos, repliega incansablemente sobre sí mismo todos los aspectos de lo real, ya sean éstos físicos, sociales o mentales” (Lévi-Strauss, 1962, p. 353). Al saturar de conceptos

los mixtos de divino, humano y natural, ellos limitan su expansión práctica. Es la imposibilidad de cambiar el orden social sin modificar el natural —y a la inversa— lo que obliga a los premodernos, desde siempre, a la mayor prudencia. Todo monstruo se vuelve visible y pensable y plantea con claridad problemas graves para el orden social, el cosmos o las leyes divinas (Horton, 1990a; 1990b).

La homeostasis de las “sociedades frías” de la Amazonia [escribe, por ejemplo, Descola a propósito de los achuar] resultaría entonces no tanto del rechazo implícito de la alienación política que Clastres ponía a cuenta de “los salvajes” como del efecto de inercia de un sistema de pensamiento que no puede representarse el proceso de socialización de la naturaleza sino a través de las categorías que normativizan el funcionamiento de la sociedad real. Al revés del determinismo tecnológico sumario de que a menudo están impregnadas las teorías evolucionistas, aquí podría postularse que la transformación por una sociedad de su base material está condicionada por una mutación previa de las formas de organización social que sirven de armadura ideal al modo material de producir. (Descola, 1986, p. 405)

Si, a la inversa, nuestra Constitución autoriza algo, es realmente la socialización acelerada de los no humanos sin por ello permitir que éstos aparezcan jamás como elementos de la “sociedad real”. Los modernos, al tornar impensables los mixtos, al vaciar, barrer, limpiar, purificar la arena que se dibuja en medio de sus tres instancias, permitieron que la práctica de mediación recombinara todos los monstruos posibles sin que tuvieran ningún efecto sobre la fábrica de la sociedad, ni siquiera un contacto con ella. Por extraños que sean, no planteaban ningún problema porque no existían en sociedad y porque sus consecuencias monstruosas permanecían inasignables. *Lo que siempre se prohibieron los premodernos nosotros nos lo podemos permi-*

tir, porque jamás el orden social resulta en correspondencia, término a término, con el orden natural.

La bomba de aire de Boyle, por ejemplo, podría parecer una quimera bastante espantosa porque produce artificialmente un vacío de laboratorio, el que permite definir a la vez las leyes de la naturaleza, la acción de Dios y el ajuste de las disputas en la Inglaterra de la Gloriosa Revolución. Según Horton, el pensamiento salvaje habría conjurado el peligro de inmediato. Pero el siglo XVII inglés en adelante va a construir la realeza, la naturaleza y la teología con la comunidad científica y el laboratorio. La elasticidad del aire va a añadirse a los actores que poblaban Inglaterra. Y sin embargo, ese reclutamiento de un aliado nuevo no plantea ningún problema porque no hay quimera, porque nada monstruoso se produjo, porque no se hace otra cosa que descubrir las leyes de la naturaleza. "Circulen, no hay nada que ver". La amplitud de la movilización es directamente proporcional a la imposibilidad de pensar sin rodeos sus relaciones con el orden social. Cuanto menos mezclados se piensan los modernos, más se mezclan. Cuanto más absolutamente pura es la ciencia, más íntimamente ligada está con la fábrica de la sociedad. La Constitución moderna acelera o facilita el despliegue de los colectivos, pero no permite pensarlos.

El fin de la denuncia

Al afirmar que la Constitución, para ser eficaz, debe ignorar lo que permite, yo practico un develamiento que no recae ya sobre los mismos objetos que la crítica y que no es ya desencadenado por los mismos resortes. Mientras adheríamos de buena gana a la Constitución, ella permitía regular el conjunto de las disputas y servía de fundamento al espíritu crítico, procurando a las personas la justificación de sus ataques y sus operaciones de develamiento. Pero si el conjunto de la Constitución apare-

ce ahora como sólo una parte que ya no permite comprender la otra mitad de ella, entonces lo que resulta inestable es el fundamento mismo de la crítica.

