

humanidad era invariablemente el inaccesible comodín que siempre está en el *otro* mazo de cartas. Evidentemente, no es posible pensar que ésta sea una situación de sentido común. Sin duda, está en nuestras manos hacerlo mejor y situar la inhumanidad en alguna otra parte, y antes que en ningún otro lugar, en el gesto que produjo la dicotomía del sujeto y el objeto. Eso es lo que he pretendido hacer al suspender la urgencia antifetichista. El verde campo de la humanidad no está muy lejos, al otro lado de la valla, sino, al contrario, muy a mano, en la iniciativa que crea el factiche.

En el Museo de la Diáspora de Tel Aviv se puede contemplar una ilustración medieval en la que el mortífero golpe de Abraham, detenido por la mano de Dios, desciende ya hacia el desvalido Isaac que se mantiene firme sobre un pedestal. La imagen del muchacho tiene un sorprendente parecido con la de un ídolo a punto de ser destruido. La ciudad de Tel Aviv, la más ensangrentada de cuantas ha habido, tiene como acontecimiento fundacional un sacrificio humano interrumpido. ¿Acaso no se encuentra entre las múltiples causas de ese derramamiento de sangre la extraña contradicción que existe entre suspender los sacrificios humanos y dar no obstante rienda suelta a una jubilosa y autocomplaciente destrucción de ídolos? ¿No deberíamos abstenernos también de *esta* destrucción de la humanidad? ¿Qué mano nos detendrá antes de que efectuemos nuestro gesto crítico? ¿Dónde está el carnero, la víctima propiciatoria que pueda sustituir al modelo del razonamiento crítico? Si es cierto que todos somos descendientes del cuchillo de Abraham que Dios mantuvo en vilo, ¿en qué tipo de *personas* nos convertiremos cuando también nos abstengamos de destruir los factiches? Habíamos dejado a Jagannath sumido en sus cavilaciones: «Cuando lo tocaron, todos perdimos nuestra humanidad –tanto ellos como yo–, ¿no es eso? Y morimos. ¿Dónde está el fallo, en mí o en la sociedad? No hubo respuesta. Tras una larga caminata regresó a casa, sintiéndose aturrido».

Conclusión

¿Qué artificio conseguirá liberar la esperanza de Pandora?

¿Qué hemos logrado con esta extraña y traqueteante –lo admito francamente– exploración de la realidad de los estudios de la ciencia? Un extremo, al menos, debería haber quedado establecido a estas alturas: sólo existe *un* pacto que conecte las cuestiones propias de la ontología, la epistemología, la ética, la política y la teología (véase la figura 1.1). Por consiguiente, no tiene ya mucho sentido seguir planteándose aisladamente cuestiones del tipo: «¿Cómo puede una mente conocer el mundo exterior?», «¿Cómo puede participar el público del conocimiento experto que implica la técnica?», «¿Cómo podríamos levantar barreras éticas que detengan el poder de la ciencia?», «¿Cómo podemos proteger a la naturaleza de la codicia humana?», «¿Cómo podemos construir un orden político para una buena convivencia?». La indagación en estas materias tropieza rápidamente con un sinfín de aporías debido a que las definiciones de naturaleza, sociedad, moralidad y cuerpo político fueron generadas a la vez con el objeto de crear el más robusto y paradójico de todos los poderes: el de una política que acaba con la política, el de unas inhumanas leyes de la naturaleza que no obstante son capaces de evitar que la humanidad caiga en la inhumanidad.

Debería estar claro a estas alturas que los estudios sobre la ciencia *no* ocupan posición alguna en este viejo pacto, por mucho que los guerreros de la ciencia intenten confinarlos en los estrechos límites del modernismo. Los estudios de la ciencia no afirman que los he-

chos sean algo «socialmente construido», no espolean a las masas para que irrumpen en los laboratorios, no pretenden que los humanos están irremediabilmente separados del mundo exterior y encerrados en las celdas de sus propios puntos de vista, no desean regresar a ningún pasado premoderno por muy denso, auténtico y humano que se presente. Lo que parece más extraño a los ojos de los científicos sociales es que los estudios de la ciencia ni siquiera sean críticos, provocadores o dados a desenmascarar. Lo que sucede es que, al desviar la atención de la teoría de la ciencia y concentrarla en su práctica*, los estudios de la ciencia han topado simplemente con el marco que mantenía unido la solución moderna. Lo que, en el plano de la teoría, parecían ser un montón de cuestiones diferentes e inconexas, cuestiones que era preciso tomar en serio pero por separado, se reveló ser en realidad, cuando se procedió al escrutinio de la práctica diaria, un conjunto de interrogantes estrechamente interrelacionados.

