

circulación» por todo el cuerpo político: la de la ciencia (nº 2) libre de la política, y la de la política libre de la ciencia (nº 1). La tarea de hoy puede resumirse en la extraña frase siguiente: ¿Podemos aprender a apreciar a los científicos tanto como a los políticos, de modo que, *por fin*, podamos beneficiarnos de las dos invenciones griegas, la demostración y la democracia?

9

La leve sorpresa de la acción *Hechos, fetiches y factiches*

¡Menuda sorpresa! Parece que he culminado mi tarea y que he logrado dismantelar el viejo pacto que pendía amenazante sobre nuestras cabezas. El escondrijo de los secuestradores ha sido hallado y los no humanos se han visto liberados, es decir, apartados del miserable destino de tener que convertirse, vestidos con el uniforme caqui de los simples «objetos», en carne de cañón de las guerras políticas que se libran contra el *demos*. Sin duda, esta era una política perversa, una política que se proponía borrar sus propias condiciones de felicidad y hacer que el cuerpo político se convirtiese irremediabilmente en un imposible.

Y sin embargo, es como si no hubiese conseguido nada. En los capítulos anteriores he multiplicado el número de pasos que no seguían el recto camino de la razón. He propuesto muchos términos para conseguir trazar el mapa de todos los pasos que definen un itinerario con forma de circuito: laberinto, traducción, paso, cambio. He utilizado abundantemente las metáforas de la vascularización, la transfusión, la conexión y el enmarañamiento. Sin duda, cada vez que he puesto un ejemplo, mi descripción habrá parecido plausible cuando me he limitado a seguir los complejos rodeos que dan los hechos exactos, los artefactos eficientes y las políticas virtuosas. Y sin embargo, cada vez que he buscado, en un momento crucial, el término que me hubiera permitido saltar, de un solo brinco, por encima de la construcción y la verdad, me han faltado las palabras. No se trata de la habitual inadecuación

que presentan en general las palabras a la hora de expresar las particularidades de la experiencia. Es como si la práctica científica, la práctica técnica y la práctica política condujesen a esferas enteramente diferentes a las que son propias de la teoría de la ciencia, la teoría de las técnicas o la teoría de la política. ¿Por qué no podemos incorporar en el discurso cotidiano lo que tan desconcertantemente nos ofrece la práctica? ¿Por qué las asociaciones entre humanos y no humanos se convierten siempre, una vez han sido clarificadas, rectificadas y ordenadas, en algo tan completamente diferente: en dos bandos opuestos en una guerra entre los sujetos y los objetos?

Nos falta algo. Hay algo que se nos ha venido escapando, capítulo tras capítulo: una forma de negociar un pacífico paso del objeto al sujeto, una forma de terminar esta batalla sin recrudecer la espiral del fuego cruzado. Necesitamos un medio para superar por completo esta reserva, un vehículo, una figura retórica que, en vez de *quebrar* el sutil lenguaje de la práctica con la atemorizante opción «¿Es esto real o fabricado? ¡Debéis escoger, insensatos!», sea capaz de proporcionar una salida diferente, un registro distinto para la práctica. Algo es seguro: una vez que la teoría ha efectuado su reducción analítica, una vez que ya se ha escuchado el ruido de los huesos rotos, deja de ser posible dar cualquier explicación acerca de cómo conocemos, cómo construimos, cómo vivimos una vida agradable. Quedamos a merced de nuestras tentativas y obligados a reunir de nuevo, a base de remiendos, a los sujetos con los objetos, a las palabras con el mundo, a la sociedad con la naturaleza, a la mente con la materia, esos parapetos diseñados para hacer que cualquier reconciliación fuese imposible. ¿Cómo podemos recuperar nuestra libertad de paso? ¿Cómo podemos prepararnos de nuevo para ser capaces de realizar ese veloz, elegante y eficaz «golpe paralelo», como dicen los tenistas? ¿Por qué habría de ser tan difícil cuando en todas partes parece tan sencillo, tan ampliamente difundido? Da la impresión de ser tan de sentido común cuando atendemos a las lecciones que brinda la práctica y, sin embargo, tan contradictorio, retorcido y oscuro cuando escuchamos las enseñanzas de la teoría...

¿Dónde está la solución? *En el propio punto de ruptura*. En este capítulo, voy a tratar de conseguir que nos demos cuenta del *acto mismo* por el que hacemos añicos la práctica. Contrariamente a lo que creían los pragmáticos (y esa es la razón, desde mi punto de vista, por la que sus filosofías nunca arraigaron en la mentalidad pública), la diferencia entre la teoría y la práctica no

es algo que venga más dado que la diferencia entre el contenido y el contexto, o entre la naturaleza y la sociedad. Se trata de una línea divisoria *fabricada*. Más exactamente, es un todo pulverizado por la acometida de un potente martillo.

En el acuerdo representado en la figura 1.1, hay una casilla que aún no hemos investigado, y es la que lleva el rótulo «Dios». No me refiero aquí a la patética noción moderna de un Dios-del-más-allá –un suplemento de alma para los que no tienen alma–, sino a Dios entendido como el nombre dado a una teoría de la acción, del dominio y de la creación que ha servido como cimiento para el viejo acuerdo de los modernistas. Hemos interrogado a los hechos y a los artefactos, hemos visto lo difícil que es entenderlos como cosas dominadas o construidas, pero no nos hemos interrogado aún sobre el dominio y la construcción mismas. Eso es justamente lo que pretendo hacer ahora, porque sé muy bien que, sin esta indagación, no importará con cuanta sutileza seamos capaces de describir las intrincadas implicaciones de la práctica, pues seremos inmediatamente acusados de iconoclasia y de querer destruir la ciencia y la moralidad. ¡¿Yo, un iconoclasta?! Nada me irrita más que verme presentado como un provocador, o incluso como un crítico. Sobre todo cuando semejante acusación –o, peor aún, cuando semejante halago– viene de aquellos que han destrozado todas las figuras retóricas, de todos esos descendientes de Sócrates, que fue uno de los primeros demolidores de iconos en la larga genealogía de los destructores de ídolos cuya actividad nos ha hecho modernos. La amarga ironía consiste en que los amantes de los iconos, como yo, se vean obligados a defenderse de los iconoclastas. ¿Cómo podría llevarse esto a la práctica? ¿Destruyéndolos a ellos y dando así curso a nuestra venganza, añadiendo más escombros a los escombros que los críticos dejan a su paso? No, es mejor hacerlo por otros medios. Deteniendo la demolidora acometida del martillo.

Vamos a empezar, no por el principio de esta larga historia, como acabamos de hacer con Sócrates, sino por su mismísimo final. Tomaremos como ejemplo a uno de los últimos iconoclastas de nuestros días, uno de los valerosos críticos que los modernos han enviado por el mundo para difundir el alcance de la razón, uno de los que han aprendido de la más dura de las maneras que, en vez de proseguir por el camino emprendido, mejor les habría ido si hubiesen suspendido sus actitudes críticas.

Los dos significados del agnosticismo

Su nombre es Jagannath, y ha decidido romper el maleficio de las castas y el estigma que recae sobre los intocables revelando a los parias que el sagrado *saligram*, la poderosa piedra que protege a su familia de casta elevada, no es algo que deba inspirarles el menor miedo (Ezechiel y Mukherjee, 1990). Cuando reúne a los parias en el jardín de su casa familiar, este decidido iconoclasta, para horror de su tía, coge la piedra y, cruzando el espacio prohibido que separa a los brahmanes de los intocables en el patio exterior que comparten, acerca el objeto hasta los pobres esclavos con el fin de que quede secularizado con su contacto. De pronto, en medio del patio, a la intensa luz del sol, Jagannath duda. Es justamente esta duda la que voy a utilizar como punto de partida:

Las palabras se atascaron en su garganta. Esta piedra no es nada, pero he puesto en ella mi corazón y la acerco hasta vosotros: tocadla, tocad el punto vulnerable de mi mente, es la hora de la oración vespertina, tocad, el *nandadeepa* sigue ardiendo tranquilamente. Aquellos que están en pie detrás de mí [su tía y el sacerdote] intentan detenerme mediante los numerosos lazos de la obligación. ¿A qué estáis esperando? ¿Qué os he traído? Quizá las cosas sean de este modo: esto se ha convertido en un *saligram* porque lo he ofrecido como una piedra. Si lo tocáis, también será una piedra para ellos. Aquí mi impertinencia se convierte en un *saligram*. Debido a que lo he ofrecido, debido a que lo habéis tocado y debido a que todo el mundo ha sido testigo de este acontecimiento, dejemos que esta piedra se transforme en un *saligram*, en este oscuro atardecer. Y dejemos también que el *saligram* se transforme en una piedra. (101)

Pero los parias retroceden horrorizados:

Jagannath intentaba apaciguarlos. Con su cotidiano tono de maestro, dijo: «Esto no es más que una piedra. Tocadla y lo veréis. Si no lo hacéis quedaréis necios para siempre».

No sabía qué les había pasado, pero se encontró con que todo el grupo retrocedía bruscamente. Se les veía vacilar bajo sus rostros convulsos, temerosos ante la perspectiva de quedarse y temerosos ante la perspectiva de salir corriendo. Jagannath había deseado este momento propicio y se había consumido esperándolo, el momento en que los parias habrían de tocar la imagen de Dios. Habló con la voz agarrotada por una incontenible rabia: «¡Vamos, tocadlo!».

Avanzó hacia ellos. Se retiraron aún más atrás. Una especie de monstruosa crueldad se apoderó del hombre que había en él. Los pa-

rias parecían repugnantes criaturas que reptasen sobre su propio vientre.

Jagannath se mordió el labio inferior y exclamó con voz firme y queda: «¡Pilla, tócalo! ¡Vamos, tócalo!».

