

Bruno Latour y la reinterpretación contemporánea de la teología política de Carl Schmitt

Bruno Latour and the
contemporary reinterpretation of
Carl Schmitt's political theology

Eduardo Alberto León*

Flacso-ECUADOR

alberto3026@yahoo.es

ORCID: 0000-0002-0137-6291



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-

ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rdf.v57i159.360

Resumen

Este artículo analiza las contribuciones de Bruno Latour a la teoría política, al contrastarlas con las ideas de Carl Schmitt sobre lo político. Se examina la crítica de Latour a la distinción moderna entre naturaleza y sociedad, y su concepto de cosmopolítica, el cual busca incluir a los no humanos en la representación política. Se explora la noción de Latour de los actantes y su redefinición de la agencia, así como su replanteamiento del concepto de representación política. También se discute la influencia de la teología política en el pensamiento de Latour y su vínculo con la tradición que va desde Hobbes hasta Schmitt. Finalmente, se evalúa el impacto normativo del argumento de Latour y se cuestiona si su contribución es realmente una teoría política o una teología política.

PALABRAS CLAVE: teoría política, cosmopolítica, actantes, agencia, representación política, teología política.

Abstract

This research paper analyzes Bruno Latour's contributions to political theory, contrasting them with Carl Schmitt's ideas on politics. It examines Latour's critique of the modern distinction between nature and society, and his concept of cosmopolitics, which seeks to include non-humans in political representation. The article explores Latour's notion of actants and his redefinition of agency, as well as his reconsideration of the concept of political representation. It also discusses the influence of political theology on Latour's thought and its connection to the tradition from Hobbes to Schmitt. Finally, it evaluates the normative impact of Latour's argument and questions whether his contribution is truly a political theory or a political theology.

KEYWORDS: political theory, cosmopolitics, actants, agency, political representation, political theology.

Recibido 26-01-2025 / Aceptado 10-03-2025

doi: 10.48102/rdf.v57i159.360

Revista de Filosofía · año 57 · núm. 159 · julio-diciembre 2025 · ISSN: 0185-3481 (impreso) 2954-4602 (en línea) · pp. 192-222

* Licenciado en Artes Liberales por la Universidad de Ottawa, cuenta con un Associate in Philosophy por East Los Angeles College, un magíster en Filosofía y Pensamiento Social (Flacso-Ecuador), una maestría en Educación UIDE/EIG, España-Ecuador, y un doctorado en Sociología (Flacso-Ecuador). Actualmente realiza investigaciones sobre ontologías contemporáneas, filosofía de la tecnología y género. Sus líneas de trabajo abarcan la filosofía moderna, la ontología, la sociología de los sentidos, la estética, el postestructuralismo, la política y la ciencia. Ha dirigido varios proyectos de investigación sobre filosofía francesa y ha publicado más de treinta trabajos, incluyendo artículos, capítulos y libros, enfocados en pensadores como Deleuze, Guattari, Badiou, Spinoza y Žižek, entre otros.

Introducción

Si bien existe una vasta literatura que examina la relación entre ciencia y democracia, los teóricos políticos han tendido a pasar por alto aquellos temas que los académicos de los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad (CTS) consideran inherentemente políticos. Esta desatención obedece, en gran medida, a la influencia predominante, durante décadas recientes, de ciertas corrientes teóricas canónicas en la disciplina, tales como la teoría política francesa representada por pensadores como Badiou y Rancière, así como por exponentes de la teoría política estadounidense como Sheldon Wolin, Wendy Brown, Rawls y Chomsky. Dichas corrientes, al enfocarse principalmente en los procesos gubernamentales, electorales y de administración estatal, han adoptado una concepción restringida de lo político, limitándola a estos ámbitos.