A partir de ese momento, todo evolucionó de un modo sumamente lógico. Tan pronto concentramos nuestra atención en la práctica, y debido al hecho de que se había adherido a la teoría de la ciencia un enorme número de acertijos, todos esas adivinanzas, clásicas por otra parte, fueron también puestas en tela de juicio. De ahí los accesos de megalomanía que, de vez en cuando, parecen agitar las aguas de los estudios de la ciencia; algunos de esos accesos probablemente emanan de mi propio procesador de texto. ¿Es culpa nuestra que tantos valores apreciados —de la teología a la propia definición de lo que es un actor social, de la ontología a la concepción misma de lo que es una mente— hayan sido amarrados a una teoría de la ciencia sobre la que, con sólo unos pocos meses de investigación empírica, se pueden suscitar muy serias dudas? Esto *no* significa que todos esos asuntos no sean importantes, o que esos valores no deban *defenderse*; al contrario, significa, por un lado, que deberán unirse con una clavazón bastante más sólida y, por otro, que habrá que vincularlos al destino de unos fines algo más elevados.

Me doy perfecta cuenta de que el aspecto más problemático de esta búsqueda de una alternativa para el viejo pacto es tener que acabar para siempre con la dicotomía sujeto-objeto. Los filósofos han tratado de *superar* esta dicotomía desde el comienzo de la modernidad. Lo que sostengo es que ni siquiera deberíamos intentarlo. Todos los intentos para reutilizar esta dicotomía de manera positiva, negativa o dialéctica han fracasado. No es de extrañar: está hecha para *no* ser superada, y sólo de esta imposibilidad brotan, diáfananamente recortados, tantos objetos y sujetos como se quiera.

Valiéndome de indagaciones, de anécdotas, de mitos, de leyendas, de análisis de textos y de algo más que de un poco de bricolage conceptual he tratado de ofrecer en este libro una explicación más verosímil acerca de la testaruda presencia de esta línea divisoria: el objeto que se presenta ante el sujeto, y el sujeto que encara el objeto, son entidades *polémicas*, no inocentes y metafísicos pobladores del mundo.

El objeto está ahí para evitar que el sujeto se abisme en la inhumanidad; el sujeto está ahí para evitar que el objeto se deslice hacia la inhumanidad. Pero el escudo protector de los factiches ha desaparecido, y el cuerpo político ha quedado reducido a la impotencia. El carácter humano se ha vuelto algo irrecuperable, dado que ha de encontrarse siempre *al otro lado* de tan insalvable brecha. Una vez en el interior de esta enorme, solemne y hermosa arquitectura, ya nadie puede decir una sola palabra acerca de los objetos sin que eso se utilice inmediatamente para consolidar algún rastro de subjetividad en otra parte; y uno no puede afirmar una sola palabra acerca de los derechos de la subjetividad sin verse inmediatamente enrolado para humillar el poder de la ciencia o para contrarrestar el carácter desalmado de la naturaleza. Conforme la modernidad ha ido desplegándose, la subjetividad y la objetividad se han ido convirtiendo en conceptos de resentimiento y de venganza. Ya no es posible encontrar en ellos el menor rastro de su primitivo carácter liberador. La ciencia se ha politizado hasta tal punto que ya no podemos ver los objetivos de la política ni los de la ciencia. Incluso su destino común ha quedado completamente borrado. Las guerras de la ciencia no son más que el último episodio de esta polémica utilización de la objetividad, que, me temo, no será la última.