Pilla [un capataz perteneciente a la casta de los intocables] parpadeó, perplejo. Jagannath se sintió exhausto y confuso. Todo lo que les había estado enseñando en los últimos días no había servido para nada. Gritó espantosamente: «¡Tócalo, tócalo, TÓCALO DE UNA VEZ!». Parecía el sonido de un animal furioso, un sonido que se abría paso desde su interior. Se había convertido él mismo en la pura violencia, no tenía conciencia de nada más. Los parias le encontraron aún más amenazante que Bhutaraya [el espíritu demoníaco del dios local]. El aire quedó desgarrado con sus gritos. «Tócalo, tócalo, tócalo.» El esfuerzo era excesivo para los parias. Se acercaron mecánicamente, tocaron apenas lo que Jagannath les tendía, y se retiraron inmediatamente.

Agotado por la violencia y la angustia, Jagannath arrojó el *saligram* a un lado. Su palpitante congoja había terminado de forma grotesca. Su tía podía ser humana incluso cuando trataba a los parias como intocables. Él, en cambio, había perdido su humanidad por un instante. Los parias se habían convertido a sus ojos en objetos sin sentido. Bajó la cabeza. No sabía cuándo se habían marchado los parias. La oscuridad ya se había adueñado del patio cuando se percató de que volvía a ser él mismo. Enfadado con su propio proceder, empezó a caminar sin rumbo. Se preguntó a sí mismo: 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 aturdido. (98-102)

La iconoclasia es una de las partes esenciales de toda crítica. ¿Pero qué es lo que pulveriza el martillo del crítico? Un ídolo. Un fetiche. ¿Qué es un fetiche*? Algo que no es nada en sí mismo, sino únicamente la pantalla en blanco sobre la que hemos proyectado, erróneamente, nuestras fantasías, nuestro trabajo, nuestras esperanzas y nuestras pasiones. No es más que una «simple piedra», tal como Jagannath trata de hacer patente, a sus propios ojos y a los de los parias. Por supuesto, la dificultad reside en explicar cómo es posible que un fetiche pueda ser simultáneamente todo (la fuente de todo poder para los creyentes), nada (un simple pedazo de madera o piedra), y un trocito de algo (de aquello que es capaz de invertir el origen de la acción y hacernos creer que, mediante la inversión, la reificación o la objetivación, el objeto resulta ser algo más que el producto de nuestras

propias manos). Y sin embargo, de algún modo, *el fetiche ve aumentar su fuerza en manos de los antifetichistas*. Cuanto más intenta uno reducirlo a la mera nada, tanta más acción emana de él. De ahí la inquietud del iconoclasta bien intencionado: «Esto se ha convertido en un *saligram* porque lo he ofrecido como si fuera una simple piedra».

¿Qué es lo que ha quebrado el valiente iconoclasta? Sostengo que lo destruido no es el fetiche, sino que, en vez de eso, lo desarticulado es *un modo de argumentar y de actuar que solía ser condición de posibilidad de la acción y la argumentación*, un modo que ahora pretendo recuperar («cuando lo tocaron, todos perdimos nuestra humanidad –tanto ellos como yo–, ¿no es eso? Y morimos.»). Este es el aspecto más doloroso del antifetichismo: siempre es una *acusación*. Algunas personas, o algunos pueblos, quedan expuestos a la acusación de haberse dejado engañar –o, peor aún, de haber permitido que se manipulara cínicamente a los ingenuos creyentes– por alguien que tiene garantías de poder escapar a esa ilusión y quiere liberar también a otros, sacándoles, bien de una cándida creencia, bien de un comportamiento propio de manipuladores. Sin embargo, si el antifetichismo es claramente una *acusación*, no es desde luego ninguna *descripción* de lo que en realidad les sucede a quienes creen o a quienes son víctimas de la manipulación.

De hecho, como la iniciativa de Jagannath ilustra de tan hermosa manera, es el pensador crítico el que *inventa* la noción de creencia y la de manipulación, *proyectando* esa noción sobre un estado de cosas en el que el fetiche desempeña un papel completamente diferente. Jamás la tía o el sacerdote consideraron que el *saligram* fuera algo más que una simple piedra. Nunca. Al convertirlo en el poderoso objeto que los parias deben tocar, Jagannath no consigue sino transubstanciar la piedra en algo monstruoso –y transmutarse él mismo en un dios cruel («aún más amenazante que Bhutaraya»)– y que los parias queden metamorfoseados en «criaturas que reptan» y en meras «cosas». Al contrario de lo que los críticos imaginan siempre, lo que a los ojos de los «nativos» resulta horrible en la iniciativa iconoclasta no es el gesto que amenaza con dar al traste con sus ídolos, sino la extravagante creencia que el iconoclasta les *imputa*. ¿Cómo ha podido rebajarse el iconoclasta hasta el punto de creer que nosotros, los nativos, somos capaces de albergar creencias tan ingenuas, o de prestarnos a tan cínicas manipulaciones, o aún de engañarnos tan estúpidamente? ¿Acaso somos animales? ¿Acaso somos mons-

truos? ¿Somos acaso simples cosas? Este es el origen de su vergüenza, equivocadamente considerada por el crítico como el horror que estos ingenuos creyentes deben experimentar al enfrentarse al acto profanador que expone, o eso cree el crítico, la vacuidad de su credo.

En realidad, el martillo golpea en *ambas direcciones*, descargando su furia sobre algo distinto a lo que el iconoclasta quisiera demoler. En vez de liberar a los parias de su abyecta condición, Jagannath destruye su propia humanidad, y la de su tía, junto con la humanidad de aquellos que él creía estar liberando. En cierta forma, la humanidad *dependía* de la incólume presencia de esa «simple piedra». La iconoclasia no destroza los ídolos, destruye un modo de razonar y de comportarse que ha sido condenado al anatema por los iconoclastas. El único que proyecta sus sentimientos sobre el ídolo es él mismo, el iconoclasta con su martillo, no aquellos que, con su gesto, deberían verse libres de sus ligaduras. El único que *cree* es él, el que combate todas las creencias. ¿Por qué? Porque él (utilizo un pronombre masculino, ¡y se lo merece!) cree en la experiencia de la creencia*, una extrañísima experiencia, de hecho, una experiencia que podría no existir en parte alguna como no fuera en la mente del iconoclasta.

Como vimos en el capítulo 5, la creencia, la creencia ingenua, es el único medio que tiene el iconoclasta para entrar en contacto, en contacto violento, con los otros, exactamente igual que los epistemólogos, que no disponían de otro medio para contrastar las enfrentadas posiciones de Pasteur y Pouchet como no fuera el de afirmar que el segundo creía y que el primero sabía. Con todo, la creencia no es un estado psicológico, no es una forma de aprehender las proposiciones, sino una modalidad *polémica* de relación. Sólo cuando la estatua es golpeada por la violenta descarga del martillo del iconoclasta se convierte en un ídolo en potencia, ingenua y falsamente dotada de poderes que no posee; y la prueba es, para el crítico, que ahora yace hecha añicos y no ocurre nada. No ocurre nada excepto el indignado aturdimiento de quienes amaban la estatua, de quienes han sido expuestos a la acusación de haberse dejado engañar por su poder y que ahora permanecen ahí, de pie, «liberados» de su influencia, y sin embargo, como muestra la novela, lo que en realidad yace en ruinas en medio del profanado templo familiar, es la propia humanidad del demoledor de iconos.

Antes de haber sido hecho pedazos, el ídolo era otra cosa, no era una piedra erróneamente confundida con un espíritu ni nada

parecido. ¿Qué era entonces? ¿Es posible encontrar un significado que sea capaz de reagrupar las piezas sueltas? ¿Estamos capacitados, como lo están los arqueólogos, para reparar los daños que provoca el tiempo, el más grande de todos los iconoclastas? Al menos, podemos empezar por quitar el polvo a todos los dispersos fragmentos que aún utilizamos en nuestro lenguaje actual, demostrando con ello habernos olvidado de que una vez estuvieron unidos.

«Fetichismo» y «hecho» son palabras que comparten una misma etimología. El *hecho* es aquello que resulta a un tiempo fabricado y no fabricado, como expuse en el capítulo 4. Pero también *fetichismo* es algo a un tiempo fabricado y no fabricado.¹ No hay ningún secreto en esta etimología conjunta. Todo el mundo la emplea constante, explícita y obsesivamente: los científicos en su práctica de laboratorio y los adeptos a los diversos cultos fetichistas en sus rituales (Aquino y Barros, 1994). Sin embargo, usamos estas palabras *después* de que el martillo las haya partido en dos: el fetichismo se ha convertido en una simple piedra vacía sobre la cual se proyecta erróneamente un significado; el hecho se ha convertido en una certeza absoluta que puede utilizarse como un martillo para deshacer todos los espejismos de la creencia.

Intentemos ahora encolar los dos símbolos rotos y reconstituir de nuevo el todo con el fin de recuperar al menos los cuatro cuadrantes de nuestro nuevo repertorio (véanse las figuras 9.1 y 9.2). Como ya vimos en el capítulo 4, la circunstancia de que el hecho pueda utilizarse como un sólido martillo es también algo fabricado, en el laboratorio, a través de una larga y compleja negociación. ¿Podemos decir que la adición de su segunda mitad, de su historia oculta, de su paso por el laboratorio, sea algo que debilita al hecho? Sí, porque ha dejado de ser sólido y compacto como un martillo (parte inferior izquierda de la figura 9.1). No, porque ahora se ha vuelto, por así decirlo, filiforme, más frágil, más complejo, densamente vascularizado (véase el capítulo 3) y plenamente capaz de generar la referencia circulante, la precisión y la realidad (mitad izquierda de la figura 9.2). Aún puede utilizarse, pero *no* por un iconoclasta y *no* para hacer añicos una

1. Uno de los inventores de la palabra «fetichismo» prefiere vincularlo a otra etimología: la de *fatum, fanum, fari* (De Brosses, 1760, pág. 15), pero todos los diccionarios lo relacionan con el participio pasado del verbo portugués que equivale a «fabricar». Para la historia conceptual del término, véase Pietz, 1993; Iacono, 1992; y la fascinante investigación de antropología comparada realizada por Schaffer (1997).

creencia. Se requiere una mano un tanto más sutil para asir este cuasi-objeto, y, con él, es preciso poner también en marcha un programa de acción un tanto diferente.

