



LATOUR Y EL PRAGMATISMO: DEL UNIVERSO PLURALISTA Y LA TEORÍA CONSECUENCIALISTA DE LA VERDAD A LA ONTOLOGÍA PLANA DE LO SOCIAL

AUTORES

Elías Julián Molteni y Tomás Speziale

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de
Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Cómo citar este artículo:

Molteni, E. y Speziale, T. (2020). Latour y el pragmatismo: del universo pluralista y la teoría consecuencialista de la verdad a la ontología plana de lo social. *Revista Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 11, pp. 69-80.

Artículo

Recibido 19/11/2019

Aprobado 05/05/2020

RESUMEN

El presente artículo explora el lazo entre las teorías del conocimiento, de la verdad y del universo en el pragmatismo americano, con el objeto de estudiar qué papel cumple ese vínculo en la sociología pragmática francesa de Bruno Latour. En otros términos, partiremos aquí de la hipótesis de que las propuestas de una “simetría” entre humanos y no-humanos, de una “ontología plana de lo social”, de la “indeterminación de la prueba”, entre otras, poseen una gran afinidad con la perspectiva ontológica del multiverso o universo pluralista presente tanto en William James como en John Dewey. En una palabra, consideramos que un “pluralismo ontológico” subyace a la propuesta latourea, y que este fundamento se manifiesta en diferentes momentos de su producción. Sostendremos, así, que es dentro de estas coordenadas que puede y debe comprenderse la noción de lo social en tanto *socius* presente, de diversas maneras, en la sociología pragmática francesa.

PALABRAS CLAVE: JAMES; LATOUR; ONTOLOGÍA; PRAGMATISMO.

ABSTRACT

This article explores the link among American pragmatism's theory of knowledge, its theory of truth and its ontology, with the goal of studying which role does that relation play within the pragmatist sociology of Bruno Latour. In other words, our hypothesis will be that Latour's proposals of a “symmetry” between humans and not-humans, of a “plane ontology of the social”, of the “indetermination” of proof, among others, all present a strong affinity with the ontological perspective based on the idea of a “multiverse” or “pluralist” universe (James' perspective, but also Dewey's). We consider that an “ontological pluralism” is implied in the Latourian proposal, and that that theoretical premise manifests itself in diverse moments of his work. We will claim, therefore, that it is within these coordinates that the notion of the social as *socius* within French pragmatic sociology can and must be understood.

KEY WORDS: JAMES; LATOUR; ONTOLOGY; PRAGMATISM.

1. INTRODUCCIÓN. DEL PRAGMATISMO NORTEAMERICANO A LA SOCIOLOGÍA PRAGMÁTICA FRANCESA

“Lo heterogéneo y no lo homogéneo se encuentra en el corazón de las cosas (...) la diversidad innata de los elementos, ¿no es la única justificación posible de su alteridad?”

Tarde,
Gabriel, *¿Qué es una sociedad?*

El presente trabajo pretende dar cuenta del lazo entre la teoría del conocimiento, la teoría de la verdad, y la ontología del pragmatismo norteamericano (principalmente en William James). A partir de esto, se buscará ver qué rol juega ese vínculo en la sociología pragmática francesa de Bruno Latour. En otras palabras, intentaremos dar cuenta de cómo las propuestas latoureas de una “simetría” entre humanos y no-humanos, la idea de “una ontología plana de lo social”, la indeterminación de la prueba, etc.; heredan y se enraízan en la perspectiva ontológica del *multiverso* o *universo pluralista* de William James (y de John Dewey, aunque también, del lado francés, de Gabriel Tarde). En una palabra, sostendremos que un “pluralismo ontológico” subyace a la propuesta de Latour, y que ello se manifiesta de diversos modos. Por ejemplo, la simetría entre humanos y no-humanos, entre “aciertos” y “fracasos”; las diferentes acciones con sus diversas consecuencias; la ontología plana —que supone un no-privilegio de algún principio causal preeminente para la explicación de lo social; la “continuidad pragmática”, directamente enlazada con la tesis de que, dicho “en tardeano”, sólo a partir de entender lo heterogéneo es posible comprender lo homogéneo, es decir, que debe partirse del aparente “caos” de lo social, del conjunto “plural” de detalles de la vida cotidiana para luego poder explicar las regularidades de lo social (y que, por ende, “lo social” es una categoría a explicar y no una noción explicativa). En otras palabras, sólo empezando por la diversidad, por lo heterogéneo —por el conjunto de cosas siempre enlazadas, siempre en continuidad, en contigüidad, más nunca reducibles a una totalidad que explique sus conexiones-, es que se pueden, recién en un segundo momento lógico, explicar las regularidades, las constantes, las tendencias, las estructuras, etc.

En síntesis, se buscará rastrear la vinculación entre la teoría pluralista del universo y la teoría consecuencialista de la(s) verdad(es) como guías en el pragmatismo norteamericano, para luego así examinar qué afinidades y discontinuidades tienen esos supuestos epistemológicos y ontológicos con algunos de los puntos principales de la propuesta de Latour. Todo el tiempo, simultáneamente, haremos referencia a la sociología de Gabriel Tarde. Así, comenzaremos enfo-

cándonos en la teoría del conocimiento, analizando específicamente la teoría consecuencialista de la(s) verdad(es) que encontramos en los autores. En segunda instancia, examinaremos la ontología pluralista presente en sus propuestas (incluida la sociología tardeana). Acto seguido, estudiaremos, en la misma línea, la presencia de la idea de caos o indeterminación de(l) (los) universo(s). Por último, analizaremos de qué manera Latour, apoyándose directamente en Tarde —y en los supuestos ontológicos y epistemológicos que expon-dremos—, construye una concepción de lo social como *socius* en la cual las nociones de *red(es)* e híbridos, y el papel de la ciencia social como rastreadora de asociaciones, aparecen como centrales.

2. “REAL POR SUS EFECTOS”: LA TEORÍA CONSECUENCIALISTA DE LA VERDAD Y LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO GUÍA-INSTRUMENTO. EL CONTINUO RAZÓN-EXPERIENCIA

“Si la verdad se limita a redoblar lo real, ¿para qué sirve? Parece inútil (...) ligar el pensamiento a la existencia, ligar el pensamiento a la vida, tal es la idea fundamental del pragmatismo”.

Durkheim, Émile. *Sociología y pragmatismo*.

La cita de Durkheim señala cierta vocación del pragmatismo norteamericano de unir el pensamiento a la vida, la razón a la experiencia. Es en este sentido que la verdad debe ser pensada como instrumento, como guía que (nos) permita actuar, que tenga un valor efectivo en términos de experiencia. A fines de sintetizar cómo conciben James y Dewey la(s) verdad(es), resumiremos esta posición en cuatro características.