Por otro lado, lo político se entiende como una categoría más amplia y fundamental, cuyo elemento definitorio es la distinción amigo-enemigo. Este concepto se origina en el influyente ensayo *El concepto de lo político* del jurista y filósofo alemán Carl Schmitt. Según Schmitt, la política surge cuando un grupo social se enfrenta a otro percibido como una amenaza existencial, es decir, como un enemigo.¹ Sin embargo, en la actualidad, “la política implica un compromiso con la a-modernidad y con la idea de que se pueden reunificar las diferentes ontologías que fun-

¹ Esta dinámica amigo-enemigo representa el núcleo fundamental de lo político, por encima de consideraciones sobre la buena gobernanza o la administración estatal. La controversia gira en torno a si esta visión conflictiva de la política inevitablemente lleva al enfrentamiento violento entre grupos opuestos, o si es posible canalizar las diferencias a través de mecanismos institucionales. En cualquier caso, la distinción amigo-enemigo resalta la dimensión conflictiva inherente a lo político desde esta perspectiva.

cionan en los distintos campos de la actividad humana, como las ciencias y las culturas, para proporcionar mecanismos políticos de representación que unifiquen todas estas realidades en un mundo común".²

El aporte central de Latour reside en su novedosa perspectiva sobre la relación ciencia-política, plasmada en su concepto de *cosmopolítica*, inspirado en Isabelle Stengers. De manera llamativa, gran parte de la vasta obra de Latour establece referencias, ya sea directas o a través de conceptos particulares, a la tradición del pensamiento político que se extiende desde Hobbes hasta Carl Schmitt, a pesar de basarse en ciertos aspectos de su teoría del actor-red. Los argumentos, comentarios y digresiones de Latour encajan de manera muy directa en muchas de las preocupaciones de esta tradición de teoría política y, por consiguiente, de teología política.

Esta revisión nos lleva a cuestionarnos la naturaleza de la contribución de Latour: ¿es teoría política, teología política o metafísica? Al ampliar las ideas de Latour y examinar sus vínculos con la tradición de pensamiento político de Hobbes a Schmitt, obtenemos una comprensión más profunda de su trabajo y su relevancia en el debate contemporáneo sobre la relación entre ciencia y política.

En este sentido, el presente texto busca analizar críticamente si la propuesta teórica de Bruno Latour, articulada a través de nociones como *cosmopolítica* y *negociación*, constituye efectivamente una nueva teoría política, superadora de los dualismos modernos entre naturaleza y sociedad, política y ciencia, entre otros; o si, por el contrario, sus planteamientos representan una reformulación contemporánea de antiguas interrogantes propias de la teología política tradicional, arraigada en la línea de pensamiento que va de Hobbes a Schmitt.

² Paloma García Díaz, "Los límites del principio de indeterminación radical en Latour y el giro político de su filosofía de la ciencia", *Theoria* 23, núm. 63 (2008): 321.

La naturaleza polémica de lo político y su relación con la neutralización

El concepto de lo político alude al ámbito de lo potencialmente político, es decir, las posibilidades de transformación radical del orden social y la creación de nuevas formas políticas. Es un dominio caracterizado por la apertura a posibilidades, que quizá aún no podemos imaginar plenamente. Émile Durkheim consideraba eventos como la Revolución francesa ejemplos de estado de fusión colectiva, donde todo el orden social era transformado radicalmente, incluyendo instituciones como el calendario y la religión. En estos momentos, lo político se manifiesta en el acto mismo de esa fusión transformadora. Por otro lado, Carl Schmitt enfatizaba el momento de la aclamación como un evento primordial, que constituye el dominio real de lo político a partir de lo potencialmente político. En ambos enfoques, definir lo político se vincula a la pregunta igualmente compleja de qué es una colectividad, un término recurrente en el pensamiento de Bruno Latour. Una forma más cotidiana de abordar lo político es observar las nociones de lo antipolítico y los procesos de neutralización, donde ciertos asuntos se convierten en apolíticos o despolitizados, según Schmitt.