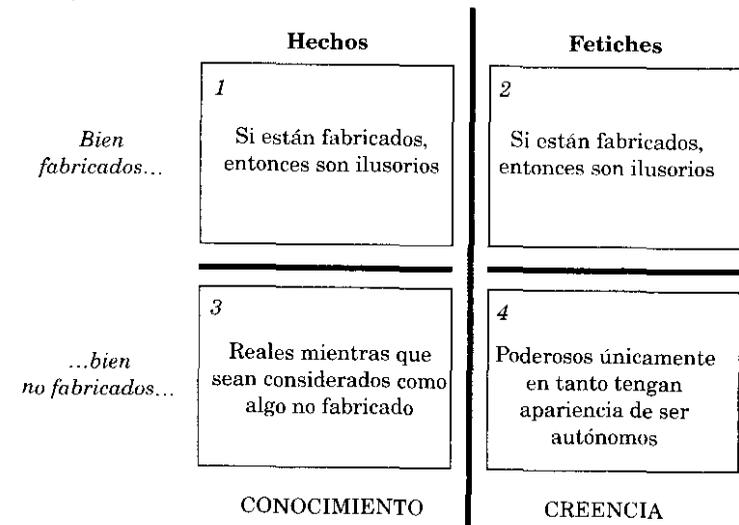


Figura 9.1: En la división canónica que separa los hechos de los fetiches, cada una de las dos funciones separadas (el conocimiento y la creencia) pueden ponerse de manifiesto mediante la pregunta: ¿Es algo fabricado o algo real? La pregunta implica que la fabricación y la autonomía son contradictorias.

¿Pero qué pasa con la otra pieza? ¿Qué ocurre con el fetichismo? Se dice con toda claridad que ha sido fabricado, compuesto, inventado, concebido. Ninguno de sus adoradores parece necesitar creer en la creencia a la hora de dar una explicación de su eficacia. Todo el mundo está deseando exponer en voz alta y con toda franqueza cómo fue hecho. ¿Podemos decir que el reconocimiento de dicha fabricación debilita de algún modo la afirmación de que el fetichismo actúa independientemente? Sí, porque ha dejado de ser un irresistible fenómeno de ventriloquia, una inversión, una reificación, un eco, en la que el fabricante es seducido, llamado a engaño, por lo que acaba de crear (parte inferior derecha de la figura 9.1). No, porque ha dejado de poder considerarse como una

creencia ingenua, como una mera retroproyección de la labor humana sobre un objeto que en sí mismo no es nada. Ya no es algo quebradizo y frágil como una creencia que espera el martillo del iconoclasta. Ahora es algo más robusto, mucho más reflexivo, algo ricamente ataviado y adornado que se desenvuelve en el seno de la práctica colectiva, algo de estructura reticular, como reticular es la disposición de los vasos sanguíneos (mitad derecha de la figura 9.2). La realidad, no la creencia, es lo que queda enmarañado entre sus filamentos. Si el golpe del martillo amenaza con destruirlo, volverá a sobresalir, rebotado, de esta blanda y sin embargo elástica red.

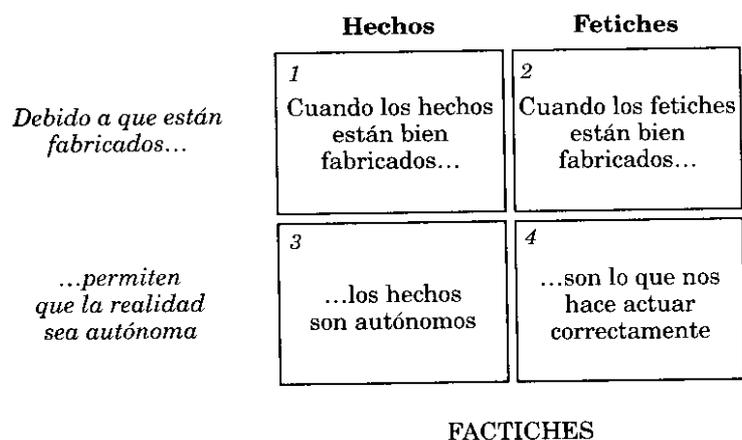


Figura 9.2: Una vez que la fabricación se considera como la causa de la autonomía y de la realidad, tanto en el caso de los hechos como en el de los fetiches, la división vertical entre el conocimiento y la creencia que aparecía en la figura 9.1 desaparece y se ve reemplazada por una nueva pregunta transversal: ¿Cómo podemos explicarnos una fabricación tan buena como para hacer posible la autonomía del fetiche?

Si añadimos a los hechos la circunstancia de su fabricación en el laboratorio, y si añadimos a los fetiches la explícita y reflexiva fabricación de que son objeto por parte de quienes los fabrican, desaparecen los dos principales recursos de la crítica: tanto el martillo como el yunque se esfuman (¡Nótese que no he dicho la hoz y el martillo!). Lo que aparece en su lugar es lo que ha sido destruido por el acto de iconoclasia, algo que siempre había esta-

do ahí: aparece algo que invariablemente ha de ser tallado de nuevo y que es necesario para actuar y razonar. Eso es lo que llamo *factiche**. Podemos recomponer el factiche partiendo de la masacre de los hechos y los fetiches cuando somos capaces de recuperar explícitamente las acciones de quienes fabricaron *ambas cosas* (mitad superior de la figura 9.2). La simetría de los dos símbolos quebrados vuelve a colocarse en su lugar. Si el iconoclasta pudiera creer ingenuamente que existen creyentes lo suficientemente ingenuos para conceder un carácter espiritual a una piedra (parte inferior derecha de la figura 9.1), sería señal de que también el iconoclasta creería ingenuamente que los mismos hechos que ha empleado para hacer saltar al ídolo en pedazos podrían existir sin la ayuda de ningún tipo de agencia humana (parte inferior izquierda de la figura 9.1). Sin embargo, si en ambos casos recuperamos la agencia humana (mitad superior de la figura 9.2), la creencia que debía haberse destruido desaparece y, con ella, desaparece también el hecho destructor. Penetramos así en un mundo que nunca habíamos abandonado, excepto en sueños –los sueños de la razón–, un mundo en el que observamos por todas partes que los factiches *facilitan, permiten y hacen posibles* los razonamientos y las acciones.

La noción de factiche no pertenece a una categoría analítica que pueda añadirse a las demás mediante un discurso claro y contundente, dado que la claridad del discurso es el resultado de recurrir a la más densa oscuridad, la consecuencia de verse forzado a escoger entre el constructivismo y la realidad (los ejes vertical y horizontal de la figura 9.1), lo que nos conduce hasta el lecho procústeo en el que el acuerdo modernista quiere hacernos reposar a todos: ¿son los hechos científicos algo real o algo construido? ¿Son los fetiches creencias proyectadas sobre los ídolos o esos ídolos «realmente» actúan por su cuenta? Aunque estas preguntas son de sentido común, y parecen necesarias para producir cualquier género de claridad en el análisis, también son, en un sentido opuesto, las preguntas que opacan por completo todas las asociaciones entre los humanos y los no humanos. Si hay algo que oscurezca la función del *saligram*, es justamente el hecho de preguntar si se trata o no de una «simple» piedra, si es un objeto dotado de poder o una construcción social.

Sin embargo, si uno rehusa contestar a la pregunta «¿es esto algo real o algo construido?», entonces, podría surgir un serio problema. La respuesta agnóstica, que consiste en un simple «sin comentarios», puede confundirse fácilmente con la cínica aceptación

de la falsedad de todas las representaciones humanas. Este es el punto, como dije al final del capítulo 1, en el que los estudios de la ciencia coquetean peligrosamente con su polo opuesto, el posmodernismo. La solución que viene a traernos el factiche no consiste en *ignorar* la opción, como hacen muchos posmodernos, y decir: «Sí, por supuesto, la construcción y la realidad son una misma cosa; todo lo existente no es más que un montón de simples ilusiones, de cuentos y de apariencias engañosas. ¿Quién podría ser, en nuestros días, tan ingenuo como para atreverse a discutir semejante trivialidad?». Lo que el factiche sugiere es una aproximación por completo diferente: es justamente *el hecho de que sea algo construido* lo que hace que sea algo tan real, tan autónomo, tan independiente de nuestros propios actos. Como hemos visto una y otra vez, los vínculos no disminuyen la autonomía, la estimulan. Mientras no comprendamos que los términos «construcción» y «realidad autónoma» son *sinónimos*, seguiremos malinterpretando el factiche, considerándolo como una forma más de constructivismo social en lugar de verlo como una modificación que afecta a la totalidad de la teoría acerca de *qué significa construir*.