He tratado de sustituir mediante otro par —el formado por los humanos y los no humanos— el binomio impuesto por la dicotomía sujeto-objeto, que he dejado intacta. En vez de superar la división, he preferido dejar el pacto como estaba y tomar una dirección distinta, deteniéndome tan sólo para excavar de cuando en cuando *bajo* los cimientos de los gigantescos megalitos, cosa que he hecho siempre que me ha parecido conveniente, y debo recalcar que mi esfuerzo se ha centrado en retirar la tierra bajo esos megalitos, no en quitársela de encima. No merezco aplauso alguno por haber procedido de este modo, puesto que me he limitado a seguir las instrucciones propias de la práctica, no las de la teoría. ¿Cómo podría, por ejemplo, haber considerado —sin generar una enorme distorsión— a Pasteur como un sujeto frente a un objeto, el fermento del ácido láctico (capítulo 4)? El sutilísimo proceso de delegación que permite a

Pasteur fabricar los hechos habría quedado achatado si hubiese intentado situarlo en el escenario definido por la modernidad. De haberlo hecho así, me habría visto obligado a responder a la pregunta predilecta de los nuevos Fafner y Fasolt que conocimos en el capítulo 5: «¿Es el fermento algo real o es algo fabricado?».

Y aún hubiese sido peor en el caso de que hubiera respondido a esa pregunta diciendo que «ambas cosas son ciertas», ya que la verdad —la verdad no moderna— es que los hechos no son ni reales ni fabricados, sino que escapan por completo a esa elección conminatoria que ha sido inventada para hacer que el cuerpo político sea completamente inviable. Para poder cruzar este difícil paso, los hechos habrían necesitado que sus factiches les hubieran brindado alguna ayuda. Pero estas entidades, pensadas para facilitar las cosas a los hechos, han sido todas partidas en dos por el acto de iconoclasia de los modernistas críticos. No es fácil zafarse de la influencia que tienen las viejas categorías. Si el lector considera que este libro ha sido crudamente compuesto a base de retazos, le pediré respetuosamente que recuerde los cientos de fragmentos entre cuyo desorden encontré los conceptos de delegación, traducción*, articulación y algunos otros que he tratado de rehabilitar aquí. ¡Le pediré que recuerde que esos fragmentos estaban esparcidos por el suelo, convertidos en meros añicos, deconstruidos hasta quedar reducidos a polvo! Es mejor que hayan sido mal restaurados por un conservador torpe que no obstante los ha dejado con capacidad para funcionar a pleno rendimiento, que dejarlos ahí destrozados e inútiles...

Así que *algún* progreso hemos hecho. Hay un acuerdo moderno, y existe al menos una alternativa, una alternativa que no implica ni su cumplimiento ni su destrucción ni su negación ni su final. Esto es lo único que puede afirmarse con algún viso de certidumbre. No sé hasta qué punto pueda ser una alternativa eficaz y sostenible. Con todo, si intentamos sustituir cada una de las estipulaciones del antiguo acuerdo —los cuatro polos de confluencia de la figura 1.1— más vale que tengamos en cuenta algunas cuestiones a la hora de ponernos manos a la obra.

La cosa más fácil y rápidamente sustituible es la totalidad del artefacto de la epistemología. La idea de una mente-en-la-cuba, aislada y singular, cuya única obsesión consiste en contemplar un mundo exterior del que se halla completamente separada, una mente que, pese a su aislamiento, trata de extraer un cierto número de certidumbres de la frágil red que tejen las palabras para salvar el peligroso abismo que separa a las cosas del discurso, esa idea, decíamos, es tan inverosímil que no puede sostenerse por mu-

cho tiempo, especialmente a partir del instante en que los propios psicólogos han decidido reorganizar la cognición y afirmar que su alcance supera el hecho del reconocimiento. No existe ningún mundo exterior, y no porque no exista mundo alguno, sino porque no hay ninguna mente interior, ningún prisionero del lenguaje que carezca de todo otro elemento en el que poder confiar como no sea el de los senderos de la lógica. Hablar con toda veracidad acerca del mundo puede ser una tarea increíblemente rara y arriesgada para una mente solitaria inmersa en el lenguaje, pero es una práctica muy común para las sociedades densamente vascularizadas y compuestas por cuerpos, instrumentos, personal científico e instituciones. Hablamos con veracidad porque el propio mundo está articulado, y no al revés. El hecho de que haya habido un tiempo en el que se libró una guerra entre los «relativistas», que afirmaban que el lenguaje sólo se refiere a sí mismo, y los «realistas», que sostenían que el lenguaje puede corresponder en ocasiones a un verdadero estado de cosas, es una idea que parecerá tan extraña a nuestros descendientes como lo es a nuestros ojos la noción de una cruzada en defensa de viejas reliquias sagradas.