En primer lugar, como hemos mencionado, se trata de pensar que una idea o creencia es verdadera en tanto funciona, en el curso de la experiencia, *como guía, como instrumento para la acción*. En palabras de Dewey (1993): “(...) lo que nos guía verdaderamente es verdadero (...) La hipótesis que funciona en la práctica es la única verdadera” (p. 168). Esto implica, sin duda, una ruptura con la idea de verdad por correspondencia con la realidad. En consecuencia, si la verdad tiene que ver con la utilidad que ella supone para la acción, eso quiere decir que puede haber varias verdades, *verdades concretas y en plural*¹. Esto constituye

¹ Podemos decir que la concepción de la verdad en referencia a la práctica estará atravesada por una postura condicionante de la situación, del flujo de la experiencia, y de la imbricación con el fluido de la conciencia; si la verdad sirve en tanto guía de acción, solo se puede desarrollar en un medio, en un con-texto, en una correntada de estímulos. Así, en Dewey se ve un intento por retomar concepciones biológicas y aplicarlas al análisis de la experiencia humana; como la “vida”, la experiencia se perpetúa en relación con el medio, está en un constante *ajuste*, es una actividad incesante por adaptarse a la serie de situaciones donde

ya una segunda característica: el pragmatismo se aleja del racionalismo en tanto cree no en la existencia de una Verdad, sino en *verdades específicas, diversas*. Como señala James (2000: 170), las ideas verdaderas son aquellas que podemos verificar, asimilar, corroborar, y esta verificación sólo se da en virtud del devenir de los acontecimientos posteriores. Esto quiere decir que “la verdad acontece a una idea. Se hace verdadera. Los hechos la hacen verdadera” (James, 2000: 171). Esto ya nos lleva a la tercera y la cuarta características de la verdad para el pragmatismo: por un lado, *la verdad se produce, se constituye en el curso de la experiencia*, no está dada de antemano. Por otro lado, pero en la misma línea, *¿cómo se verifica entonces pragmáticamente una idea? ¿Cómo se sabe qué creencia se constituye en el curso de la experiencia, cómo saber qué idea o creencia es útil o sirve como guía? ¿Qué significan validar y verificar una idea si uno se considera pragmatista?* James (2000) lo responde sin vacilar: “Significan ciertas *consecuencias prácticas* de la idea verificada y validada” (p. 171, las cursivas son nuestras). La verdad, entonces, se va haciendo sobre la marcha, está siempre *en train de se faire*, y “lo real” de ese proceso dependerá de los efectos, de las consecuencias que una cierta idea o creencia tengan sobre el curso de la experiencia².

Esta concepción de la verdad conlleva varias *consecuencias* teóricas. Supone, en efecto, cierta contingencia de las verdades, una no-estabilidad³. Implica admitir, en desmedro

se encuentre. Por lo tanto, el medio actuará estimulando ciertas líneas de acción concretas, situando conocimientos, estableciendo o “corrigiendo” verdades capaces de dar “solución” a las problemáticas-en-situación, en el curso de la experiencia. Las verdades “naturales” de la experiencia son maneras adaptables de acción, coordinación de las sensaciones para obrar, organización de ese continuo de sensaciones en un medio y momento particular (Dewey, 1993: 103-123).

2 Esto nos lleva a una concepción “fabilista” de la corriente pragmática, esto es, a una puesta en práctica constante de la pretensión de verdad, sostenida por diversas formas de justificación, por una serie siempre contingente de proposiciones y conceptos que se tiene que enhebrar, enredar en un “todo” más o menos coherente —a fin de producir una “interpretación” o una “representación” de un objeto que pueda sostener la posición de un interpretante. En ese sentido, hay una “praxis de justificación” que es la antesala a la “verdad”. Esta es sustituida por “la justificación de asertividad garantizada” (Bernstein, 2013: 121). La idea de justificación como praxis continua de una comunidad de investigadores necesaria para la producción de verdad, se relaciona con la noción de *prueba* en la antropología simétrica: en ella se encierra la idea de que el actor debe demostrar las capacidades y recursos de los que dispone para sostener su posición en la situación. Esto le exige un trabajo, un esfuerzo ya que para poder ganar aliados y para que el discurso pase a ser legítimo debe dar “datos”, construir una serie de hechos que den peso a la denuncia o a un diagnóstico. Tiene un carácter dinámico porque está ligada a la posibilidad de dar entidad y valoración a diferentes elementos, intentando en todo momento ganar peso, relevancia ontológica, en tanto se construyen gráficos, informes, discursos que apelen a un sentido de lo común o a un principio de equivalencia captando, entrelazándose con más actores de la red. La visión sobre la denuncia puede verse en Boltanski (2000). Entonces, la noción de prueba denota una característica que se enlaza con la concepción pragmatista de continuidad entre acción y situación, porque la prueba siempre está enfocada o pretende ajustarse a una situación concreta. Esto permite disolver la pretensión de un análisis a futuro o a pasado para situarse en una sociología del presente, o de las condiciones donde la prueba se desarrolla (Nardacchione, 2011: 178).

3 Aceptamos la propuesta de Bernstein (2013) en sugerir la verdad como *controversial* (p. 130), es decir, que ella se produce en el transcurso de controversias,

de *Una Verdad*, que “las verdades humanas son fugitivas, temporarias, perpetuamente en vías de transformación. La verdad de hoy es el error de mañana” (Durkheim, 1967: 45). Como veremos, para James —y para nosotros— esta teoría del conocimiento parece ser indesligable de la concepción ontológica pluralista. Antes de entrar a analizar este vínculo, examinemos si esta manera de entender la verdad aparece también en Latour.

¿Encontramos estos supuestos en las investigaciones y planteos latoureanos? Mantengamos las cuatro características de la(s) verdad(es) expuesta(s) como puntos de consideración y lentes de especificación analíticos: primero, ¿aparece en Latour una idea de la verdad como guía-instrumento? Ciertamente. Por ejemplo, Latour y Woolgar (1995) rechazan el modo en que los estudios de sociología de la ciencia utilizan la distinción entre “lo social” y “lo científico o intelectual” de manera tajante, como si se tratara de dos mundos separados, representando así a la ciencia como un ámbito aparte, separado de “lo social”. En contraposición, los autores entienden la división entre ambos “mundos” o “reinos” como un recurso que los científicos mismos movilizan para caracterizar su propia labor (Latour, 2008). En una palabra, la singularidad del enfoque latoureano radica en entender esa división como un *recurso*, como una *herramienta* que los científicos *usan* activamente, en sus *prácticas* dentro del laboratorio. Pero, *¿cómo* la emplean? Esto nos lleva a lo que habíamos señalado como la tercera característica de las verdades: los científicos en el laboratorio hacen uso de esa división en el *proceso* de construcción del hecho, es decir, que el hecho científico como verdadero, fáctico, no está (pre) dado, sino que es *activamente elaborado*: “Un rasgo importante de la construcción de un hecho es el *proceso* mediante el que desaparecen los factores sociales, una vez que se establece el hecho” (Latour y Woolgar, 1995: 31). En otros términos, los hechos dentro del laboratorio deben pasar por diversos microprocesos de negociación; la construcción de la “sustancia” final, que debe *probarse como válida*, ha transitado un largo proceso que involucra, como veremos, la intervención de actantes *humanos y no-humanos* —por ejemplo, los *instrumentos de inscripción*. No obstante, esa misma *prueba* se pasa a través de “la caracterización retrospectiva [que] los reemplaza [a los microprocesos] por procesos de pensamiento lógico” (Latour y Woolgar, 1995: 51)⁴. La misma *construcción procesual del estatus fáctico* de