Otra forma de afirmar esto mismo consiste en señalar que los modernos y los posmodernos, pese a sus reiterados esfuerzos críticos, han dejado la creencia —el intocable centro de todas sus valerosas empresas— intacta. Todos creen en la creencia. Todos creen que la gente cree de forma ingenua. Hay por tanto dos formas de agnosticismo. La primera, que tan alto lugar ocupa en el ánimo de los críticos, consiste en un selectivo negarse a creer *en* el contenido de la creencia; habitualmente, se trata de la negativa a creer en Dios, aunque, de modo más general, puede consistir en negarse a creer en fetichismos y en cosas tales como el *saligram*. En tiempos más recientes, la negativa recae sobre la cultura popular y, en su caso, puede incluir el rechazo a la creencia en los propios hechos científicos. En esta definición del agnosticismo, lo que debe evitarse a toda costa es dejarse seducir por el engaño. La ingenuidad es el mayor delito. La salvación proviene siempre de los actos que revelan la labor que se esconde detrás de la *illusio* de autonomía e independencia, que vienen a ser como las cuerdas que sostienen las marionetas. Sin embargo, voy a definir el *agnosticismo* de un modo diferente, no como el resultado de dudar de los valores, los poderes, las ideas, las verdades, las distinciones o las construcciones, sino como una duda *que se aplica a la duda misma*, como dudar de la posibilidad de que la *creencia*

pueda ser, en lo más mínimo, lo que mantiene unidas todas esas formas de vida. Si acabamos con la creencia (en las creencias) podremos explorar nuevos modelos de acción y de dominio. Con todo, antes de que podamos hacerlo, aún hemos de echar una última ojeada a la crítica moderna.

Resumen de la crítica moderna

Me resulta bastante incómodo hablar como si el iconoclasta fuese el único tipo de creyente ingenuo, como si él, y sólo él, proyectase sentimientos sobre los objetos y olvidara que los hechos que fabrica en el laboratorio no son un producto salido de sus manos. ¿Cómo puede ser él el único que demuestra ingenuidad, el único repleto de mala fe y el único cegado por la falsa conciencia? ¿No estaré evidenciando aquí una falta de caridad, o peor aún, una falta de reflexividad? Es cierto que el moderno iconoclasta no cree en su doble construcción de los hechos y de los fetiches con una ingenuidad mayor que la exhibida por cualquiera de los que han creído en los propios ídolos que el iconoclasta destruía para «liberarles» de sus cadenas. Hay algo más en juego en esta obsesión, una sabiduría diferente, una sabiduría que, evidentemente, no es la del factiche pero que no obstante sigue siendo una sabiduría, por más tortuosa que pueda aparecer a nuestros ojos. Consideremos por última vez el extraordinario poder de que disfruta el moderno iconoclasta en su hábitat original, cuando actúa sin tener conciencia de sus propias motivaciones, esto es, antes de que deje de ser moderno, cuando aún posee su prístino e inmaculado exotismo; ¡observémosle en el instante mismo en el que intenta, como Jagannath, secularizar lo que le parece no ser más que una simple piedra a la que la gente sencilla ha dotado de poderes in-existentes!

¿Es posible afirmar que el crítico moderno se ve aprisionado y encadenado por su ilusoria y torpe creencia? Al contrario, la creencia de que *otros* creen es un mecanismo muy preciso que permite a los humanos un extraordinario grado de libertad. *Al suprimir dos veces la agencia humana*, hace posible, sin coste alguno, que se abra una vía expedita para la acción, despejando el camino al desintegrar toda entidad y reducirla a mera creencia y, al solidificar las opiniones y las posiciones en hechos duros. Nadie ha disfrutado jamás de semejante libertad. La libertad es justamente lo que permite y justifica los destructores golpes del iconoclasta.

Y además, ¿libertad respecto a qué? *Libertad respecto de la cautela y el cuidado*, como expondré en el apartado próximo.

Ahora somos conscientes de que el iconoclasta no está libre de los factiches, ya que no puede eludir la agencia humana que fabrica los hechos en el laboratorio. Tampoco es libre para acabar con las entidades mediante su confinamiento en estados internos propios de una mente dotada de una gran imaginación y de un «profundo» inconsciente. En este aspecto, los modernistas son como las demás personas: todo el mundo, en todas partes, necesita de los factiches a la hora de actuar y razonar. Sólo existe una única humanidad no moderna, y en este sentido, creo, en efecto, en una antropología universalista. Sin embargo, el principal artificio de que se vale la crítica moderna radica en su habilidad para utilizar simultáneamente *los dos grupos* de recursos: por un lado, el de los factiches, como hace todo el mundo, y, por otro, el de la teoría aparentemente contradictoria que separa absolutamente los hechos (que nadie ha hecho) de los fetiches (que son objetos totalmente inexistentes, simples creencias y representaciones internas), véanse las dos columnas de la figura 9.1. Esto es lo que convierte al moderno en una verdadera rareza antropológica, en esto consiste su único e incommensurable «genio», lo que permite que la antropología comparada reconozca *esta* cultura y sea capaz de distinguirla de todas las demás.

¿Cómo podemos reconocer a un moderno? Veamos rápidamente una lista de los elementos que caracterizan el perfil psicosocial del moderno.

Los modernos son iconoclastas. Poseen toda la rabia, toda la violencia y todo el poder que requieren para destruir los factiches y generar de este modo dos enemigos irreconciliables: los fetiches y los hechos.

Los modernos se ven libres, por este mismo acto de demolición, *de las cadenas* que amarran a todas las demás culturas, dado que, por un lado, y con sólo seguir los dictados de su voluntad, son capaces de expulsar de la existencia a cualesquiera entidades que supongan un estorbo para su acción, del mismo modo que pueden, por otro, incluir entre las existentes a cualquier entidad que mejore o impulse su acción (este es al menos el modo en que los modernos han solido entender las «otras culturas», como entidades que estuviesen «bloqueadas», «limitadas» o «paralizadas»).

Los modernos, protegidos por su propia iconoclasia, pueden así actuar como todo el mundo para generar, en el seno de las ais-

ladas entrañas de sus «laboratorios», tantos factiches como desen. Para ellos, ni siquiera el cielo representa un límite. Siempre es posible producir nuevos híbridos interminablemente, ya que ninguno de ellos les obligará a aceptar ninguna consecuencia. La inventiva, la originalidad y la juvenil fogosidad de los modernos prospera así sin restricción alguna. «Se trata sólo de la práctica», pueden decir, «no tiene consecuencias; la teoría se mantendrá eternamente a salvo». Los modernos se comportan como los cartagineses, que solían exclamar, mientras sacrificaban al dios Baal a sus propios hijos: «¡No son más que novillos, novillos nada más, no los hijos de nuestra sangre!» (Serres, 1987).

Muy por encima de ellos, vigilantes como diosas protectoras, las agudas distinciones entre el sujeto y el objeto, la ciencia y la política, los hechos y los fetiches, vuelven irremediabilmente invisibles los complejos y más bien extraños medios con los que se hallan entremezcladas todas estas categorías. Por encima, los sujetos y los objetos se hallan a una distancia infinita, especialmente en las teorías de la ciencia. Por debajo, los sujetos y los objetos se hallan entremezclados al máximo, especialmente en las prácticas de la ciencia. Por encima, los hechos y los valores se mantienen separados por una distancia infinita. Por debajo, se encuentran interminablemente confundidos, repartidos y aleatoriamente revueltos. Por encima, la ciencia y la política nunca se mezclan. Por debajo, están siendo continuamente reconstituídos de cabo a rabo.

Conviene resaltar la construcción que por tres veces vuelve invisibles los factiches: por encima, han desaparecido y han sido sustituidos por una diáfana y radiante teoría cuya cegadora luz se alimenta de la completa y constante distinción entre el hecho y la ficción; por debajo, los factiches están ahí —¿cómo podrían no estarlo?—, pero permanecen ocultos, invisibles, mudos, ya que sólo una silenciosa y balbuceante práctica* puede explicar lo que está estrictamente prohibido en el plano superior. Sin duda, los actores no hacen otra cosa más que hablar constantemente sobre «esto», sobre la enorme marmita que cuece en el centro mismo de todos sus proyectos, pero hablan con un lenguaje quebrado y titubeante que sólo el trabajo de campo puede restaurar y que jamás representará amenaza alguna para el antagonístico discurso que sostiene la teoría. Por último, una distinción absoluta mantiene bien separadas la parte superior del conjunto de su parte inferior. Es evidente que los modernos tienen factiches, pero su construcción es tan extraña que, a pesar de manifestar su actividad

por todas partes, y de ser una actividad perceptible a simple vista, siguen siendo invisibles e imposibles de consignar.

Sin embargo, y como es natural, los modernos son conscientes de esta reflexividad y explícitos acerca de ésta. A lo que aquí nos enfrentamos no es a un «superego» de la teoría obsesivamente dedicado a silenciar el «ello» de la práctica. Si los modernos no fueran conscientes, necesitaríamos echar mano de una nueva teoría de la conspiración, proceder a otro psicoanálisis para explicar la creencia en la creencia y para dar cuenta de la creencia de los modernos en la *illusio*, así como para negar a los modernos, y sólo a ellos, el derecho a ser como todo el mundo, es decir, el derecho a verse libres de toda creencia y a reposar en las sólidas manos de los factiches, y yo, por una vez, me vería obligado a convertirme en el iconoclasta capaz de revelar la cruda realidad de la práctica, oculta tras el velo de la teoría.

¿Cómo sabemos que los modernos son conscientes de no haber sido nunca modernos? Porque, lejos de mantener a los hechos separados de la ficción y de apartar a la teoría de esta separación de las prácticas de mediación, se limitan a ajustar, reparar y superar —de forma interminable y obsesiva— esos fragmentos dispersos. Cualquier cosa que puedan tener a mano les vale a la hora de mostrar que los sujetos y los objetos deberían reconciliarse, parchearse, superarse, ser objeto de una *Aufhebung*. La modernidad nunca cesa de reparar y de reparchar, mostrándose permanentemente desesperada por no ser capaz de conseguir el ajuste definitivo, ya que, a pesar de todas estas obras de reparación, los modernos jamás abandonan el gesto destructor que dio comienzo a todo, el gesto que creó e inauguró la modernidad. ¡Están tan desesperados que, tras haber destruido todas las demás culturas, han empezado a sentir *envidia* hacia ellas y comenzado a concebir, en nombre del exotismo, un culto museológico hacia el salvaje íntegro, completo, orgánico, sano, inmaculado, intacto y sin modernizar! De este modo, añaden al moderno una invención todavía más extraña: el premoderno*.