En segundo lugar, existe un espacio claramente delimitado en el que las ciencias pueden desarrollarse sin verse secuestradas por la Ciencia nº 1. Las disciplinas científicas han nacido libres, y en todas partes están encadenadas. No veo ninguna otra razón, además de las mencionadas, para que los científicos, los investigadores o los ingenieros sigan prefiriendo el viejo pacto. La epistemología nunca fue concebida para protegerles, fue siempre una máquina de guerra, una máquina para la guerra fría, una máquina para las guerras de la ciencia. La expresión «socializar a los no humanos para que carguen con el colectivo humano» me parece una solución perfectamente aceptable, aunque claramente provisional, una solución que ampara la práctica de las ciencias y que respeta las numerosas redes vasculares que éstas necesitan para prosperar. En cualquier caso, indudablemente, siempre es mejor que verse sujeto por este doble vínculo: «Sé una entidad absolutamente desconectada»; «Sé una entidad poseedora de una absoluta certidumbre respecto a lo que digan las palabras que usas para definir el mundo de ahí afuera». El que este doble mandato haya podido pasar por una cuestión de sentido común so pretexto de que servía para combatir el «relativismo» es algo que, estoy convencido, parecerá excéntrico en unos pocos años, una vez que el suministro de la referencia circulante haya llegado a todos los domicilios, tal como ahora llega hasta ellos el gas, el agua y la electricidad.

En tercer lugar, llegamos al punto más importante, pues es el que afecta a más personas: el que afirma que las condiciones de felicidad para la vida política también pueden empezar a prosperar, ya que ahora no se van a ver necesaria y constantemente interrumpidas, cortocircuitadas, derogadas y desbaratadas por la incesante inyección de nuevas leyes inhumanas de la naturaleza. Para ser más exactos, la naturaleza* aparece ahora como lo que siempre ha sido, a saber, el más gigantesco proceso político jamás visto, el que ha reunido en una única superpotencia todo lo que debe escapar a las veleidades de la sociedad de «ahí abajo». La afirmación de una naturaleza objetiva situada frente a una cultura es algo completamente diferente a una articulación de humanos y de no humanos. Si los no humanos han de quedar ensamblados en un colectivo, tendrá que ser en el *mismo* colectivo, y formando parte de las *mismas* instituciones en las que están integrados los humanos. El destino de los humanos y los no humanos es algo que ambos tienen que compartir, ya que han resultado unidos a causa de la actividad de las ciencias. En vez de esta fuente de energía bipolar para la política —la de la naturaleza y la sociedad—, sólo tendremos una. Será una fuente claramente identificable, y servirá igualmente a los humanos y a los no humanos, del mismo modo que sólo habrá una fuente claramente identificable para las nuevas entidades que se socialicen en el colectivo.

La propia palabra «colectivo» encuentra por fin su pleno significado: es lo que *nos reúne a todos* en la cosmopolítica concebida por Isabelle Stengers. En lugar de dos fuentes de energía, una oculta e indiscutible (la naturaleza) y otra menospreciada y discutible (la política), *nos encontraremos con dos tareas diferentes en el mismo colectivo*. La primera tarea consistirá en responder a la pregunta: ¿Cómo podremos tener en cuenta a tantos humanos y a tantos no humanos? La segunda tarea consistirá en responder a la más difícil de todas las preguntas: ¿Estáis dispuestos, y al precio de qué sacrificios, a vivir juntos una vida agradable? El hecho de que durante tantos siglos hayamos podido plantearnos estas elevadas cuestiones morales y políticas, las más altas que una mente humana pueda concebir, unido a la evidencia de que tales cuestiones han sido siempre ideadas por un gran número de mentes brillantes, pero *sólo para uso de los humanos*, es decir, prescindiendo de los no humanos que ayudaron a concebirlas, será un hecho que muy pronto parecerá, no tengo la menor duda, tan extravagante como la denegación del voto que nuestros padres fundadores impusieron a los esclavos y a las mujeres.