Tanto Bruno Latour como Carl Schmitt critican los intentos de separar la ciencia y la política mediante explicaciones ideológicas. Schmitt categoriza esto como una forma de neutralización.³ Latour, por su parte, se centra en la ideología de la ciencia y su separación de consideraciones catalogadas como sociales, un tema central en su libro *Nunca fuimos*

³ El concepto de *neutralización* en la obra de Carl Schmitt se relaciona con su crítica a la idea de que la ciencia y otros principios, aparentemente neutrales, puedan separarse de consideraciones políticas y sociales. Schmitt sostiene que esta supuesta neutralidad en realidad oculta relaciones de poder y está cargada de ideología.

*modernos.*⁴ Schmitt argumenta de manera más general, pero también abarca la ciencia. Él sostiene que el término político es en sí mismo polémico, señala que la distinción entre lo político y otras esferas, como la ciencia, es en realidad una distinción polémica y cargada de ideología. Ambos autores consideran que la supuesta neutralidad de la ciencia respecto a lo político es una ficción ideológica que oculta relaciones de poder reales:

El carácter polémico domina sobre todo, incluso sobre el empleo de la misma palabra “político”; tanto si se califica al oponente de “impolítico” (en el sentido de divorciado de la realidad o alejado de lo concreto) como si, a la inversa, alguien desea descalificarlo denunciándolo de “político” para colocarse a sí mismo por sobre él autodefiniéndose como “apolítico” (en el sentido de puramente objetivo, puramente científico, puramente moral, puramente jurídico, puramente estético, puramente económico, o en virtud de alguna pureza similar).⁵

El concepto de lo político es esencialmente polémico, pues su uso permite desacreditar al oponente de dos maneras: calificándolo de impolítico, en el sentido de ajeno a la realidad, o denunciándolo como político para autoproporclamarse apolítico, es decir, objetivo, científico, moral o jurídico. El término puramente jurídico ejemplifica esta polémica. La significancia de este paralelismo se hará evidente más adelante, en relación con Latour, quien abraza y desarrolla este punto a su manera. En ambos casos, se emplea la supuesta politización o apoliticidad del contrario como arma retórica para deslegitimar y reclamar mayor neutralidad. Schmitt enfatiza que el mismo uso de político/impolítico entraña una lucha por la superioridad moral.

⁴ Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012).

⁵ Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid: Alianza, 2009), 219.

Según el análisis de Schmitt, no existe una ciencia o jurisprudencia puramente neutral y apolítica. Lo que se considera neutral es en sí una decisión política. Por lo tanto, la definición misma de qué es la ciencia o el conocimiento también implica una decisión política subyacente. El hecho fundamental no es ¿qué concepción tienen los científicos de la ciencia?, más bien, ¿cuál es la decisión política que define aquello que se considera ciencia? Desde un punto de vista jurídico o político, en el sentido schmittiano de lo potencialmente político, no podría ser de otra manera.

Esto no implica que los científicos no promuevan un concepto de ciencia “pura”. Pero esa noción de pureza científica es, en sí misma, un acto político, cuyo significado se evidencia por las decisiones políticas que busca influenciar. La supuesta neutralidad de la ciencia oculta decisiones y relaciones de poder político subyacentes, que la configuran. Según Schmitt, la distinción misma entre ciencia y política es polémica e ideológica, presupone una noción previa de lo que constituye lo político. Sin embargo, nos insta a replantearnos esta cuestión desde una perspectiva negativa: lo político se define como un espacio donde no rigen los principios neutrales del liberalismo. Al ampliar así la mirada sobre lo político, la política misma puede entenderse a partir del modelo de las relaciones interestatales, un ámbito sin restricciones ni neutralidades liberales, donde los conflictos armados puedenemerger por causas ideológicas o religiosas, y donde la discusión razonada sobre hechos y valores carece de relevancia. En el mejor de los casos, el debate es un mero medio para acumular poder y ganar posiciones. El factor determinante es la potencial hostilidad entre bandos, de modo que el Estado se ve compelido a demarcar amigos y enemigos. En este terreno, sólo la guerra o la negociación —esta última vista como una forma de pugna atenuada— adquieren visos de realidad. Esto, como vemos, tiene repercusiones en Latour, quien utiliza el término *negociación* en lugar de *persuasión* en su caracterización final de la política.