Ahora ya podemos trazar el perfil del tipo ideal del moderno, el perfil del crítico modélico. Como iconoclasta que es, el moderno se dedica a destrozador ídolos, todos los ídolos, siempre que puede, con bárbara violencia. Una vez destruidos los ídolos, amparándose en su propio gesto destructor y en la callada práctica que se abre ante él como una inmensa cavidad subterránea, ya puede dedicarse a placer, con todo el juvenil entusiasmo del inventor, a combinar todo tipo de híbridos sin temer ninguna de las posibles

consecuencias. No tiene miedo ni pasado, sólo un creciente número de combinaciones que probar. Pero entonces, aterrorizado por la súbita comprensión de las consecuencias —¿cómo es posible que un hecho pueda ser simplemente un hecho, sin historia, sin pasado y sin consecuencias, que sea un hecho «desnudo» en vez de un hecho «vestido»?—, pasa bruscamente de la intrépida iconoclasia y de la fogosidad juvenil a ser víctima de un paroxismo de mala conciencia y de los agobios que le provocan el sentimiento de culpabilidad: y lo que hace ahora es destruirse a sí mismo mediante interminables ceremonias de inmolación, apresurándose a buscar por todas partes los fragmentos dispersos de su destrucción creadora y tratando de juntarlos de nuevo en enormes y frágiles montones.

¡Lo más extraño de todo es que estas criaturas sin Dios y sin fetiches sean consideradas por todas las demás como seres que disfrutaban del favor de protectores terribles y de poderosos dioses! Además, el resto de las culturas son incapaces de decidir qué es lo que hace más aterradores a los modernos: ¿será el hecho de que pulvericen los ídolos y los quemén en sus autos de fe? ¿Será porque se sienten libres de innovar en sus laboratorios sin la menor preocupación por las consecuencias? ¿O será porque van por ahí dándose golpes de pecho y mesándose los cabellos, infligiéndose, en su desesperación, graves penitencias para expiar los pecados que han cometido y tratando siempre de rescatar en sus museos, sus películas, sus refugios y sus libros de autoayuda la totalidad del paraíso perdido? «Los parias le encontraron aún más amenazante que Bhutaraya», lo que significa que el adalid de la libertad posee ahora el poder de *tres* dioses en lugar del poder de uno sólo: el de la amenazadora cabeza del amo brahmán, el de la atemorizante fuerza de la modernización, y la de los poderes del dios local. Tanto si la batalla en favor de la modernización tiene éxito como si no lo tiene, parece que los que siempre llevan las de perder son los parias.

¡Así es, en efecto, los modernos son unos personajes interesantes, y bien se merecen la atención de los antropólogos comparados!

Otra teoría de la acción y la creación

Una vez que hemos logrado que, de ser un simple recurso, el repertorio moderno pase a ser un objeto de estudio, una vez que hemos retratado al iconoclasta abrumado por el sentimiento de

culpabilidad, definiéndolo como un interesante aunque muy particular tipo que pertenece a una cultura entre otras; ¿resulta ya posible imaginar un modelo para la práctica de la política que no dependa tanto del modelo de la crítica? Esta es una pregunta difícil, ya que el escenario del activismo se ha basado con tanta insistencia en la iconoclasia que da la impresión de que si acabamos con la iconoclasia quedaremos inmediatamente confinados en uno u otro de los varios modelos de política reaccionaria. Si uno no es ni moderno ni premoderno, la única alternativa que le queda ¿no es acaso la de ser antimoderno? ¿Cómo podemos multiplicar el número de modelos para la acción política? ¿Cómo podemos deshacer las definiciones vigentes, que oponen la política «reaccionaria» a la «ilustrada»? Uno de las fórmulas consiste en modificar el propio escenario de la política, como he intentado hacer en los capítulos 7 y 8. Otra de las vías, cuya andadura inicié en el capítulo 6, se centra en ofrecer una alternativa a la idea de progreso que aún utiliza el tradicional esquema de la flecha del tiempo. La posibilidad que ahora quiero esbozar nos va a exigir que reflexionemos acerca del tipo de vida que llevaríamos si volviésemos a vivir bajo la protección de los factiches, que ya no estarían atrapados entre los hechos y los fetiches. Al menos tres cosas cambiarían profundamente: la definición de la acción y del dominio; la línea divisoria entre un determinado mundo físico «ahí fuera» y un mundo mental «ahí dentro»; y las definiciones correspondientes a los conceptos de cuidado y cautela junto con las instituciones públicas que harían gala de ambas cosas.

Acción y dominio

¿Qué es lo que destruye el iconoclasta, y qué es lo que nos permiten restaurar los factiches? Una determinada teoría de la acción y el dominio. Una vez que el martillo ha descargado el golpe, desmenuzando el mundo y reduciéndolo a hechos por un lado y fetiches por otro, nada puede impedir que planteemos la doble pregunta: ¿has construido tú mismo las cosas, o son autónomas? Esta incesante, estéril y aburrida pregunta ya dejó paralizado el campo de los estudios sobre la ciencia siglos antes de que estos echasen siquiera a andar. Cuando un hecho es algo fabricado, ¿quién es el responsable de la fabricación? ¿El científico? ¿La cosa? Si contestamos «la cosa», es que somos unos obsoletos realistas. Si contestamos «el científico», entonces seremos construc-

tivistas. Si contestamos «ambos», entonces es que nos apuntamos a unos de esos trabajos de restauración conocidos con el nombre de dialéctica y que parecen ser, durante algún tiempo, capaces de poner algunos parches a la dicotomía, aunque únicamente logren ocultarla y sean los causantes de que se ahonde la úlcera que provoca, ya que la convierten en una contradicción que ha de ser resuelta y superada. Y sin embargo, hemos de decir que la respuesta adecuada es ambos, por supuesto, aunque no lo afirmemos con el aplomo, la certeza o la arrogancia que parece acompañar a las respuestas del realista o a las del relativista. De hecho, tampoco lo afirmamos con ningún tipo de sutil ambigüedad que oscile entre las posiciones del uno y del otro. Son los científicos de los laboratorios los que fabrican los hechos autónomos. La circunstancia de que nos veamos obligados a dudar entre dos versiones de tan sencillo «hacer-hacer» («*fait-faire*») prueba que hemos sido golpeados por un martillo que ha roto en dos pedazos el simple y franco factiche. El impacto causado por nuestra colisión con la inteligencia crítica nos ha vuelto estúpidos.

Las cosas cambian drásticamente, como vimos en el capítulo 4, cuando escuchamos lo que dicen los científicos en ejercicio sin añadir ni omitir nada. El científico hace el hecho, pero, como ocurre siempre que hacemos algo cuyo completo control no está en *nuestras* manos, nos vemos ligeramente *superados* por la acción: cualquier constructor lo sabe. De este modo, la paradoja del constructivismo consiste en que utiliza un vocabulario de *dominio* que ningún arquitecto, albañil, diseñador de urbes o carpintero usaría jamás. ¿Acaso nos dejamos engañar por lo que hacemos? ¿Estamos controlados, poseídos, alienados? No, no siempre, no del todo. Aquello que nos supera ligeramente resulta *también* ligeramente superado y modificado a su vez, debido a nuestra agencia, debido al *clinamen* de nuestra acción. ¿Me estaré simplemente limitando a reafirmar la dialéctica? No, no hay objeto, no hay sujeto, no hay contradicción, no hay *Aufhebung*, no hay dominio, no hay recapitulación, no hay espíritu, no hay alienación. Pero sí hay acontecimientos*. Yo nunca *actúo*; siempre me veo ligeramente sorprendido por lo que hago. Lo que actúa a través de mí también se ve sorprendido por lo que yo hago, por encontrar de pronto la oportunidad de mutar, de cambiar y de bifurcar, la oportunidad que yo mismo y mis circunstancias somos capaces de ofrecer a lo que ha sido invitado, recobrado, bienvenido (Jullien, 1995).

La acción no tiene que ver con el dominio. No se trata de un martillo y de los fragmentos que genera, se trata de bifurcaciones,

de acontecimientos, de circunstancias. Todas estas sutilezas son difíciles de restaurar una vez que el iconoclasta ha descargado su golpe, ya que los hechos y las herramientas se encuentran ahora firmemente asentados en su sitio, sugiriendo para el *homo faber* un modelo que, una vez consumada la iconoclasia, jamás podrá volver a ser desplazado ni reconsiderado. Sin embargo, como vimos en el capítulo 6, ningún agente humano ha edificado, construido ni fabricado jamás cosa alguna, ni siquiera una herramienta de piedra tallada, ni siquiera un simple cesto, ni un arco, valiéndose del repertorio de acciones inventado para el *homo faber*. El *homo faber* es la fábula del hombre, un *homo fabulosus* de cabo a rabo, una proyección retrospectiva que nos lleva hasta el fantástico pasado de las definiciones de materia, humanidad, dominio y agencia, definiciones que están fechadas, sin excepción, en el período moderno y que no aprovechan más que una cuarta parte de su repertorio, un repertorio constituido por el mundo de la materia inerte y autónoma. No podemos explicar las prácticas de los laboratorios volviendo a caer en la trampa de una definición moderna de la construcción técnica, o aún menos, usar una definición en términos de construcción social.