La cuarta y más compleja característica tiene que ver con el dominio. Muchas veces hemos intercambiado los amos. Hemos pasado del Dios creador a la naturaleza sin Dios, de ahí al *homo faber* y más tarde a las estructuras que nos hacen actuar, a los ámbitos discursivos que nos hacen hablar —y que se comportan como campos de fuerza anónimos en los que todo se disuelve—, pero aún no hemos intentado *no tener amo en absoluto*. El ateísmo, si con ello significamos una duda genérica acerca de cualquier tipo de dominio, es un planteamiento que aún gozará de gran predicamento en el futuro, y lo mismo ocurre con el anarquismo, a pesar de la falsedad de su hermoso lema: «ni Dios ni amo», falsedad contrastada con el hecho de que el hombre siempre ha sido amo del hombre.

¿Por qué sustituimos siempre a un amo por otro? ¿Por qué no reconocemos de una vez por todas la realidad de cuanto hemos comprendido reiteradamente a lo largo de este libro: que la acción se ve ligeramente superada por aquello que actúa para realizarla; que se desplaza mediante la traducción; que un experimento es un acontecimiento que genera algo más de lo que se puso al principio; que la cadena de las mediaciones difiere de un paso sin esfuerzo de la causa al efecto; que las transferencias de información sólo tienen lugar mediante una sutil y múltiple serie de transformaciones; que no existe nada semejante a una imposición de categorías sobre la materia informe; y que, en el ámbito de las técnicas, no hay nadie al mando, y no porque sea justamente la tecnología la que se haya puesto al frente, sino porque, de verdad, no hay nadie ni nada que esté al mando, ni siquiera un anónimo campo de fuerza? Estar al mando, o dominar, no es una propiedad de los humanos ni de los no humanos, ni siquiera es una propiedad de Dios. Se pensaba que era una propiedad de los objetos y de los sujetos, aunque era una propiedad que no actuaba en ningún caso: las acciones acababan siempre desbordándose a sí mismas, y la consecuencia era la generación de una serie de trabados embrollos. El edicto de expulsión de la teología, tan importante para la puesta en escena de las categorías modernas no será revocado y compensado ahora mediante una vuelta a la noción de un Dios creador, sino, al contrario, mediante la comprensión de que no existe ningún amo. El hecho de que también la religión haya sido utilizada por los modernos como un aceite con el que lubricar su máquina de guerra política, el hecho de que la teología se haya deshonrado a sí misma al prestarse a desempeñar un papel en el acuerdo moderno unido al hecho de que se haya traicionado a sí misma hasta el punto de hablar de una naturaleza «ahí fuera», de un alma «ahí dentro» y de una sociedad «ahí abajo», es

algo que se habrá de convertir, así lo espero, en motivo de asombro para las próximas generaciones.

No hay ninguna duda de que, merced al movimiento hacia adelante de la flecha del tiempo, el pacto futuro podrá hacer las cosas mejor que el moderno. La historia nunca se ha encontrado cómoda en la casa de la modernidad. En vez de eso, como vimos en el capítulo 5, tuvo que limitarse a los humanos, dejando completamente al margen a la naturaleza de ahí fuera, o bien, como vimos en el capítulo 6, tuvo que revestirse con el muy inverosímil atavío del progreso, un progreso concebido a su vez como un *aumento de la separación* que libera a la objetividad de la naturaleza, a la eficacia de la tecnología, y a los beneficios del mercado de los enredos de un pasado de lo más enrevesado. ¡Separación! ¿Quién podría ahora creer un sólo instante que la ciencia, la tecnología y el mercado nos estén preparando un horizonte de menor complicación, un horizonte con menos embrollos que los habidos en el pasado? No, el paréntesis del progreso está próximo a cerrarse, aunque, contrariamente a las dudas que asaltan a la sensibilidad posmoderna, no hay ninguna necesidad de sentir desesperación, ninguna necesidad de abandonar siquiera la flecha del tiempo.