Al apelar a veces a la naturaleza, a veces a la sociedad, otras a Dios, y al oponer sin cesar la trascendencia de cada uno de esos tres términos a su inmanencia, el resorte de nuestras indignaciones resultaba bien tensado. En efecto, ¿qué sería un moderno que ya no se apoyara sobre la trascendencia de la naturaleza para criticar el oscurantismo del poder? ¿O sobre la inmanencia de la naturaleza para criticar la inercia de los humanos? ¿O sobre la inmanencia de la sociedad para criticar la sumisión de los hombres y los peligros del naturalismo? ¿O sobre la trascendencia de la sociedad para criticar la ilusión humana de una libertad individual? ¿O sobre la trascendencia de Dios para apelar al juicio de los hombres y a la obstinación de las cosas? ¿O sobre la inmanencia de Dios para criticar las iglesias establecidas, las creencias naturalistas y los sueños socialistas? Sería un moderno muy pobre, o sino sería posmoderno: siempre habitado por el violento deseo de denunciar, no tendría la fuerza de creer en la legitimidad de ninguna de esas seis cortes de apelación. Arrebatarse a un moderno su indignación es privarlo, al parecer, de todo respeto de sí. Arrebatarse a los intelectuales orgánicos y críticos los seis fundamentos de sus denuncias es aparentemente quitarles toda razón de vivir. Al perder la adhesión voluntaria a la Constitución, ¿no tenemos la impresión de perder lo mejor de nosotros mismos? ¿No era eso el origen de nuestra energía, de nuestra fuerza moral, de nuestra deontología?

Y sin embargo, Luc Boltanski y Laurent Thévenot vaciaron la denuncia moderna, en un libro tan importante para este ensayo como el de Steve Shapin y Simon Schaffer. Para el trabajo de indignación crítica, hicieron lo que François Furet hizo antaño por la Revolución Francesa. "La denuncia ha terminado", tal podría ser el subtítulo de su *Économies de la grandeur* (Boltanski y Thévenot, 1991). Hasta entonces, el develamiento crítico parecía evidente. Sólo se trataba de escoger una causa de indig-

nación y oponerse a las falsas denuncias con toda la pasión de-seable. Develar, ésa era la tarea sagrada de nosotros, los modernos. Revelar bajo las falsas conciencias los verdaderos cálculos o bajo los falsos cálculos los verdaderos intereses. ¿Quién no tiene todavía en la boca un hilito de baba de esa rabia? Sin embargo, Boltanski y Thévenot inventan el equivalente de una vacuna antirrábica al comparar tranquilamente todas las fuentes de denuncia —las Ciudades, que suministran los diversos principios de la justicia— y cruzando las mil y una maneras que tenemos hoy, en Francia, de montar un caso en la justicia. No denuncian a los otros. No los develan. Muestran cómo nos las ingeniamos todos para acusarnos unos a otros. El espíritu crítico se convierte en un recurso, una competencia entre otras, la gramática de nuestras indignaciones.

De inmediato, gracias a este pequeño desfase introducido por el estudio sistemático, ya no podemos adherir por completo a eso. ¿Cómo acusar todavía de buena gana cuando el mecanismo victimario se vuelve patente? Hasta las ciencias humanas dejan de ser el reservorio último que por fin permitiría discernir los motivos reales bajo las apariencias. También ellas forman parte del análisis (Chateauraynaud, 1991); también ellas montan casos en la justicia y se indignan y critican. La tradición de las ciencias humanas ya no tiene el privilegio de dominar al actor discerniendo, por debajo de sus acciones inconscientes, la realidad que habría que poner de manifiesto (Boltanski, 1990). Imposible que las ciencias humanas se escandalicen, sin ocupar en adelante uno de los casilleros del cuadro cruzado de nuestros dos compinches. El denunciante es el hermano de la gente común que pretendía denunciar. “¡Usted es el otro!” En lugar de realmente creerlo, ahora sentimos el trabajo de la denuncia como una “modalidad histórica” que ciertamente actúa en nuestros asuntos, pero que no los explica, así como la modalidad revolucionaria no explicaba el proceso de los acontecimientos de 1789. La denuncia, al igual que la revolución, ha perdido su novedad.