¿Por qué es tan difícil recuperar otras teorías de la acción? Porque poder exigir una opción entre lo que tú fabricas —en tanto que humano libre y desnudo— y lo que ahí fuera constituye un hecho, algo que nadie ha hecho, es algo de crucial importancia para el *ethos* moderno. Toda la labor del moderno se ha centrado en lograr que esos dos agentes, el humano y el objeto, sean incapaces de desempeñar ningún otro papel que no sea el de oponerse mutuamente. ¡No es de extrañar que no puedan utilizarse para nada más! Es una simple cuestión de ergonomía: no resultan adecuados para realizar ninguna otra tarea.

Sin embargo, el lenguaje cambia inmediatamente una vez que las dos mitades se juntan de nuevo. Los hechos son algo fabricado. Hacemos los hechos, es decir, realizamos una actividad consistente en «hacer hechos» («*fait-faire*»). Por supuesto, el científico no compone los hechos; ¿quién ha compuesto algo alguna vez? Esta es otra fábula, simétrica a la del *homo faber* y que en esta ocasión está vinculada con las fantasías de la mente. No niego que las personas tengan mentes; pero la mente no es un déspota creador de mundos que se dedica a componer hechos para satisfacer su fantasía. El pensamiento es algo atrapado, modificado, alterado y poseído por los no humanos, y estos, a su vez, gracias a la oportunidad que les brinda el trabajo de los científicos, alte-

ran sus trayectorias, sus destinos y sus historias. Los modernos son los únicos que creen que la única elección que hay que tomar es la de optar entre ser un agente sartriano o una cosa inerte ahí afuera, un punto de apoyo sobre el que poder vomitar. En la práctica, todo científico sabe que las cosas también tienen una historia: Newton «acontece» la gravedad, Pasteur «acontece» los microbios. «Entremezclar», «bifurcar», «acontecer», «fundirse», «negociar», «aliarse», «ser las circunstancias de»: estos son algunos de los verbos y locuciones que marcan el giro en la atención que prestamos a las cosas y que nos hacen pasar del lenguaje moderno al no moderno.

Lo que está aquí en juego es el dominio. Al hacer del mundo un producto de los pensamientos y las fantasías individuales y al hablar de la construcción como si implicase el libre juego de la fantasía, los modernos creen que están haciendo el mundo a su imagen y semejanza, tal como Dios les hizo a ellos a imagen y semejanza suya. Esta es por cierto una extraña y bastante impía descripción de Dios. ¡Como si Dios tuviera algún dominio sobre Su Creación! ¡Cómo si Él fuese omnipotente y omnisciente! Si Él tuviese todas esas perfecciones, no habría habido Creación. Tal como Whitehead propuso tan bellamente, también Dios se ve ligeramente superado por su Creación, es decir, por todo lo que al toparse con Él queda cambiado, modificado, alterado: «Todas las entidades reales comparten con Dios esta característica de la autocausación. Por esta razón, toda entidad real comparte también con Dios la característica de trascender al resto de las entidades reales, *incluyendo al propio Dios*» (Whitehead [1929], 1978, pág. 223, cursivas mías). Así es, en efecto, estamos hechos a imagen y semejanza de Dios, es decir, tampoco *nosotros* sabemos lo que estamos haciendo. Nos vemos sorprendidos por lo que hacemos incluso en el caso de que tengamos —incluso en el caso de que creamos tener— un dominio completo. Incluso un ingeniero informático que crea programas de soporte lógico se ve sorprendido por su creación tras haber escrito un par de miles de líneas de cadenas lógicas. ¿Cómo no va a sorprenderse Dios después de haber ensamblado un conjunto de instrucciones mucho mayor? ¿Quién ha tenido jamás algún dominio sobre una acción? Señálenme un solo novelista, un pintor, un arquitecto, un cocinero que no se haya visto como el propio Dios, sorprendido, superado, arrebatado por lo que ya no estaba —por lo que ya no *estaban*— haciendo.

Y no me digan que estaban «poseídos», «alienados» o «dominados» por fuerzas exteriores. Los creadores nunca dicen eso exactamente.

Dicen que lo otro se ha visto –debido las circunstancias de la acción– modificado, alterado, superado por el despliegue del acontecimiento. El control, el dominio o la recapitulación no constituyen la forma correcta de pensar en esas instancias. Ningún no moderno quiere tener que enfrentarse a ese tipo de Dios o a ese tipo de hombre. Los factiches llevan implícita una definición de Dios, de la agencia humana, de la acción y de los no humanos, completamente diferente. No existirá ningún modelo de acción política que pueda constituirse en alternativa al modelo de la crítica mientras no modifiquemos nuestra antropología de la creación, es decir, mientras no recobremos el tipo de antropología que *practicaban* los modernos incluso cuando todavía se consideraban modernos y se entretenían en sostener siempre, explícitamente y como práctica habitual, que no lo eran.

Una alternativa a las creencias

¿Es verdaderamente posible ser agnóstico en el sentido que acabo de describir? ¿Acaso no es la creencia en la creencia lo que nos permite efectuar la distinción entre un mundo «ahí fuera» y un palacio de ideas, de imaginación, de fantasía y de distorsiones «ahí dentro»? ¿Cómo podríamos sobrevivir sin establecer distinciones entre las cuestiones epistemológicas y las ontológicas? ¿En qué tipo de oscurantismo caeríamos si fuésemos incapaces de definir los agudos distinguos entre el contenido de nuestras cabezas y el mundo exterior a nuestras mentes? Y sin embargo, el precio que hemos de pagar por lograr esta apariencia de sentido común es extraordinariamente alto. Estamos tan acostumbrados a vivir bajo la influencia del antifetichismo, tan habituados a dar por suelta la existencia de un abismo entre la sabiduría de la práctica y las lecciones de la teoría, que parece como si hubiésemos olvidado por completo que la claridad analítica que tanto apreciamos debe alcanzarse al precio de una costosísima invención: la de *un mundo físico* «ahí fuera» frente a *una multitud de mundos mentales* «ahí dentro». ¿Cómo ha llegado a sucedernos esto?

Si, como nos dicta el sentido común, no existiesen los factiches, sino únicamente los fetiches, que no son más que trozos de madera y piedras mudas, ¿dónde podríamos ubicar todas esas cosas en las que creen los creyentes? No existe más solución que llevarlas hasta las *mentes* de los creyentes o alojarlas en su fecunda imaginación, o incrustarlas aún más profundamente, en un

inconsciente más bien perverso y retorcido. ¿Por qué no las dejamos donde estaban, es decir, amontonadas entre la gran multiplicidad de los no humanos? Porque ya no hay más espacio, y no es posible dar cabida a los no humanos ni a ningún tipo de multiplicidad. El mundo mismo se encuentra ya saturado por encima de su propia capacidad, debido a la otra iniciativa simultánea, la que ha transformado los factiches en hechos. Si no hay ninguna agencia humana que sea operativa –o que haya estado operando– a la hora de proceder a la fabricación de hechos, si no hay límites en los costes que se asumen en la información, las redes o el trabajo humano que se utilizan en la producción, expansión y mantenimiento de los hechos, entonces no habrá nada, absolutamente nada que pueda impedir que los hechos proliferen por todas partes, continuamente, rellenando con su presencia hasta el último rincón del mundo, y unificando al mismo tiempo la diversidad de mundos hasta integrarlos en un único mundo homogéneo. Las nociones de materia, de universo mecánico, de imagen mecánica del mundo, de mundo natural, todas ellas son la simple consecuencia de la incompatibilidad entre los dos significados de «hecho», lo que ha sido fabricado, lo que no ha sido fabricado. Sin embargo, las nociones de creencia, mente, representación interior, ilusión, todas estas son la mera consecuencia de haber partido al factiche en dos mitades, lo que ha sido fabricado, lo que no ha sido fabricado.

Es difícil determinar qué vino primero. ¿Hemos de pensar que la noción de una mente interior se inventó para que actuase como depósito de todas las entidades que se escabullen del mundo, o más bien lo que sucede es que la creencia en las creencias vacía el mundo, dejando de este modo sitio libre para que los «factoides» proliferen como los conejos en Australia? Lo que es seguro es que con la destrucción de los medios de la argumentación y la acción que permiten los factiches, y al suprimir la agencia humana como elemento interviniente en la fabricación de los hechos y en la fabricación de fetiches, lo que se consiguió fue inventar dos fabulosos depósitos, *uno para la epistemología y otro para la ontología*. Esos sujetos dotados de un interior son tan extraños como esos objetos relegados a un exterior. De hecho, la noción de un interior separado de un exterior es algo muy extraño y representa, por sí misma, una fabulosa innovación. De un solo golpe, el iconoclasta pone en marcha la más potente bomba de succión que jamás se haya diseñado. Siempre que las entidades suponen algún obstáculo para su acción, las bombea y las saca de la esfera

de lo existente, extrayéndoles al mismo tiempo todo contenido de realidad hasta conseguir que no sean sino simples creencias vacías. Siempre que exista un déficit de entidades mecánicas incontestables y concretas para conseguir que sus acciones sean juiciosas y se encuentren a salvo de toda objeción, el iconoclasta puede bombardearlas y hacerlas entrar a montones en la esfera de la existencia: así podrá haber piedras por todas partes «ahí fuera», en el único mundo existente, coordinadas con un gran número de creencias ingenuas acerca de los *saligrams*, creencias que se encuentran «ahí dentro», en el interior de la mente de los creyentes. Gracias a esta magnífica bomba, alimentada por la oposición entre la epistemología y la ontología, el iconoclasta puede vaciar el mundo de todos sus habitantes al convertirlos sin excepción en meras representaciones y llenarlo al mismo tiempo y sin cesar de todo tipo de materia mecánica.