Teología política en Schmitt y Latour: Naturaleza y modernidad

La concepción de Schmitt sobre la política se interesa conscientemente no sólo por lo que varios ideólogos han definido como lo político, sino también por lo que él llama lo total. Así, para él, las distinciones y dualismos (como entre ley y política) son construcciones ideológicas dentro de un ámbito más amplio. El dominio total incluye a Dios, lo que nos lleva a considerar la teología política. Además, debemos abordar este tema porque nuestros conceptos políticos contemporáneos son esencialmente conceptos teológicos secularizados. Schmitt sostiene que el liberalismo, en sus formas dogmáticas, está arraigado en la teología. Explica que, “Naturalmente, en la teología protestante se encuentra también una doctrina supuestamente impolítica de Dios que lo presenta como lo ‘completamente Otro’, al igual que para el liberalismo político correspondiente el Estado y la política son lo ‘completamente Otro’”.⁶ El mismo argumento se aplica a la exclusión liberal de Dios de la política, a través de conceptos como la libertad de conciencia. Esta noción política tiene sus raíces en la teología. Schmitt y, posteriormente, Latour argumentaron que el protestantismo introdujo una nueva visión de la naturaleza, mientras que la visión católica no separaba al hombre de la naturaleza.

Este dualismo se basa en una concepción de la naturaleza que se ha visto transformada por la tecnología y la industria. Hoy en día, la naturaleza se percibe como el opuesto absoluto del mundo mecanicista. Sin embargo, esta dicotomía entre un mundo racionalista y mecanicista, creado por el trabajo humano, y un estado romántico y prístino de la naturaleza, difiere por completo del concepto católico romano de la naturaleza, que representa una situación “político-teológica totalmente distinta a la del laico católico”.⁷

⁶ Schmitt, *El concepto de lo político*, 11.

⁷ Carl Schmitt, *Teología política* (Madrid: Trotta, 2010), 12.

Esto es similar a la tesis central de *Nunca fuimos modernos* de Latour: la visión moderna impone una falsa distinción entre el ser humano y la naturaleza, o entre los objetos sociales y los objetos sujetos a la ciencia. Aunque Latour⁸ no identifica explícitamente esta tesis como católica, la atribuye indirectamente a las opiniones rechazadas por la Reforma. Sin embargo, alude a una visión metafísica que subyace a su argumento: la de Alfred North Whitehead.

Whitehead fue un constructivista *avant la lettre*, con una noción de los hechos científicos y en general como producto de un ensamblaje. Como afirma Latour: “la metafísica de Whitehead puede arrojar alguna luz sobre un problema difícil de la historia social de las ciencias, la historicidad de las cosas”.⁹ Detrás de esto se encontraba una metafísica general conocida como “metafísica del proceso”, pero que él mismo identificó como orgánica. La idea teológica específica detrás de la metafísica del proceso es que Dios es totalmente temporal y está esencialmente en una relación de dar y recibir con el mundo.

La visión de Whitehead contradice la doctrina católica tradicional de que sólo Dios crea. En cambio, propone que el científico u observador no está separado de la naturaleza. Según Whitehead, “Dios y el mundo introducen la nota de interpretación, encarnan la interpretación del problema, cosmológico en función de una doctrina metafísica fundamental acerca de la cualidad de la originación creadora, a saber: apetición conceptual y realización física”,¹⁰ formando parte de una relación orgánica. Whitehead continúa explicando que “esta unidad es orgánica, sistémica, abierta al ‘todo’ del universo; no es individual, aislada, cerrada.

⁸ Latour hace referencia a Isabelle Stengers, autora de obras relacionadas con Whitehead.

⁹ Bruno Latour, “¿Tienen historia los objetos? El encuentro de Pasteur y de Whitehead en un baño de ácido láctico”, *Isegoría* 12 (1995): 92. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1995.i12.242>.