de redefiniciones y alianzas que se construyen en la medida en que se experimenta. La verdad no está dada de una vez y para siempre, sino que es un resultado, es la resultante de múltiples fuerzas de veridicción y justificación. Latour (1993), por su parte, plantea: “la Verdad como resultado y no la causa de la estabilización de las controversias” (p. 80).

4 Esta idea de la construcción retrospectiva de un hecho o verdad a partir de la selección y omisión de ciertos elementos del proceso es tomada de Garfinkel. La indagación de este vínculo excede las pretensiones de este trabajo. Para profundizar sobre esto, véase Garfinkel, H. (2006). *Estudios en Etnometodología*, Barcelona. Editorial Anthropos.

un elemento tiene lugar en relación a los enunciados de los artículos científicos estudiados por los autores en esa misma investigación. Se trata de ver, siguiendo esas enunciaciones, “la disminución o aumento de su estatus fáctico como resultado de varias operaciones (...) El laboratorio efectúa constantemente operaciones en enunciados (...) Cada operación puede producir un nuevo enunciado” (Latour y Woolgar, 1995: 98, 102). Los enunciados, al igual que “la sustancia”, no son verdaderos o falsos en virtud de su correspondencia con la realidad, sino que, por el contrario, su estatus fáctico es *el resultado de procesos* que se borran o modifican en la caracterización retrospectiva. Simultáneamente, cada enunciado constituye la base para la construcción de nuevos enunciados. La segunda característica de las verdades salta a las claras: en la medida en que la sustancia y el enunciado verdaderos son aquellos que pasan la prueba, que pueden retrospectivamente borrar el proceso de su propia construcción. Los científicos, en una palabra, emplean procesos metódicos para “reducir el ruido” de las máquinas que construyeron el hecho, para omitir el desorden caótico que supuso la construcción de la sustancia —sobre esto volveremos al hablar del *caos*—, no hay *Una Verdad* (única, unidireccional, masiva), sino que lo que es verdadero dependerá de cómo se resuelvan las pruebas, cuyo resultado es siempre incierto, indeterminado.

Ahora bien, la noción de *prueba* también aparece en la investigación de Latour sobre Pasteur (Latour, 1984, 2008a). Allí, no sólo se estudia la construcción del hecho dentro del laboratorio, sino también la utilización de la división entre el “adentro” y el “afuera”, y las operaciones de *traducción/desplazamiento* realizadas por Pasteur⁵. No entraremos ahora en profundidad en el estudio, pero sí indicaremos que las innovaciones realizadas por Pasteur en el laboratorio deben, en un cierto momento, “salir afuera”, al “campo” y, así, “se ponen a prueba en un nuevo conjunto de condiciones que invalidan o verifican la eficacia de esas innovaciones” (Latour, 2008a: 38). Llegamos, de este modo, a la cuarta y última característica de la verdad, es decir, a la idea *consecuencialista* de la misma: la prueba se resuelve en virtud de *la eficacia* o no de las innovaciones. Como señala Latour, tanto la enfermedad del ántrax “descubierta” por Pasteur y la eficacia de su solución, la vacuna, no son hechos *a priori* a todo proceso de “negociación”, “externos”, sino que “son *el resultado* de la existencia de instituciones estadísticas

que construyeron un instrumento, extendieron sus redes y convencieron a todos” (2008a: 39). Esto significa que incluso los intereses de los grupos “son una consecuencia y no una causa de los esfuerzos realizados por Pasteur” (2008a: 11) en su operación procesual de traducción/desplazamiento.

Es importante mencionar que la idea del rastreo de “lo real por sus efectos” está también presente en la concepción de lo social y de las ciencias sociales en *Reensamblar lo social* (Latour, 2008b). En efecto, allí lo social no es estudiado, como en la sociología clásica, entendiendo que está a la disposición del sociólogo, allí, ya-dado, sino que más bien “es visible por los *rastros* que deja (al enfrentar pruebas) cuando se está produciendo una *nueva* asociación entre elementos que en sí mismos no son “sociales” en ningún sentido” (Latour, 2008b: 11). Lo social se manifiesta a partir de *los efectos, de las consecuencias* que producen las nuevas asociaciones entre elementos no-sociales.

Pasaremos ahora al estudio de los *supuestos ontológicos* de los autores. Pero, ¿por qué es esto necesario aquí? Entendemos que son los mismos pragmatistas norteamericanos los que nos señalan este camino. Ya Dewey (1993) sostenía que el obstáculo principal para la aceptación de la idea pragmatista de la(s) verdad(es) se encontraba en una herencia —clásica— monista, que divide lo real entre la realidad Suprema del verdadero Ser, y la realidad inferior imperfecta como un falso ser, sometido al cambio, a la contingencia y a las diferencias. Sería entonces la herencia racionalista-monista la que impediría la aceptación de la nueva teoría de la verdad pragmatista. En la misma línea, James (2000) afirma que “la alternativa entre pragmatismo y el racionalismo ya no es una cuestión que atañe a la teoría del conocimiento, sino que concierne a la estructura del propio universo” (p. 206). Pasemos, por tanto, a las concepciones sobre “la estructura del propio universo”.

3. LA RECEPCIÓN LATOUREANA DE LOS SUPUESTOS ONTOLÓGICOS DE TARDE Y JAMES: ¿ES LA ONTOLOGÍA PLANA DE LO SOCIAL UNA ONTOLOGÍA PLURALISTA?

“Es explicable, a partir de ahí, que, no siendo lo real nada acabado, la verdad no sea nada inmutable”.
Durkheim, Émile. *Sociología y pragmatismo* [el subrayado es nuestro].