Pero, ¿qué ocurre cuando esta bomba se estropea, cuando deja de existir una mente interior en la que ir filtrando, convenientemente etiquetada como fantasía o creencia, cualquier entidad que uno desee? ¿Qué ocurrirá cuando deje de existir un mundo exterior «ahí fuera», un mundo compuesto por causas no históricas e inhumanas? Lo primero en desaparecer sería, naturalmente, la propia diferencia entre el interior y el exterior. Esto no significa que todo esté ahora en el exterior, sino simplemente que toda esa puesta en escena que pinta un exterior y un interior ha desaparecido.

En su lugar, lo que aparece es, en primer término, como ya observamos en la Prueba A del capítulo 5, una abrumadora sucesión de entidades, divinidades, ángeles, diosas, montañas de oro, reyes calvos de Francia, personajes, controversias acerca de los hechos, proposiciones en todas las fases de existencia posible. El escenario estará tan atestado con toda esta heterogénea tropa que uno puede empezar a preocuparse y a sentir nostalgia de los buenos viejos tiempos de la edad moderna, cuando aún funcionaba la bomba y succionaba, sacándolas de la existencia, todas las creencias para, acto seguido, sustituirlas por los indudables, seguros y manifiestos objetos de la naturaleza. Afortunadamente, sin embargo, estas entidades no requieren el mismo tipo de especificaciones *ontológicas*. Evidentemente, no pueden ser clasificadas en creencias y realidades, pero sí pueden ordenarse, y con toda claridad, según los tipos de existencia que pretendan ostentar.

La piedra de Jagannath, por ejemplo, no pretende ser un espíritu al modo fetichista, y tampoco pretende ser el símbolo de un

espíritu que se proyecta sobre la piedra, como en la versión antifetichista. Tal como Jagannath comprende con toda claridad cuando fracasa en su intento de secularizar el *saligram*, es justamente esa piedra la que le hace humano a él, la que humaniza a su familia y a los intocables; esa piedra es lo que les vincula a la existencia, aquello sin lo cual morirían. Si interpretamos la piedra según la dicotomía del hecho-fetichismo, lo que observamos inmediatamente es que ésta se convierte en un espíritu, es decir, en una entidad trascendente que obedece a las *mismas* especificaciones que definen a un objeto de la naturaleza, *excepto* por el hecho de que el espíritu es invisible. Con todo, en la práctica, la piedra es un fetichismo y no necesita presentarse como espíritu para resultar invisible; en realidad nunca ha dejado de ser, incluso para la tía y para el sacerdote, una «simple piedra». Lo único que pretende ser es aquello que *protege a los humanos de la inhumanidad y la muerte*, aquello que, al ser eliminado, los convierte en monstruos, en animales, en cosas (Nathan y Stengers, 1995).

El problema es que este modo de argumentar —el modo que concede un contenido ontológico a las creencias— es contrario a toda la deontología de las ciencias sociales. «Cuando el sabio señala hacia la luna», dice el proverbio chino, «el necio no ve más que la punta de su dedo». ¡Bueno, pues resulta que nos hemos educado todos en el arte de ser necios! Esa es nuestra deontología. Eso es lo que un científico social aprende en la escuela: a burlarse de la plebe que cree ingenuamente en la luna. Cuando los actores hablan de la Virgen María, de las divinidades, de los *saligrams*, de los ovnis, de los agujeros negros, de los virus, de los genes, de la sexualidad y de otras cosas similares, *nosotros* sabemos que *no* debemos fijarnos en las cosas así designadas —¿quién podría ser tan ingenuo en nuestros días?— sino que, *en vez de eso*, debemos mirar al dedo y de ahí, siguiendo hacia el cuerpo la línea que definen los nervios que recorren el brazo, llegar hasta la mente del creyente para seguir después hacia abajo por la médula espinal hasta alcanzar las estructuras sociales, los sistemas culturales, las concreciones del discurso o los fundamentos evolutivos que hacen posibles tales creencias. El sesgo antifetichista es tan fuerte que parece imposible argumentar en su contra sin provocar los consabidos gritos de indignación: «¡Realismo! ¡Religiosidad! ¡Espiritismo! ¡Reacción!». Lo que ahora debemos hacer es imaginar una escena que represente el trauma de Jagannath, pero a la inversa: el pensador no moderno quiere volver a tocar los *contenidos* de las creencias, mientras que los críticos modernos y

posmodernos, sobrecogidos por el horror, exclaman: «¡No los toquéis!! ¡No los toquéis! ¡Anatema!». Y sin embargo nosotros, los estudiosos de la ciencia, ya los hemos tocado. ¡Y no ha ocurrido nada, excepto que los sueños del constructivismo social desaparecen! Gracias a una transfiguración diametralmente opuesta a la de Jagannath, cuando tocamos los sujetos y los objetos, lo que observamos es que se convierten súbitamente en humanos y no humanos.

Tras siglos de separación, nuestra atención se vuelve ahora hacia la punta del dedo que señala, para, de ahí, dirigirse hacia la luna. La más simple explicación para todas las actitudes de la humanidad desde los albores de su existencia debe probablemente hallarse en el hecho de que la gente quiere realmente decir lo que dice y en que, cuando designan un objeto, ese objeto es la causa de su conducta, es decir, *no* es un engaño que debe explicarse recurriendo a un estado mental. Una vez más, hemos de entender que la situación ha cambiado por completo desde el advenimiento de los estudios de la ciencia. Era posible ser antifetichista cuando los hechos podían utilizarse como armas destructivas contra las creencias. Sin embargo, si hablamos de factiches, veremos que no existen creencias (que deban respaldarse o destruirse) ni hechos (que deban usarse como un martillo). La situación se ha vuelto mucho más interesante. Ahora nos enfrentamos a muchas metafísicas prácticas distintas, a muchas ontologías prácticas diferentes.

Al volver a conceder una ontología a las entidades no humanas, ya podemos empezar a tratar el más importante asunto que se dirime en las guerras de la ciencia. La Ilustración moderna, al menos en su ideal republicano, se ha convertido, durante un cierto tiempo, en un movimiento popular. Tocó la fibra sensible que compartían todos los oprimidos del mundo. Cuando los hechos se adaptaron a nuestra existencia colectiva, se disiparon grandes nubes de engaño, opresión y manipulación. Pero después, los modelos ofrecidos por la crítica han dejado de ser populares. Esos modelos caminan ahora a contrapelo de lo que significa ser humano y creer. Los hechos han ido demasiado lejos al intentar transformar en creencias todo lo que no fuesen ellos mismos. La carga que representa tener que soportar todas esas creencias se vuelve insoportable cuando, tal como ocurre en la categoría lógica del posmodernismo, *la propia ciencia* se convierte en blanco de la misma sospecha. Resulta fácil atacar toda creencia cuando nos vemos fortificados por las certidumbres de la ciencia. Pero, ¿qué

haremos si la propia ciencia se convierte en una creencia? La única solución es la de la virtualidad posmoderna, el nadir, el cero absoluto de la política, la estética y la metafísica. Sin embargo, el motor de la virtualidad está en las cabezas posmodernas, no en los mundos que giran en torno a ellas. La virtualidad es aquello en lo que se convierte todo lo demás cuando la creencia en la creencia se ha vuelto loca. Es hora de detener el espolvoreamiento de sal, antes de que todo lo que aún nos queda se convierta en una salmuera.

¿No podríamos decir, de forma mucho más sencilla, que la gente está cansada de verse sometida a la acusación de creer en cosas inexistentes, en Alá, en los buenos y malos espíritus, en los ángeles, en María, en Gaia, en los gluones², en los retrovirus, en el *rock and roll*, en la televisión, en las leyes, etcétera? El intelectual no moderno no adopta la posición de Jagannath, que consiste en traer día tras día, para que sean secularizados, nuevos *saligrams* que luego arrojará a un lado, desalentado al descubrir que él, el promotor de la secularización, el iconoclasta, es el único que cree en ellos y que todos los demás –los parias corrientes, los científicos comunes de los laboratorios– han vivido siempre con una definición de la acción completamente diferente, siempre en manos de factiches de formas y funciones del todo distintas.

Cuidado y cautela

¿Qué es lo que hacía el factiche antes de resultar destruido por la acometida del antifetichista? Decir que era un mediador de la acción entre la construcción y la autonomía sería quedarnos cortos y además es una afirmación que descansa demasiado en la ambigüedad del término mediación*. La acción no es lo que la gente hace, sino el «hacer-hacer» («*fait-faire*»), lo alcanzado en conjunción con otros, con ocasión de un acontecimiento, y gracias a las específicas oportunidades que proporcionan las circunstancias. Esos otros no son las ideas, ni las cosas, sino las entidades no humanas, o, como las he denominado en el capítulo 4, las proposiciones*, que

2. El gluón es el nombre dado a la partícula subatómica que mantiene unidos los protones y neutrones del quark. Se los considera responsables de la inmensa energía nuclear. El quark es una entidad hipotética de la materia, más elemental aún que los protones y los neutrones. Nunca ha sido observado, pero hay evidencias indirectas que avalan su existencia. (N. del T.)

poseen sus propias características ontológicas y son quienes pueblan, en toda su compleja gradación, un mundo que no es ni el mundo mental de los psicólogos ni el mundo físico de los epistemólogos, pese a ser tan extraño como el primero y tan real como el segundo.