¹⁰ Alfred North Whitehead, *Proceso y realidad* (Buenos Aires: Losada, 1957), 458.

Las entidades actuales están unidas al universo entero por prehensión”,¹¹ compara su filosofía orgánica con la doctrina cartesiana de los cuerpos materiales.

La concepción de Whitehead, en la cual Dios está en una relación de dar y recibir con el mundo, contrasta con los relatos calvinista y pascaliano de la salvación. En estos últimos, Dios está separado, es omnisciente, todopoderoso y “no nos debe nada”, en especial en lo que respecta a la salvación, y su voluntad es inmutable. Whitehead plantea, en cambio, una especie de respuesta católica alternativa, donde Dios existe en interacción constante con la creación.¹² Las conexiones entre estas doctrinas y las ideas de Schmitt son complicadas. Por un lado, Schmitt criticó la noción calvinista de que la conciencia es la voz de Dios, al considerarla un error fundamental de Hobbes: “A la transformación introducida por Hobbes del concepto de constitución del Estado de derecho se relaciona la transformación del concepto de ley. Ésta se hace decisión y mando en el sentido de una motivación coactiva psicológicamente calculable”.¹³ Sin embargo, las ideas de Whitehead sobre la interacción constante entre Dios y la creación estarían más alineadas con el pensamiento de Schmitt en ciertos aspectos.

Carl Schmitt deseaba que la conciencia fuera regulada por el Estado (temporal), consideraba que la libertad de conciencia condenaba al Estado. Al comentar sobre el efecto de la Reforma, Latour señala la explicación calvinista de la conciencia, “Se reinventó la espiritualidad, vale decir, el descenso del Dios omnipotente en el fuero interno sin que in-

¹¹ Whitehead, *Proceso y realidad*, 111.

¹² Guillermo Armengol, “Whitehead y la imagen de Dios desde la ciencia”, *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 63, núm. 238 S. Esp. (2007): 808. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4563>.

¹³ Carl Schmitt. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes* (Ciudad de México: Fontamara, 2008), 150.

tervenga de hecho en el externo”.¹⁴ Observa que podrían haber ocurrido diferentes consecuencias si la teología del Dios no intervencionista de la Reforma no se hubiera “mezclado” con el proyecto moderno, ya que “tanto Boyle como Hobbes van a cambiar en la misma medida. Tales metamorfosis son incomprensibles si no existen desde siempre más que dos seres, la naturaleza y la sociedad”.¹⁵ Sin embargo, juntos, la teología reformista y el proyecto moderno conducen a la modernidad, que nunca puede ser totalmente alcanzada.

La visión orgánica plantea que la relación entre la humanidad, Dios y la naturaleza es dinámica, cada elemento puede afectar a los demás de manera fundamental. Ésta es la doctrina de los actantes, que afirma que un *actor* es cualquier entidad que modifica su entorno, generando que otros dependan de ella y traduciendo su voluntad a su propio lenguaje. Los actores no son definidos por la temporalidad, sino que ellos mismos la definen, al realizar cambios en los conceptos utilizados para describir el mundo social y natural.¹⁶ Nada es inerte o eterno, cada elemento, incluido el observador, forma parte de un proceso más amplio de interacción constante.

Lo que antes se consideraba permanente, ahora se entiende como resultado de imponer una estructura de red interconectada. Callon y Latour explican: “Un actor crece al aumentar las relaciones que establece, como si las convirtiese en cajas negras”.¹⁷ En síntesis, esta perspectiva orgánica desafía la noción de elementos fijos e inmutables. Propone que todo, desde lo humano hasta lo natural, se encuentra interconectado en una red dinámica de influencias recíprocas donde nada existe aislado, sino en constante transformación mutua.

¹⁴ Latour, *Nunca fuimos modernos*, 61.

¹⁵ Latour. *Nunca fuimos modernos*, 121.