Existe un futuro y no hay duda de que difiere del pasado. Pero allí donde antes era cuestión de cientos y de miles, ahora ha de procurarse acomodo a millones y a miles de millones; miles de millones de personas, por supuesto, pero también miles de millones de animales, de estrellas, de priones, de vacas, de robots, de procesadores informáticos y de unidades elementales de información. Las únicas características que seguían haciendo que el tiempo se moviera hacia adelante en la modernidad y que la dejaban suspendida en el posmodernismo eran las definiciones de objeto, de sujeto y de política, definiciones que ahora han sido reorganizadas. El hecho de que se haya constatado la existencia de una década en la que la gente creyó que la historia había llegado a su final simplemente porque a un concepto etnocéntrico —o mejor, a un concepto centrado en la epistemología— le había llegado el momento de cerrar su propio paréntesis, será algo que se presente (y en realidad, así se presenta ya) como la mayor y, esperémoslo así, también la última irrupción de un exótico culto a la modernidad al que nunca le ha faltado arrogancia.

Por desgracia, tal como tan dolorosamente hemos aprendido a lo largo de este siglo, las guerras tienen efectos devastadores, ya que obligan a que cada uno de los bandos en liza se rebaje al nivel de su adversario. La guerra nunca ha sido una situación propicia para los

pensamientos sutiles, más bien al contrario, pues siempre ha venido a suponer una ocasión y una licencia para tomar los caminos más cortos, utilizar cualquier medio disponible, ir directamente al grano y pisotear arrogantemente cualquier valor de los comúnmente asociados al debate y al razonamiento. Las guerras de la ciencia no han sido ninguna excepción. En el preciso instante en que lo que se necesitaba era un largo y reflexivo período de paz, un período que permitiese recoger los pedazos de los factiches rotos y reinventar una política capaz de unir a los humanos y a los no humanos, lo que se escuchó fue un llamamiento a las armas, un llamamiento proveniente tanto de la derecha como de la izquierda con el resultado que es fácil de imaginar: cientos de «escuadrones de la verdad» fueron enviados a todos los campus universitarios con la misión de fumigar los avisperos en los que se refugiaban los partidarios de los estudios de la ciencia. No me arredra la idea de una buena pelea, pero me gustaría tener la potestad de escoger el terreno sobre el que he de batirme y ser capaz de escoger mis testigos y mis armas; y, por encima de todo, quiero poder decidir por mí mismo los objetivos bélicos que me parezcan más decisivos. Esa es la razón por la que he tratado de culminar este libro.

Si no he respondido uno por uno a los argumentos de los guerreros de la ciencia —es más, si ni siquiera he consignado la lista exhaustiva de tales argumentos— se debe a que es demasiado frecuente que los guerreros de la ciencia desperdicien su tiempo atacando a alguien que *tiene mi mismo nombre* y que se supone defiende todas las cosas absurdas que he combatido durante veinticinco años: que la ciencia es algo socialmente construido; que todo es discurso; que no existe ninguna realidad ahí afuera; que todo va bien; que la ciencia no tiene contenido conceptual; que cuanto más ignorante se sea, mejor; que de todos modos todo es política; que la subjetividad debe mezclarse con la objetividad; que cuanto más poderoso sea uno más viril será y que los científicos con más pelo en el pecho siempre salen victoriosos con tal de que tengan el suficiente número de «aliados» en los puestos elevados de la sociedad; y toda esa serie de sinsentidos. ¡No veo por qué habría de salir en defensa de ese tocayo mío y rescatarlo! Dejemos que los muertos entierren a los muertos, o como mi mentor Roger Guillemin solía decir de forma menos grandilocuente, «La ciencia no es un horno capaz de limpiarse solo, de modo que no podemos hacer nada para eliminar las capas de artefactos que se incrustan en sus paredes».