Se trata de estudiar ahora la teoría del universo pluralista. James sostiene que el *monismo* tiende a oponer tajantemente, por un lado, al reino de lo absolutamente real, la profundidad inmóvil, el uno místico, el fundamento de los hechos; por otro, la superficie tormentosa de los hechos, un mundo difundido y distribuido en una infinidad de particulares, un orden finito, contingente (James, 2000: 208-209). El monismo piensa que lo verdadero sólo se da bajo la *forma-To-*

⁵ La capacidad de producir una verdad tendrá, entonces, relación con la puesta en práctica de las alianzas necesarias para movilizar diferentes actores. Pasteur lo demuestra bien, en la medida que pudo enlazar a los campesinos, a sus aparatos de inscripción, a los agentes estatales, a los ganados, para construir la noción de microorganismos y aislar al ántrax. La capacidad de Pasteur radica en la resignificación, en la captación y novedosa puesta en circulación de las “demandas” e “intereses” que se pusieron en juego en una situación y en un momento concreto. De allí la emergencia de nuevas demandas e intereses —al igual que las verdades, estas nociones son algo a explicar, algo a construir, nunca dada de antemano según las características “sobre-el-papel” de los actores (Latour, 1993).

do, esto es, que cualquier hecho particular sólo adquiere su validez en relación a su inserción en el Todo. “Intimemos con el Todo”, dice el monista. Nada puede haber afuera una vez definida la forma-Todo. Para la versión pluralista del universo, por el contrario, la *forma-cada* es fundamental, en tanto en la percepción sensible todos los elementos, todos los fragmentos de la experiencia finita se superponen, de manera tal que “en última instancia nunca puede haber una forma-todo (...) que cierta parte va a quedar afuera por grande que sea la combinación y que la forma-cada es lógicamente tan aceptable y tan empíricamente probable como la forma-todo” (James, 2009: 30, 34). Para el pluralismo, nada dentro del flujo continuo de experiencias sensibles va separado, siempre algo va *con* algo más, indefectible e indisolublemente⁶. Cada instancia singular, cada parte está siempre asociada con algo más y, por ende, como decíamos, todos los elementos de la experiencia se superponen. Las diferentes partes de la realidad se relacionan unas con otras de muchas maneras, “pero nada incluye todo o domina todo. La palabra ‘y’ va enganchada detrás de cada oración. Algo siempre se escapa” (James, 2009: 200). Esto implica que ningún fragmento de lo real es absolutamente simple, pues todo elemento de la experiencia, por pequeño que sea, es “un mucho en lo pequeño pluralmente relacionado (...) [de manera tal que] El pluralismo deja a las cosas existir en la forma-cada o distributivamente. El monismo piensa que la forma-todo es la única racional” (James, 2009: 200-201). El “multiverso” o universo pluralista es así un “universo” sólo en la medida en que ninguna parte está “afuera” de la(s) relación(es) con las demás, esto es, que hay una especie de continuidad, una “inextricable fusión” (James, 2009: 202) por la cual cada parte se mantiene unida a las otras. En consecuencia, sí existe un tipo de unión (aun cuando no sea la subsunción de todas las partes a la Unidad-Totalidad monista) que James piensa bajo la forma o tipo *enlazado-continuo-contiguo-concatenado*. El universo ya no apare-

6 Dentro del continuo flujo de la experiencia, también se situará la conciencia. Según Bernstein (2013: 62), James descrea y desacredita la distinción clásica entre sujeto y objeto y, con ella, la distinción conciencia-contenido. Hay un “continuo fluido de la corriente mental” que se entrelaza, establece conexiones y transiciones dentro del fluido de la experiencia. Ahora bien, la diferencia conciencia-contenido queda en desuso o pierde relevancia teórica, ya que, entre ambas, no hay una relación de sustracción, sino de adición (Bernstein, 2013: 63). Es decir que esta diferenciación se da como el resultado, una sumatoria de operaciones. Como una verdad, la distinción contenido-conciencia y sujeto-objeto se construyen con un trabajo arduo, incesante, inagotable.

El pluralismo no niega la unidad, sino que propone no estar al servicio de cualquier unidad porque permite la diferenciación del mundo en diversas unidades; más que negar “la Unidad” nos conduce a preguntarnos de qué tipo de unidad hablamos, en cuál nos situamos, qué podemos decir desde tal o cual posición de la unidad que “habitamos” y, en fin, lo más importante, qué consecuencias prácticas tendrá tal posición en vez de otra. En ese sentido, si el pragmatismo nos conduce a la pregunta por la unidad es porque ella no es absoluta ni está determinada de una vez y para siempre: la unidad se construye, tiene su tiempo de caducidad (o al menos no es eterna), tiene sus puntos de mayor alcance e integración y sus momentos de decadencia. Aunque haya unidad en el universo pluralista, es abierta,

ce así, afirma este autor, como en el monismo, a la manera de una extraña esfinge petrificada. La primera parte de la realidad que captamos es *el flujo continuo* de nuestras relaciones. De allí que James proponga, desde el punto de vista teórico, un *empirismo radical*⁷.

Esta nueva concepción del universo permite, de tal modo, pensar el cambio, la contingencia, la diferencia infinitesimal. Para el monismo “La realidad completa y verdadera tiene que ser inmutable” (Dewey, 1993: 128) y, por consiguiente, conocer supondría omitir el fluir, el alterarse del mundo del cambio, del devenir, de la diferencia. El auténtico Ser, inmutable, no debe estar contaminado por el no-Ser. Para el pluralismo, por el contrario, “la continuidad de los matices sería imposible sin la discontinuidad de los colores” (Tarde, 2014: 26), todo empieza y termina por la diferencia, por el diferir. La diferencia infinitesimal es, tanto para Tarde como para James —como para Latour, ya lo veremos—, el costado sustancial de las cosas, la fuente, la razón de la existencia de lo finito. Si el monismo (y gran parte de la tradición sociológica clásica y contemporánea) parte de la identidad de las cosas, es porque supone “en el origen una singularidad enormemente improbable, una imposible coincidencia de seres múltiples” (Tarde, 2014: 69). Pensar, en contraste, a la diferencia como alfa y omega del universo, como comienzo y fin de la realidad, implica reconocer que cada elemento no tiene su identidad consigo mismo y, por tanto, aún lo más pequeño, lo infinitesimal tiene “su infinitesimal”. Como afirma Tarde en relación al mismo caso de Pasteur analizado por Latour, “los parásitos también tienen sus parásitos. Y así sucesivamente; ¡Aún lo infinitesimal!” (Tarde, 2014: 27). Por consiguiente, la figura de la *mónada*, tomada por Tarde (y también por Latour) de Leibniz, no supone