¹⁶ Michel Callon y Bruno Latour, *La vida en la red: La sociología de los actores y la teoría de redes*, 1981.

¹⁷ Callon, y Latour. *La vida en la red*, 284-285.

Latour y la redefinición de la agencia en la teoría política

A la luz de este análisis, la propuesta latouriana no logra trascender coherentemente la distinción moderna entre naturaleza y sociedad que critica. Más que una renovadora teoría de lo político, su trabajo parece constituir una rearticulación de interrogantes teológicas clásicas sobre la relación entre Dios, la humanidad y la creación, reconfiguradas en un lenguaje actual de redes y actantes. El concepto de actantes de Latour representa una idea innovadora sobre la agencia, sugiere que “los actores mismos hacen todo, incluso sus propios marcos, sus propias teorías, sus propios contextos, su propia metafísica, hasta sus propias ontologías”.¹⁸ Esta perspectiva atribuye agencia, a menudo de manera limitada, a objetos no humanos y a híbridos. Para comparar a Latour con otros teóricos políticos, resulta útil desglosar los problemas en elementos más simples. Por ejemplo, la distribución de la agencia es un tema central para Hans Kelsen, quien, a diferencia de Schmitt, niega la existencia de cualquier agencia más allá de la individual, descarta la existencia de entidades colectivas y no atribuye ninguna significancia especial a la aclamación. Kelsen sostiene que todo acto legal es llevado a cabo por un individuo humano, y redefine la noción de voluntad como una característica formal de la ley. Sostiene que el Estado no es más que un conjunto de personas individuales autorizadas para actuar conforme a la ley, siendo estas las únicas agentes legalmente relevantes.

La innovación central de Latour es su expansión de la noción de agente para incluir objetos, híbridos y cualquier entidad capaz de participar en relaciones de red. Sus primeras formulaciones se encuentran en textos

¹⁸ Bruno Latour, “For a Dialogue between Political Science and Science Studies”, *Revue française de science politique* 58, núm. 4 (2008): 212.

como “Unscrewing the big Leviathan: how actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so”.¹⁹ En este texto, Latour se dirige específicamente a la descripción de Hobbes del Estado como un “Dios mortal” y cita dicho concepto.

El texto es una discusión abierta y una crítica a la perspectiva jurídica sobre la naturaleza del poder del Estado y entidades similares de gran escala. Se centra en la cuestión de lo grande y lo pequeño, y en lo que otorga poder a un agente. La respuesta no radica en que el agente, como un Estado, sea grande en sí mismo. Estos agentes de gran envergadura están formados por otros más pequeños. El poder proviene de la capacidad de algunos agentes menores para depender de redes estables de relaciones predecibles, en particular aquellas encapsuladas, es decir, que funcionan de manera más o menos automática y no están sujetas a un escrutinio adicional, debate o negociación. Latour argumenta que el poder de los agentes de gran escala, como los Estados, no radica inherentemente en su tamaño, sino en su capacidad para movilizar y estabilizar redes de relaciones entre múltiples agentes más pequeños, incluyendo objetos y entidades no humanas. Estas redes, sobre todo aquellas que se han convertido en *cajas negras* automáticas, confieren poder a los agentes de mayor envergadura, al permitirles actuar de manera coordinada y predecible. Según Latour, “para construir el Leviatán es necesario inscribir un poco más que relaciones, alianzas y amistades. Un actor crece con la cantidad de relaciones que puede establecer, como decimos, en cajas negras. Una caja negra contiene lo que ya no necesita ser reconsiderado, aquellas cosas cuyo contenido se ha vuelto una cuestión de indiferencia”.²⁰

¹⁹ Ver. Michel Callon y Bruno Latour, “Unscrewing the big Leviathan: or how actors macrostructure reality, and how sociologists help them to do so”, en *Advances in Social Theory and Methodology*, ed. K. Knorr y A. Cicourel 277-303. (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1981). <http://www.bruno-latour.fr/node/388>. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/09-LEVIATHAN-GB.pdf>

²⁰ Callon y Latour, “Unscrewing the big Leviathan”, 284-285.