En vez de seguir luchando con un fantasma, he decidido actuar como si las guerras de la ciencia fueran un asunto intelectualmente

respetable y no una deplorable querrela sobre cuestiones de fundamentación, disputa que la prensa especializada se encarga de azuzar. Según los mapas que yo mismo utilizo, es perfectamente cierto que todo lo que tenga que ver con el progreso, los valores y el conocimiento es algo que esta obra cuestiona seriamente. Por utilizar las vigorosas palabras de Isabelle Stengers (1998), si lo que realmente nos propusiéramos fuera desenmascarar las pretensiones de la ciencia, sobre todo la de que posee algún conocimiento sobre el mundo ahí fuera, todo el mundo admitiría que eso «equivale a una declaración de guerra», a una declaración de guerra mundial, incluso, o al menos a una declaración de guerra metafísica. Se trata de una batalla que sólo vale la pena librar si pueden diferenciarse claramente dos pactos contrapuestos. Por un lado, el pacto moderno, que, al menos en mi opinión, es algo que hemos dejado netamente atrás (pese a que haya sido durante muchas décadas nuestra más querida fuente de luz, una fuente, por cierto, antes defendida por gigantes y encomendada ahora a unos cuantos enanos), y, por otro, el pacto que aún se encuentra en activo. Si hay alguien que aún quiera emprender *esta* guerra, deberá saber en qué parámetros me muevo, qué valores estoy dispuesto a defender y cuáles son las sencillas armas que me propongo empuñar.

Con todo, estoy completamente seguro de que cuando nos encontremos en esas trincheras de vanguardia, como ocurrió con el amigo que me planteó la pregunta que ha dado pie a todo el libro, «¿Cree usted en la realidad?», todos nos encontraremos desarmados y vestidos con ropa civil, ya que la tarea de inventar el colectivo es una labor tan formidable que, a su lado, todas las guerras parecen mezquinas, incluyendo, claro está, las guerras de la ciencia. En este siglo, que afortunadamente está ya terminando, hemos agotado aparentemente todos los males que huyen de la caja abierta por la torpeza de Pandora. Y a pesar de que fuera justamente un acceso de irrefrenable curiosidad lo que hizo que esta artificial doncella abriese la caja, no hay razón para dejar de sentir curiosidad acerca de lo que había dentro. Si queremos recuperar la Esperanza que allí se encontraba, en el fondo, necesitaremos alguna idea nueva y suficientemente alambicada. Yo ya me he fajado con la dificultad. Tal vez tengamos mejor éxito en el próximo intento.

Glosario

academia invisible Es una expresión ideada por los sociólogos de la ciencia para referirse a las conexiones informales entre los científicos, por contraposición a las relaciones que rigen en la estructura formal de las jerarquías universitarias.

acontecimiento Es un término tomado de Whitehead para sustituir la noción de descubrimiento y proporcionar una alternativa a su muy improbable filosofía de la historia (una filosofía de la historia en la que el objeto permanece inmóvil mientras que la historicidad humana de los descubridores recibe toda la atención). El hecho de definir un experimento como un acontecimiento tiene consecuencias para la historicidad* de todos sus elementos integrantes, incluyendo a los no humanos, ya que estos elementos son las circunstancias de ese experimento (véase concrecencia).

actor, actante El gran interés de los estudios de la ciencia consiste en que ofrece, a través del estudio de las prácticas de laboratorio, muchos casos en los que se constata la emergencia de un actor. En lugar de empezar con entidades que ya son componentes del mundo, los estudios de la ciencia se centran en la compleja y controvertida naturaleza de los factores que hacen que un actor llegue a existir como tal. La clave estriba en definir al actor por lo que hace –por sus actuaciones*– en las pruebas del laboratorio*. Más adelante, su competencia se deduce y se añade como parte integrante de una institución*. Dado que en inglés, el uso de la palabra «actor» se suele restringir a los humanos, la palabra «actante», tomada en préstamo de la semiótica, se utiliza a veces como el elemento lingüístico que permite incluir a los no humanos en la definición.

actualización de una potencialidad Un término que pertenece a la filosofía de la historia y que han usado sobre todo autores como Gilles