7 Para James se puede ser pragmático sin sostener el empirismo radical porque, en definitiva, el pragmatismo es, ante todo, pero no únicamente, un método (James, 2000). Si bien no trataremos sobre la cercanía metodológica entre el pragmatismo y Latour, tomamos en consideración el trabajo de Bonnie Sheehy (2019); para ella, la posición metodológica entre estas corrientes es sumamente cercana. Esto se debe a que Latour retoma la *deambulación* propuesta por James (o el “vuelo” en palabras de Sheehy) para dar cuenta del proceso incesante que debe tener la investigación. En ese sentido, los dos enfoques se centran en las consecuencias producidas en un campo de acción, pero mientras James y el pragmatismo consideran a la práctica (*pragma*) como su objeto predilecto, Latour, además, se enfocará en los objetos (*pragmata*), por lo que habrá que hacer un camino lento y continuo de *deambulación* para reconstruir las asociaciones que dan *forma* a los diversos entes que con-forman el mundo (Sheehy, 2019: 584). Para Sheehy, Latour desarrolla la concepción “ambulatoria del método en sí” que se encuentra subdesarrollada en James (2019: 374). Según Sheehy, James sostiene que “El pragmatismo, entendido metodológicamente, no puede descansar como lo hace la metafísica; debe ponerse a trabajar” (Sheehy, 2019: 575, la traducción es nuestra). Latour, en el mismo sentido, entiende que la práctica investigativa se enfoca en las diversas asociaciones y no en el producto final. En otras palabras, esto nos devuelve a una conceptualización clave de estas corrientes: cualquier verdad, concepto u objeto científico es precario o, en todo caso, tiene que vérselas constantemente con pruebas. Entonces, mientras James centra su atención en las consecuencias concretas derivadas de la conducta humana por sostener una creencia particular, “el pragmatismo metodológico de Latour se sintoniza con las consecuencias que se derivan de rastrear las diferencias concretas que los objetos generan para una trayectoria de acción en ciertos procedimientos experimentales” (Sheehy, 2019: 581, la traducción es nuestra).

una independencia de la misma sino al contrario: la mónada librada a su propia suerte nada puede, de allí la tendencia de las mónadas a reunirse, a asociarse. Como ya afirmamos, la forma-cada supone un tipo de unión, la concatenación; nada puede pensarse separadamente, todo forma parte del flujo de la experiencia sensible, nada queda afuera. Se trata, en esta línea y como se puede intuir, de una verdadera concepción *caótica* del universo: ese flujo de elementos concatenados, siempre superpuestos, no aparecen ya ordenados bajo un Todo coherente y racional como en el monismo. De allí la necesidad de *un ordenamiento del caos*. Somos nosotros, afirma James, los que ordenamos el caos ontológico del multiverso. Las sensaciones que tenemos a partir de ese flujo de experiencia no son en sí ni verdaderas ni falsas, no están ordenadas ni divididas de antemano; “Somos nosotros quienes, a nuestra voluntad, dividimos el flujo de la realidad sensible en cosas (...) El mundo es verdaderamente maleable (...) y el hombre engendra verdades en él” (James, 2000: 203, 205). Allí donde el monismo veía un mundo homogéneo y estable con determinados agentes del mundo, con elementos contados, el pluralismo ve cierta inestabilidad de lo homogéneo y una multiplicidad de los agentes que habitan el universo: “en todo lugar donde un científico excava descubre, bajo lo indistinto aparente, tesoros de distinciones inesperadas (...) ¡Qué prodigiosos conquistadores los gérmenes infinitesimales que consiguen someter a su imperio a una masa millones de veces superior!” (Tarde, 2014: 68, 96). Para Tarde y James, es lo heterogéneo inicial, lo infinitesimal, la diversidad inmanente a los elementos lo que permite la existencia de lo homogéneo que lo recubre y disimula⁸. Sí, en el corazón de las cosas se encuentra el flujo de concatenaciones heterogéneas entre elementos infinitesimalmente diferentes. En el corazón de las cosas hay un caos primordial, que sólo lógicamente después es “recubierto” por una ordenación, una homogeneidad, de forma tal que el caos es constitutivo del multiverso y, por ende, hay que dar cuenta de él, no omitirlo —como, lo hemos visto, hace el monismo. ¿Habrà en Latour, implícita o explícitamente, semejante caracterización del universo? Veamos.

Ya en el estudio mencionado sobre *La vida dentro del laboratorio*, encontramos algunas claves para pensar la cuestión. Si a Latour y Woolgar les interesaba allí examinar la caracterización retrospectiva del proceso mediante el cual

se construía el hecho científico, es porque efectivamente los científicos se encontraban frente a la necesidad de recurrir a procedimientos socialmente disponibles para construir sentido a partir de *controversias*, de un caos de observaciones, distintas máquinas, papeles, instrumentos; en suma, “una disposición desordenada de observaciones (...) un montón hirviente de interpretaciones alternativas” (Latour y Woolgar, 1995: 43, 46). En una palabra, la práctica científica debe pasar la prueba de la “construcción del orden a partir del caos (...) [de] Reducir el ruido de fondo” (Latour y Woolgar, 1995: 42, 46), y es efectivamente esta construcción del sentido a partir del desorden, a partir de las controversias, lo que le interesa a Latour. Con “ruido de fondo” se hace referencia, aun cuando se trate de una metáfora, al ruido de las máquinas, de los actantes no-humanos: la *ontología plana* latoureaña supone tomar en cuenta la agencia de una multiplicidad de entidades tanto humanas como no-humanas (como, por ejemplo, los “aparatos de inscripción”, que son una combinación de máquinas, piezas de aparato y técnicas). Ahora bien, a esa construcción del orden le subyace cierta indeterminación constitutiva, una determinada habilidad de la prueba; es decir que el éxito de este proceso nunca está asegurado, garantizado de antemano. La habilidad supone “la afirmación de que siempre es posible socavar cualquier forma de descripción, informe, observación, etc.” (Latour y Woolgar, 1995: 303). Al caos, en síntesis, tenemos que ordenarlo, pero pasar la prueba de ese ordenamiento nunca es algo garantizado⁹; se trata siempre de una tarea signada por una indeterminación constitutiva.