No existen “hechos macro” adicionales sobre las instituciones o el Estado, ya que no tienen agencia propia. Toda la agencia reside en las pequeñas entidades organizadas en redes. La disposición de estas redes es producto del esfuerzo por inscribir elementos en ellas, y el ejercicio del poder se enmarca en el concepto de traducción, es decir, “Por ‘traducción’ entendemos todas las negociaciones, intrigas, cálculos, actos de persuasión y violencia, gracias a los cuales un actor o fuerza asume, o hace que se le confiera, la autoridad para hablar o actuar en nombre de otro actor o fuerza”.²¹ Esto deja en claro que la construcción de redes reemplaza el tipo de acto de aclamación transformadora, discutido por Schmitt y Durkheim, que reaparece en la teoría política estadounidense convencional. En este sentido, el objetivo es reemplazar la concepción jurídica de la sociedad con una nueva descripción en términos de traducción.

La evolución de las redes implica la inclusión de nuevos agentes, una noción enfatizada por Latour, quien señala que esto resulta conveniente para los observadores, ya que implica que los actores están constantemente involucrados en la definición del “contexto social”.²² En este último, la referencia a las personas que “los muestran” se vuelve crucial. Aunque Pasteur no se dedicaba a la política en el sentido convencional de participar en elecciones y leyes,²³ resulta evidente que desempeñaba un papel político de importancia:

Tomemos el ejemplo famoso de Einstein cuando escribe al presidente Roosevelt para alertarlo sobre el peligro de controlar las reacciones nucleares. ¿Está haciendo política? No, ciertamente no en el sentido que podría interesar a un experto en el New Deal estadounidense. Pero todos estarán de acuerdo

²¹ Callon y Latour, “Unscrewing the big Leviathan”, 279.

²² Latour, “For a Dialogue between Political Science and Science Studies”, 208.

²³ Latour, “For a Dialogue between Political Science and Science Studies”.

en que está directamente involucrado en la política, ya que, a partir de ahora, los átomos y su control serán parte del arsenal militar, convirtiéndose en una de las principales preocupaciones geopolíticas, ocupando áreas enteras de la administración y preocupando a nuevos grupos militantes. El caso es claro, ya que Einstein se dirige a un presidente legítimamente elegido, siguiendo los canales más tradicionales de influencia. Por lo tanto, no hay dificultad en ampliar un poco el significado de la palabra política.²⁴

Esta cita de Latour plantea una reflexión sobre el concepto de *política* que es esencial para comprender la amplitud de esta noción, más allá de su definición tradicional. Latour argumenta que la política no se limita a las elecciones, leyes y administración gubernamental, sino que también abarca acciones con implicaciones políticas significativas, aunque no estén directamente relacionadas con procesos electorales o legislativos.

Latour demuestra cómo ciertos actos, aun cuando no se encuadren en la política tradicional, pueden desencadenar transformaciones en la organización del poder y la toma de decisiones. A través de la teoría del actor-red, plantea que la política no es exclusiva de actores institucionales, sino que surge de una red heterogénea en la cual intervienen científicos, tecnologías y procesos materiales. Desde esta perspectiva, la política no es exclusiva de quienes legislan o gobernan, sino que también emerge en los espacios donde el conocimiento y la innovación producen efectos a gran escala, alterando estructuras administrativas y movilizando nuevos actores sociales.

²⁴ Ver. Latour, “For a Dialogue between Political Science and Science Studies”, 661.

Latour y la política: más allá de la representación convencional

Al establecer la categoría de actantes y considerar a los humanos como uno más, Latour equilibra el terreno de juego e iguala a los participantes, al minimizar el contenido intencional de sus acciones. Sin embargo, éste no es un igualitarismo democrático: los moluscos bivalvos no son equivalentes a los seres humanos, mucho menos a los agentes que maximizan su agencia política al momento de la transformación colectiva autogenerada. Tanto los moluscos como las personas revisten interés como parte de una red de actantes, en lugar de como agentes o individuos con capacidad de agencia. Como veremos, esto da lugar a algunas confusiones. Su crítica a la sociología convencional y a la ciencia política radica en que se limitan a los humanos en la mesa de negociación.