Lo que se les daba bien a los factiches era articular la *cautela* y la *publicidad*. Declararon públicamente que debería tenerse cuidado con la manipulación de híbridos. Cuando intentaron destruir los fetiches, lo que en realidad hicieron los iconoclastas fue demoler los factiches. Como he dicho, estos paroxismos de actividad son lo que ha conferido a los modernos el fabuloso grado de energía que demuestran, así como su inventiva y su creatividad. Ya no están sujetos por ninguna limitación, por ninguna responsabilidad. Las dos mitades rotas del factiche, clavadas sobre el umbral del templo moderno, protegen a los modernos de cuantas implicaciones morales tenga lo que hacen y así pueden entregarse por completo a las sugerencias de su inventiva, ya que no consideran estar haciendo otra cosa que sumirse en la «mera práctica». Lo que el martillo ha eliminado ha sido justamente el cuidado y la cautela.

Evidentemente, la acción sí que ha tenido consecuencias, pero estas han llegado más tarde, literalmente *después del hecho*, y han comparecido adoptando la subordinada apariencia de las consecuencias inesperadas, del impacto diferido (Beck, 1995). Los objetos modernos estaban desnudos —estética, moral y epistemológicamente—, mientras que los objetos producidos por los no modernos han sido siempre objetos vestidos, reticulares y rizomáticos. La razón por la que uno debería cuidarse siempre de los factiches es que sus consecuencias son imprevisibles, que el orden moral es frágil y que el orden social es inestable. Esto es precisamente lo que los hechos modernos nos han mostrado una y otra vez, con la excepción de que, para los modernos, las consecuencias no son más que un pensamiento que se tiene *a posteriori*. Sólo *tras* haber efectuado la ceremonia secularizadora, se da cuenta Jagannath de que nadie ha creído jamás que el *saligram* fuese otra cosa que una piedra, y de que la única inhumanidad es la que él, el librepensador, ha generado al destruir el ídolo. Cuando la tía y el sacerdote exclamaron «¡Cuidado! ¡Cuidado!» no estaban manifestando, *como él pensó*, su temor ante la posibilidad de que rompiese el tabú, declaraban su aprensión ante la posibilidad de que rompiese el factiche que permitía conservar la cautela y el cuidado a los ojos de la consideración pública (Viramma, Racine, *et al.*, 1995).

Qué extraño es darse cuenta de que los golpes que descarga el martillo del iconoclasta han errado siempre su objetivo. ¿Acaso no somos los herederos de todos los gestos iconoclastas de nuestra historia? ¿No somos herederos de Moisés y del acto que le hace derribar al Becerro de Oro (Halbertal y Margalit, 1992)? ¿No lo somos de Platón y su espantar las sombras de la Caverna en honor del más elevado de todos los ídolos, nada menos que la mismísima Idea, del *eidon*? ¿No lo somos de san Pablo y su mandar a hacer las maletas a todos los ídolos paganos? ¿O de las grandes guerras de la época bizantina que enfrentaban a los iconoclastas con los adoradores de iconos (Mondzain, 1996)? ¿O de los luteranos al adoptar su decisión de qué debía y qué no debía pintarse (Koerner, 1995)? ¿O de Galileo al hacer saltar en mil pedazos el antiguo cosmos? ¿O de los revolucionarios que se afanaban en desgarrar el Antiguo Régimen? ¿O de Marx al denunciar los engaños del fetichismo de la mercancía? ¿O de Freud al convertir al fetiche en una barrera que impide el horrible descubrimiento de lo que siempre ha ignorado? ¿O de Nietzsche, el que filosofaba con el martillo, el que pulverizó todos los ídolos o, para ser más exactos, el que los golpeaba suavemente para escuchar su hueca resonancia? Creer lo contrario, renunciar a este pedigrí, a esta prestigiosa genealogía, sería tanto como aceptar la grave acusación de habernos convertido en seres arcaicos, reaccionarios, paganos incluso. ¿Cómo podría conducir tan absurdo planteamiento a un nuevo modelo de política?

En primer lugar, el «paganismo», el carácter «arcaico» o «reaccionario», son cosas peligrosas, pero sólo cuando se utilizan como sucedáneos de la modernización. Tal como la antropología se ha encargado de enseñarnos en los últimos tiempos, no existe nada que se parezca a una arcaica cultura primitiva a la que pudiésemos regresar. Esta idea no ha pasado nunca de ser otra cosa que una exótica fantasía o un racismo reaccionario. Lo mismo puede decirse del paganismo y de la política reaccionaria, que es propiamente una invención de los modernizadores. «Reaccionario» es una palabra peligrosa e inestable (Hirschman, 1991), pero ha de entenderse simplemente como el deseo de *volver* a observar cautela y cuidado en la fabricación de los hechos y permitir que en las profundidades de los laboratorios vuelva a oírse el salúfero «¡Cuidado!», incluyendo los laboratorios de los estudiosos de la ciencia. En este sentido, hay que decir que sólo los modernos quieren arrastrarnos de nuevo a una época y a una ubicación pretéritas, y también que esta precaución no moderna parece

bastante conforme al sentido común, quizás hasta progresista, si aceptamos que el progreso significa penetrar en un futuro aún más enrevesado, como vimos en el capítulo 6.

En segundo lugar, transformarse de nuevo en moderno implica replantearse necesariamente nuestra genealogía y nuestra ascendencia ancestral. Desde el principio, la idolatría puede no haber sido más que un blanco equivocado para el monoteísmo. El combate contra los iconos puede haber sido una guerra equivocada para los emperadores bizantinos. Probablemente, la Reforma protestante escogió un blanco equivocado al combatir la piedad católica. El irracionalismo puede haber sido un blanco equivocado para la ciencia; el fetichismo de la mercancía el blanco equivocado del marxismo; la divinidad el blanco equivocado de la psiquiatría; el realismo el blanco equivocado del constructivismo social. En cada caso el error es el mismo y proviene de *la ingenua creencia en la creencia ingenua de los demás*. Los modernos siempre han tenido dificultad para comprenderse a sí mismos, debido a su iconoclasia y a la ansiedad que genera la demolición de iconos. El estudio antropológico de la iconoclasia, como parte integrante de la totalidad del modo de vida de los modernos, como su tipo psicossocial ideal, necesariamente modifica su efecto y su impacto. El cuchillo ha perdido su filo, el martillo pesa demasiado. Hemos de replantearnos los principios que animan a la voluntad iconoclasta, una voluntad que constituye nuestra virtud más venerable, ya que sus objetivos ya no son viables: nosotros ya no modernizaremos el mundo, y aquí «nosotros» designa al grupúsculo de los «no creyentes», recluidos en un extremo de la península occidental.

En tercer lugar, hemos de mencionar el elemento más importante: el hecho de dejar a un lado el martillo del iconoclasta nos permite ver que siempre hemos estado involucrados en una *cosmopolítica* (Stengers, 1996). Si la política habitual, la que conocemos cotidianamente, ha sido reducida a los valores, los intereses, las opiniones y las fuerzas sociales de los seres humanos aislados y desnudos es únicamente a consecuencia de una extraordinaria contracción del significado de la política. La gran ventaja de permitir que los hechos vuelvan a difuminarse en sus deslavazadas redes y controversias, la gran ventaja de dejar que las creencias recuperen su peso ontológico, es que la política se convierte entonces en lo que siempre había sido en términos antropológicos, es decir, se convierte en gestión, en diplomacia, en el juego de las coaliciones y en la negociación entre los agentes

humanos y los no humanos. ¿Quién o qué puede oponerse a qué o a quién? De este modo, se nos ofrece otro modelo político. Y esta vez no se trata de un modelo que se proponga lograr un suplemento de alma, o pedir a los ciudadanos que adapten sus valores a los hechos, o que nos arrastre de nuevo a cualquier forma de arcaica reunión tribal, se trata de un modelo que alberga tantas ontologías prácticas como factiches.

Por consiguiente, el papel del intelectual no consiste en sostener un martillo y deshacer las creencias con los hechos, y tampoco estriba en empuñar una hoz y cortar de raíz los hechos con las creencias (como sucede con los intentos que realizan los constructivistas sociales, más propios de una tira cómica que de un esfuerzo intelectual), sino en *ser él mismo un factiche* —y quizá también un poco chistoso—, es decir, debe centrarse en *proteger la diversidad* del estatus ontológico de la amenaza de su transformación en hechos y fetiches, en creencias y en cosas. Nadie le está pidiendo a Jagannath que se contente con el elevado rango que le confiere su casta y que se limite a preservar el *statu quo*. Pero, al mismo tiempo, nadie le está pidiendo que desenmascare las sagradas piedras familiares o que libere a los demás. En la larga historia del modelo de la crítica, hemos subestimado el significado de la libertad, una libertad que emana de contar dos veces la agencia humana: una en la fabricación de fetiches, y otra en la fabricación de hechos. Da la impresión de que nos hemos olvidado de algo por el camino. Podría ser un buen momento para volver sobre nuestros pasos. El riesgo de parecer reaccionarios puede ser menor que el de ser modernos a destiempo y equivocadamente.

La dicotomía del sujeto-objeto ha perdido su capacidad para definir nuestra humanidad, pues ya no nos permite encontrar sentido alguno a un importante adjetivo: «inhumano». ¿Qué es la inhumanidad? Fijémonos en lo extraño que era este concepto en la era moderna. Para evitar que los sujetos cayesen en la inhumanidad —es decir, en la subjetividad, las pasiones, las ilusiones, las discordias civiles, los engaños, las creencias— necesitábamos el sólido amarradero de los objetos. Pero entonces, los objetos empezaron a generar también inhumanidad, de modo que, con el fin de impedir que los objetos cayesen a su vez en la inhumanidad —es decir, para evitar que se mostrasen fríos, carentes de alma o de sentido, que fuesen ocasión para el materialismo o para el despotismo—, tuvimos que invocar los derechos de los sujetos y «la miel y la leche de la benevolencia humana». De este modo, la in-

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 aturdido».

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-