Ahora bien, ¿acaso la preocupación de Latour (2007) en *Nunca fuimos modernos* por “volver a atar el nudo gordiano” no puede leerse en clave de una ontología pluralista y de cierto “continuo”, en el sentido ya examinado, de los elementos superpuestos de lo real? En efecto, si la modernidad ha aparecido como un proceso de secularización que impone la necesidad de separar los conocimientos y el poder, la naturaleza y la cultura, etc.; reparar “el timón” a través de la noción de *traducción* o de *red* significa para el autor estudiar “el tejido sin costura de las naturalezas-culturas” (Latour, 2007: 23). ¿“Tejido sin costura” y “Naturalezas-culturas”? ¿Qué continuidad y qué plurales! La postura ontológica de Latour apunta a la afirmación de que no hay “ningún elemento que no sea a la vez real, social y narrado” (Latour, 2007: 23), pero a los modernos, a diferencia de los antropólogos tradicionales, se nos hace imposible la continuidad de los análisis de la naturaleza, el discurso, la sociedad, etc. La noción de *redes* le permite a Latour (2007) pensar la relación entre cuasi-objetos, “híbridos de naturaleza y de

⁸ También para Dewey el mundo presenta una *diversidad radical* y un *perpetuo cambio*. Si existe el movimiento incesante del medio, de la experiencia, de las verdades es porque hay una pluralidad numérica, una diversidad y una variedad en oposición. Cambiar es “hacerse otro”, alterarse, y “esto significa diversidad”; la propia identidad supone una mínima oposición. Dewey sostiene que “la diversidad supone división, y la división supone dos partes en conflicto”. Así, el mundo tiene como característica ser un mundo en discordia:

Si la unidad lo rigiese por completo, estas partes serían un total inmutable. Lo que sufre alteración tiene partes y parcialidades que, al no reconocer la regla de la unidad, se afirman a sí mismas de manera independiente y convierten la vida en un palenque de pugnas y de discordias (Dewey, 1993: 129).

⁹ Por esto la perspectiva de Latour pretende poder tratar por igual los casos exitosos y los casos que fracasan: “El ‘monismo distributivo’ que he propuesto debería ser capaz de tratar simétricamente tanto la historia del éxito como la del fracaso” (Latour, 1993: 86).

cultura” (p. 28). Las redes relacionan los distintos elementos de las naturalezas-culturas que, lejos de ser independientes, aparecen como superpuestos, desde fenómenos industriales y políticos hasta atmosféricos y biológicos. El *principio de simetría* de una antropología simétrica postularía así la agencia efectiva de actantes tanto humanos como no-humanos, poniéndole fin a la asimetría, sostenida “por los modernos”, entre ambos elementos. Para Latour (y por citar un pasaje llamativamente similar a los que hemos estudiado de Tarde y James), “Ninguna cosa es por sí misma reductible o irreductible a otra. Jamás por sí misma sino por intermedio de otra que toma su medida y se la da” (Latour, 2007: 165). Vemos así a las claras la similitud con el planteo pluralista y “continuista” del pragmatismo norteamericano¹⁰. La Antropología simétrica, a través del análisis de redes basado en el principio de simetría, permite estudiar no una naturaleza universal, ni culturas diferentes, sino *naturalezas-culturas*, en las que tanto lo humano, lo divino y lo no-humano son contruidos (de aquí que Latour abogue por un “relativismo natural”, cuestión en la cual no entraremos). Se trata, en este planteo —y volviendo nuevamente a la cuestión de lo “real por los efectos”—, de seguir los efectos no sólo de las “pequeñas causas locales”, sino también de “los mil caminos de lo local a lo global y viceversa” (Latour, 2007: 169). El *hilo de Ariadna* que le permite a Latour (2007) “atar de nuevo el hilo gordiano” es “la red de prácticas e instrumentos, documentos y traducciones” (p. 176). En una palabra, y como síntesis ilustrativa de mucho de lo dicho hasta aquí, lo que propone Latour (2007) es comprender “lo ordinario, las pequeñas causas y los grandes efectos” (p. 181), abogando así por lo que llama ya no una metafísica, sino una *infrafísica* o, si se quiere, una *trans-inmanencia* que tiene demasiados puntos de contacto con los planteos ontológicos de James y de Tarde como para pasarlos por alto.

En rigor, la vinculación del trabajo de Latour —y, específicamente, de su ontología— con la filosofía pragmatista norteamericana —sobre todo, con la filosofía de James— ha sido puesta de relieve en trabajos recientes. Por ejemplo, Hennion (2016), compañero de ruta de aquel, señala que pueden situarse sus obras al interior de un “retorno al objeto”, en la medida en que dan cuenta de una “resistencia del objeto” a la reducción sociológica clásica, sin que eso suponga su transformación en un “objeto autónomo”. Se trataba, según Hennion, de separarse de una sociología que creía en la “autonomía de lo social”, dando cuenta de las asociaciones sin disolverlas en sus codificaciones sociales,

permitiendo así separarse del “construccionismo social” al partir de la idea de traducción o mediación (Hennion, 2016: 290, 293-294)¹¹. Por otra parte, Salinas (2016) ha subrayado la forma en que la filosofía de James es fundamental para comprender la ontología propuesta por Latour, a partir de su noción de “referencia circulante”. Así, Salinas muestra cómo el trabajo de Latour puede entenderse como un “realismo pragmático”, en tanto

(...) las referencias circulantes son la expresión del movimiento de traducción del conocimiento al interior de los marcos de una única y móvil ontología relacional. Las referencias circulantes, desde un punto de vista científico, son la vía en la que podemos movilizar las *formas* necesarias para conectar lenguaje, objetos, científicos y sentido común en una única unidad ontológica (Salinas, 2016: 2, la traducción es nuestra).

Salinas advierte, recordando el conocido texto de Han Joas (1993) *Pragmatism and Social Theory*, que existen una gran cantidad de trabajos que estudian la influencia del pragmatismo norteamericano en la teoría y la investigación sociales, a pesar de su silenciamiento durante décadas debido a la hegemonía de la sociología de Parsons. No obstante, sostiene que, según su perspectiva, el pragmatismo debe verse al interior de ciertas tradiciones de investigación social empírica, esto es, que su referencia no es solo práctica, sino también ontológica (Salinas, 2016: 2-3). En la medida en que se trata, así, de pensar las implicancias ontológicas de esta herencia, nuestro trabajo va en continuidad con el de esta última investigación¹².

Por su parte, Bialakowsky et al (2017) examinan, de forma más general, de qué formas el “giro pragmático” “revitaliza” a la teoría social contemporánea. En efecto, los autores señalan la continuidad entre el primer pragmatismo y los trabajos de Archer, Honneth, Boltanski y Latour. Si bien estos autores presentan diferencias en un amplio orden de registros, este trabajo, en la misma línea que el nuestro, pretende acercarlos a fin de estudiar el retorno de la sociología contemporánea a los presupuestos del primer pragmatismo. Esta misma herencia fue también planteada por Nardacchione (2011) al estudiar la “sociología pragmática francesa” de Boltanski y Latour. Nardacchione sostiene que ambos autores se oponen a la diferencia tajante que ha establecido la sociología (y la ciencia en general) entre el conocimiento científico y el conocimiento práctico. Así, ellos elaborarían una propuesta que “desjerarquiza” a la ciencia como ámbito autónomo, a través de la relación entre política y ciencia (Latour) o la relación entre saberes abstractos y saberes locales/situados (Boltanski) (Nardacchione, 2011: 174). La simetría tiene, para Nardacchione, una consonancia estrictamente metodológica. En este mismo sentido, como vimos más arriba, Sheehy (2019) analiza la concepción ambulatoria, esto es, indeterminada, en constante cambio, en perpetua construcción, que Latour retoma de James. Por razones de espacio no profundizaremos aquí el abordaje de