El trabajo de Boltanski y Thévenot culmina ese movimiento previsto y descrito por René Girard según el cual los modernos ya no pueden acusar de buena gana pero, al contrario de Girard, no desprecian los objetos. Para que el mecanismo victimario funcione, era necesario que el acusado sacrificado en común por la muchedumbre fuera realmente culpable (Girard, 1978). Si se convierte en un chivo expiatorio, el mecanismo de acusación se vuelve visible: un pobre empleado subalterno inocente de cualquier crimen es acusado por error, sin otra razón que reconciliar el colectivo a costa suya. Así, el deslizamiento del sacrificio al chivo expiatorio destruye la acusación. Ese agotamiento no suaviza a los modernos, sin embargo, porque en realidad ésa es la razón de sus crímenes en serie: no poder jamás acusar de buena gana a un verdadero culpable (Girard, 1983). Pero Girard no ve que así acusa más gravemente, porque acusa a los objetos de no contar en realidad. Mientras imaginamos desafíos objetivos a nuestras disputas, estamos atrapados en la ilusión del deseo mimético. Es ese deseo, y sólo él, el que adorna a los objetos de un valor que no tienen. En sí mismos no cuentan, no son nada. Al revelar el proceso de acusación, Girard, como Boltanski y Thévenot, agota para siempre nuestra aptitud para acusar. Pero prolonga más lejos todavía esa tendencia de los modernos a despreciar los objetos, y Girard profiere esta acusación con alma y vida, creyéndola de buena gana, y viendo en ese desprecio ganado con esfuerzo la más alta prueba de moralidad. A denunciador, denunciador y medio. La grandeza del libro de Boltanski y Thévenot proviene de que agotan la denuncia, al tiempo que convierten al objeto comprometido en las pruebas del juicio en el centro de sus análisis.

Bajo el juicio moral por denuncia, otro juicio moral funcionó siempre por clasificación y selección. Se lo llama arreglo, combinación, *combinazione*, tejemaneje, pero también negociación o convenio. Péguy decía que la moral flexible es en gran medida más exigente que la rígida. Lo mismo ocurre con la moral oficiosa que selecciona y distribuye sin cesar las solucio-

nes prácticas de los modernos. Es despreciada porque no permite la indignación, pero es activa y generosa porque sigue las sinuosidades innumerables de las situaciones y las redes. Es despreciada porque toma en cuenta los objetos que no son ni los desafíos arbitrarios de nuestro deseo ni el simple receptáculo de nuestras categorías mentales. Así como la Constitución moderna desprecia los híbridos que ampara, de igual modo la moral oficial desprecia los arreglos prácticos y los objetos que la sustentan. Bajo la oposición de los objetos y los sujetos está el torbellino de los mediadores. Bajo la grandeza moral está la clasificación meticulosa de las circunstancias y los casos.

Nunca fuimos modernos

Ahora puedo elegir: o bien creo en la Constitución moderna o bien estudio a la vez lo que permite y lo que prohíbe, lo que aclara y lo que oscurece. O bien defiendo el trabajo de purificación —y yo mismo soy un purificador y un guardián vigilante de la Constitución—, o bien estudio a la vez el trabajo de mediación y el de purificación, aunque entonces dejo de ser totalmente moderno.

Al sostener que la Constitución moderna no permite comprenderse a sí misma, al ofrecerme a revelar las prácticas que le permiten existir, al asegurar que el mecanismo crítico ahora está destruido, hago como si entráramos en una época nueva que remplazaría la de los modernos. ¿Sería yo entonces, literalmente, posmoderno? El posmodernismo es un síntoma, y no una solución fresca. Vive bajo la Constitución moderna pero no cree ya en las garantías que ofrece. Siente que algo no funciona bien en la crítica, pero no sabe hacer otra cosa que prolongar la crítica, sin por ello creer en sus fundamentos (Lyotard, 1979). En vez de pasar al estudio empírico de las redes que da sentido al trabajo de purificación que denuncia, el posmodernismo rechaza todo trabajo empírico como ilusorio y en-

gañoso. Racionalistas decepcionados, sus adeptos sienten a las claras que el modernismo ha terminado, pero siguen aceptando su manera de repartir el tiempo y por tanto no pueden recortar las épocas sino por revoluciones que se suceden unas a otras. Sienten que llegaron “después” de los modernos, pero con el desagradable sentimiento de que no hay más después. *No future*, tal es su eslogan, que se añade al de los modernos, *No past*. ¿Qué les queda? Instantes sin relación y denuncias sin fundamento, puesto que los posmodernos no creen ya en las razones que les permitirían denunciar e indignarse.