¹⁰ No es casual que Latour hable incluso de “actitud monista” y “actitud dualista” en relación con estos problemas (Latour, 2007: 150-151). También esto está presente en la *etnografía sobre Aramis*, en la cual Latour (1993) plantea un monismo, pero “distributivo”, el cual, desde nuestra postura, posee un íntimo vínculo con lo que James llamaría pluralismo: “Este programa podría llamarse ‘monismo’ siempre y cuando quede claro que se trata de una forma heterogénea y distributiva de monismo” (p. 81).

la relación metodológica entre el pragmatismo y Latour; de momento nos concentraremos en las *implicancias ontológicas* (específicamente, en su *ontología social*) del trabajo de Latour y sus relaciones con el pragmatismo y con Tarde, ya que es precisamente allí donde reside la especificidad de nuestro aporte.

En efecto, sostenemos aquí que las diferentes reflexiones ontológicas del pragmatismo y de Tarde tienen importantes efectos, aun cuando aparezcan con diversas modulaciones, en la propuesta de una —nueva— ontología social latourea en *Reensamblar lo social*. Allí, desde el principio Latour aclara que “la sociedad debe concebirse como uno de los muchos elementos de conexión (...) lo social es lo que está pegado por muchos otros tipos de conectores” (Latour, 2008b: 23). En otras palabras, este ya no aparece como una cosa homogénea, sino como series sucesivas de asociaciones entre elementos heterogéneos, de manera tal que lo social, como veremos a continuación, es un modo específico de relación, de asociación entre elementos. Si la propuesta de Latour invita a una recuperación de la sensibilidad para captar tipos de ensamblados, relaciones, asociaciones entre nuevos elementos sociales y no sociales; si propone así aplanar, hacer plano el mundo social, para poder captar, hacer visible los diversos vínculos, el establecimiento de diferentes asociaciones, es porque, siguiendo a Tarde, aquel concibe a lo social como un fluido continuo que circula. Pensar una ontología plana de lo social implica multiplicar la cantidad de entidades que tienen una cierta agencia sin reducirlas, como hacía la sociología clásica, a elementos fantasiosos, ideológicos, ilusorios. Así, la simetría humano-no humano va en la dirección de “tratar a los hombres como cosas”, pero sin entender esto en el sentido clásico de “cosificación”, sino más bien al contrario: desde una concepción pluralista del universo, se trata de agregar más complejidad a la complejidad, de no reducir la *multiplicidad* de agentes que operan en el mundo, “poblando así al mundo con diferentes habitantes bien entrenados” (Latour, 2008b: 357). La topografía de lo social latourea, en este sentido, supone un posicionamiento político en tanto reivindica la eficacia de las “acciones propias” en la medida en que vivimos en “un mundo hecho de diferencias” (Latour, 2008b: 352). Como indica el autor mismo, la ciencia revela una multiplicidad de entidades en el mundo, y esto es innegable; pero también muchas veces tiende a unificar prematuramente esas multiplicidades bajo una totalidad, y este último movimiento debe ser evitado indefectiblemente¹³. En otras palabras, y poniendo a dialogar a James y a Latour,

el monismo de la sociología clásica reduce la multiplicidad de entidades a la “forma-*Todo*”, mientras que el pluralismo de esos autores no se reduce a unificar prematuramente la innumerable cantidad de diferencias, de formas-cada unidas entre sí, nunca independientes, pero siempre diferentes, aunque sea infinitesimalmente. Pasemos, para concluir nuestro trabajo, a examinar específicamente la concepción de lo social de Latour, estableciendo conexiones con algunas ideas de Tarde y los pragmatistas norteamericanos.

4. LA NUEVA CONCEPCIÓN DE LO SOCIAL A PARTIR DE LOS NUEVOS SUPUESTOS ONTOLÓGICOS. SOBRE LO SOCIAL COMO SOCIUS

“Toda cosa es una sociedad”
Tarde, Gabriel. *Monadología y Sociología*.

Para finalizar, expondremos la concepción de lo social para Latour, estableciendo algunos puntos de contacto principalmente con la propuesta de Tarde. Se trata, como sostiene aquél, de pensar a lo social como *socius*, que en latín significa un compañero, un asociado. Si lo social aparece en la sociología de las asociaciones latourea como un movimiento de reasociación y ensamblado de elementos no sociales en sí mismos es porque hereda, como mencionamos más arriba, la idea de Tarde de que lo social es un fluido circulante de creencias y deseos que se transmiten a través de imitaciones, oposiciones e invenciones (Tarde, 2012). Para Tarde todo era una sociedad en la medida en que entendía sociedad como asociarse (y si, como veíamos en relación al pluralismo ontológico, cada elemento del universo en tanto forma-cada está unido-asociado inextricablemente a otros elementos, la afirmación tardeana tiene en efecto sentido —en una palabra, no hay ningún elemento no asociado). En esta línea, la propuesta de una ontología plana de lo social habilita la posibilidad de una simetría entre los elementos de lo real que permitiría hacer visibles todas las conexiones, todas las asociaciones, todos los vínculos entre aquellos. Lo social aparece, así, como un modo de relación, como un movimiento. En esta línea, la sociología clásica, para Latour, interrumpía ese movimiento mismo de asociación y ensamblado entre elementos no-sociales en tanto establecía de antemano “explicaciones sociales”. En consecuencia, esta sociología no logró nunca mostrar de qué materia no-social estaba constituido lo social (los no-humanos son actantes fundamentales para Latour, y la “socio-logía”, en términos de *socius*, sería una ciencia del *vivir juntos ¿cómo hacemos para vivir juntos, humanos y no-humanos?*). Quien sí parece haberlo logrado es Tarde (2014), que afirmaba que “toda cosa es una sociedad (...) si un ser viviente es una sociedad, un ser puramente mecánico debe serlo también” (pp. 51, 53). Postulándose como heredera de este último autor,

¹³ No obstante, Latour (2008b) afirmará más adelante que la sociología, a diferencia de la antropología, “nunca puede contentarse con una pluralidad de metafísicas: Necesita también abordar la cuestión ontológica de la unidad de este mundo común” (p. 360). En otras palabras, la sociología debe, como hacían los científicos en el laboratorio, *ordenar el caos* luego de haber descrito la multiplicidad de conexiones.

la asociología o sociología de las asociaciones latoureana sería “la disciplina en la que los participantes se ocupan de reensamblar lo colectivo” (Latour, 2008b: 345)¹⁴. Se trata de entender lo social de manera tal de poder “explorar la multiplicidad de factores activos (...) Explorar lo posible (...) registrar la novedad de las asociaciones y ensamblarlas de un modo satisfactorio” (Latour, 2008b: 362-363).

Si bien nuestro trabajo estuvo signado por una reconstrucción en cierta manera arbitraria de determinados aspectos de las características de los autores (hemos construido, sin dudas, un orden a partir de un verdadero caos de conexiones heterogéneas entre ellos), nuestra exposición tuvo un sentido, una direccionalidad. En rigor, efectivamente hay una continuidad entre las propuestas de Tarde, de James y de Latour; y, en ese sentido, creemos que este punto de llegada (la nueva concepción de lo social), aun cuando pueda parecer que merecía un trabajo aparte, que estaba fuera de contexto, parece ser muy pertinente. ¿Por qué? Porque ya encontrábamos cierto “asociacionismo” en las teorías de la verdad y las concepciones ontológicas de James, Tarde y Dewey. ¿O acaso no parece haber algo de James en Latour, en la medida en que aquél afirmaba que “Lo que está inmediatamente dado en la instancia singular y particular es siempre *algo asociado* (...)” (James, 2009: 178, las cursivas son nuestras)? ¿No era Dewey el que sostenía explícitamente que “La sociedad es *el proceso de asociarse* de alguna manera para que las experiencias, las ideas, las emociones, los valores sean transmitidos y pasen a ser comunes” (Dewey, 1993: 211, las cursivas son nuestras)? ¿No indicaba Tarde que las mónadas libradas a sí mismas nada pueden y por eso *tienen a asociarse*; por lo tanto, que “Una sociedad es siempre, en diversos grados, *una asociación*” (Tarde, 2012: 46, las cursivas son nuestras)?

Evidentemente, la nueva sociología de las asociaciones y su ontología plana de lo social en tanto innovación teórica, en tanto novedad no ha surgido *ex nihilo*, sino que es indesligable de la asociación de Latour con, por lo menos, las “ideas, deseos y creencias” de esos tres autores.

14 Dentro de esta(s) red(es) se irán constituyendo *colectivos*, es decir, asociaciones más duraderas ya que se pudieron establecer conexiones y traducciones que significan a los actores y adquieren, así, significado para ellos. La palabra colectivo es utilizada por Latour para subrayar el trabajo continuo de recolección de asociaciones entre actores humanos y no-humanos. Por lo tanto, la metafísica dualista es reemplazada por una red de conectores y un conjunto de procedimientos (materiales, institucionales, procesuales, técnicos, etc.) para ir entrelazando poco a poco, con un arduo trabajo de “hormiga”, una “unificación potencial”, siempre disponible al desarme. El colectivo se puede definir como “mezcla de actores”, en el sentido de que estos tienen capacidad de incidir en el mundo, de provocar desplazamientos, de reordenar el conjunto de asociaciones (Ronis, 2016).

BIBLIOGRAFÍA

- Bernstein, R. (2013). *El giro pragmático*. Barcelona: Anthropos.
- Bialakowsky et al (2017). ¿Teorías sin teoría? Tras las huellas del primer pragmatismo en las perspectivas de Archer, Boltanski, Honneth y Latour. *Miriada*, V. 9 N. 13, 15-44.
- Boltanski, L. (2000). *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Dewey, J. (1993). *La reconstrucción de la filosofía*. Buenos Aires: Planeta.
- Durkheim, E. (1967). *Pragmatismo y sociología*. Buenos Aires: Editorial Schapire.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en Etnometodología*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Hennion, A. (2016). From ANT to Pragmatism: A journey with Bruno Latour at the CSI. *History*, N. 47, 289-308.
- James, W. (2000). *Pragmatismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- James, W. (2009). *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Buenos Aires: Cactus.
- Joas, H. (1993). *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: Chicago University Press.
- Latour, B. (1984). *Les microbes: guerre et paix, suivi de Irréductions*. Paris: Editions A. M. Métailié et Association Pandore.
- Latour, B. (1993). Etnografía sobre un caso de “alta tecnología”: sobre Aramis. *Política y sociedad*, V. 14, N. 15, 77-97.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature. How to bring the sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, B. (2008a [1983]). “Dadme un laboratorio y conquistaré al mundo”. Versión Castellana, Ciencia, Tecnología y Sociedad, CTS, Organización de Estados Iberoamericanos.
- Latour, B. (2008b [2005]) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Latour, B. y Woolgar, S. (1995). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Nardacchione, G. (2011). El conocimiento científico y el saber práctico en la sociología pragmática francesa. Reflexiones sobre la sociología de la ciencia de B. Latour y la sociología política de L. Boltanski. *Apuntes de investigación del CECYP*, N. 19, 171-182.
- Ronis, M. (2016). Del dualismo naturaleza-sociedad a los ensambles humanos y no humanos. *Revista Diferencias*, V. 1 N. 3, 118-140. Recuperado de <http://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/74>
- Salinas, F. J. (2016). Pragmatic realism: an ontological inquiry. *Global Discourse. An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought*, N. 6, 8-21.
- Sheehy, B. (2019) Methodologies of Travel: William James and the Ambulatory Pragmatism of Bruno Latour. *Journal of Speculative Philosophy*, V. 33 N. 4, 571-589.
- Tarde, G. (2012). *Deseos, Creencias, Sociedades*. Buenos Aires: Cactus.
- Tarde, G. (2014). *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus.

SOBRE LOS AUTORES

Elías Molteni / m95elias@gmail.com

Estudiante avanzado en Sociología (UBA). Trabajó el proyecto PICT 2676/2014 “Agentes estatales, campesinos e indígenas en la reconfiguración de estatalidades y modos de vida en Jujuy” dirigido por Carlos Cowan Ros y Matías Berger. Integra el Grupo de Estudios Políticas Sociales y Emociones (GESPE-CIES), en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Fue becario de movilidad UBAINTE en la Universidad Nacional Autónoma de México (2019).

Tomás Speziale / tomasspeziale@gmail.com

Maestrando en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (FFyL-UBA) Licenciado en Sociología, y estudiante avanzado en Ciencia Política (UBA). Es Ayudante de Primera de “Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo”, Carrera de Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Integra el Grupo de Estudios sobre Problemas Sociales y Filosóficos (GEPsyF) y el Grupo de Estudios sobre Problemas y Conceptos de la Teoría Sociológica (GEPyC/TS), en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Ha realizado intercambios académicos en la Universidad Autónoma de Madrid (2017), Indianapolis University-Purdue University Indiana (2018), Yale University (2019) y Universidad Nacional Autónoma de México (2019).