Una solución diferente aparece no bien seguimos al mismo tiempo la Constitución y lo que ella prohíbe o permite, no bien estudiamos en detalle el trabajo de producción de híbridos y el de eliminación de esos mismos híbridos. Nos percatamos entonces de que jamás fuimos modernos en el sentido de la Constitución. La modernidad nunca comenzó. Nunca hubo un mundo moderno. El uso del pretérito es aquí de importancia, porque se trata de un sentimiento retrospectivo, de una relectura de nuestra historia. No entramos en una nueva era; no continuamos ya la fuga extraviada de los pos-pos-posmodernistas; no nos ponemos ya a la vanguardia de la vanguardia; no tratamos de ser todavía más listos, todavía más críticos, de ahondar todavía un poco más la era de la sospecha. No, nos percatamos de que nunca empezamos a entrar en la era moderna. Caracterizo esa actitud retrospectiva que despliega en vez de develar, que agrega en vez de sustraer, que fraterniza en vez de denunciar, que selecciona en vez de indignarse, como la expresión no moderna (o *amoderna*). Es no moderno aquel que considera a la vez la Constitución de los modernos y los asentamientos de híbridos que ella niega.

La Constitución explicaba todo pero dejando caer lo que estaba en el medio. “No es nada, nada de nada”, decía de las redes, “un simple residuo”. Pero los híbridos, los monstruos, los mixtos cuya explicación abandona son poco más o menos todo, componen no solamente nuestros colectivos sino tam-

bién los otros, llamados en exceso premodernos. En el mismo momento en que las dobles Luces del marxismo parecían haberlo explicado todo; en el mismo momento en que la quiebra de su explicación total arrastra a los posmodernos a perderse en la desesperación de la autocrítica, nos damos cuenta de que las explicaciones todavía no habían comenzado, y que siempre fue así, que jamás fuimos ni modernos ni críticos, que nunca hubo un pasado ni un antiguo régimen (Mayer, 1983), que jamás abandonamos realmente la vieja matriz antropológica, y que no podía ser de otro modo.

Percatarse de que nunca fuimos modernos y de que no estamos separados de los otros colectivos sino por pequeñas divisiones no implica que seamos reaccionarios. Los antimodernos combaten con saña los efectos de la Constitución pero la aceptan por completo. Quieren defender o las localidades, o el espíritu, o la pura materia, o la racionalidad, o el pasado, o la universalidad, o la libertad, o la sociedad, o Dios, como si esas entidades existieran en realidad y tuvieran en verdad la forma que les concede la Constitución moderna. Lo único que varían es el signo y la dirección de su indignación. Hasta aceptan de los modernos su principal extravagancia, la idea de un tiempo que pasaría en forma irreversible y que anularía tras de sí todo el pasado. Ya se quiera conservar un pasado semejante o se lo quiera abolir, en ambos casos se mantiene la idea revolucionaria por excelencia de que una revolución es posible. Pero esta misma idea nos parece exagerada, porque la revolución no es más que un recurso entre muchos otros en historias que nada tienen de revolucionario, nada de irreversible. "En potencia", el mundo moderno es una invención total e irreversible que rompe con el pasado, así como "en potencia" las revoluciones francesa o bolchevique son las parteras de un nuevo mundo. "En redes", el mundo moderno, como las revoluciones, casi no permite más que alargamientos de prácticas, aceleraciones en la circulación de los conocimientos, una extensión de las sociedades, un incremento del número de actantes, múltiples

acondicionamientos de viejas creencias. Cuando las vemos "en red", las innovaciones de los occidentales son reconocibles e importantes, pero no hay ya con qué construir toda una historia, una historia de ruptura radical, de destino fatal, de desgracias o dichas irreversibles.

Tanto los antimodernos como los posmodernos aceptaron el terreno de sus adversarios. Otro terreno, mucho más vasto, mucho menos polémico, se abrió a nosotros, el de los mundos no modernos. Es el Imperio del Medio, tan vasto como la China, tan desconocido como ella.