“La presencia del cosmos en la cosmopolítica contrarresta la inclinación de la política hacia el dar y recibir dentro de un exclusivo club humano. A su vez, la presencia de la política en la cosmopolítica se opone a la tendencia del cosmos de limitar las entidades relevantes. El cosmos evita el cierre prematuro de la política, y la política evita el cierre prematuro del cosmos”.²⁵ Este concepto recuerda, si no se deriva directamente, la noción de Carl Schmitt: es un reemplazo y una radicalización de la idea schmittiana de lo político total, que también respondía al concepto “liberal” limitado de lo político, definido por neutralizaciones artificiales.

Sin embargo, surge un enigma sobre negociar. Como lo expresa Bruno Latour, el concepto de negociación implica que no existe una división preestablecida entre humanos y no humanos, sujetos y objetos. Sugiere que la cosmopolítica implica una negociación constante entre lo humano (la política) y lo no humano (el cosmos), evitando que ambos se

²⁵ Bruno Latour, “Whose Cosmos, Which Cosmopolitics?: Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck”, *Common Knowledge* 10, núm. 3 (2004): 454.. <https://doi.org/10.1215/0961754X-10-3-450>.

cierren prematuramente sobre sí mismos. Según expresa, “el cosmos va a significar algo, debe abarcar, literalmente, todo, incluyendo todas las vastas cantidades de entidades no humanas que hacen que los humanos actúen”.²⁶ El cosmos impide que la política se limite a un club humano exclusivo, mientras que la política impide que el cosmos excluya entidades relevantes. Ambos se mantienen abiertos y en constante redefinición, a través de esta negociación mutua. Todos los actores, tanto humanos como no humanos, participan en un proceso de negociación y redefinición de sus roles e identidades. Esta visión desafía la idea de que existen entidades fijas e inmutables que simplemente interactúan entre sí; en cambio, sugiere que las identidades y relaciones se construyen y reconstruyen continuamente a través de negociaciones complejas.

La preocupación explícita de Latour es transformar la noción de cosmopolítica en un relato alternativo sobre “lo político”. Menciona al teórico político Carl Schmitt y explica que su ambición es, de hecho, proporcionar una narrativa diferente de lo que constituye lo político.²⁷ Al abandonar la noción básica de acción colectiva derivada de Hobbes, donde los individuos temerosos se agrupan en espera del destello de la razón, o la idea de individuos unidos en una fusión colectiva sin restricciones, y si lo político está compuesto literalmente, por todo, surge la pregunta: ¿Qué elementos pueden considerarse parte de lo político bajo esta nueva perspectiva?

Este proceso de creación de una colectividad es entendido por Latour en términos de una representación del propio proceso político. Latour absorbe y se distingue de Schmitt a través de esta representación. Es un círculo que muestra un proceso cíclico de la política con cuatro elementos. Las partes del círculo político están relacionadas de la siguiente manera:

²⁶ Latour, “Whose Cosmos, Which Cosmopolitics?”, 454.

²⁷ Cf. Latour, “For a Dialogue between Political Science and Science Studies”.

hay momentos en que los individuos autónomos, una parte del círculo, actúan primero libremente bajo la ley; luego, en la siguiente parte del círculo, se unen en una forma colectiva, que después es transubstanciada en la tercera parte del círculo: la creación de la ley por parte de los representantes. El cuarto paso, el ejercicio de la autoridad misma, crea al individuo autónomo. Explica Latour, “desde el punto de vista clásico, soy autónomo (en contraposición a heterónomo) cuando la ley (*nomos*) es tanto lo que produzco a través de la expresión de mi voluntad como a lo que me conformo mediante la manifestación de mi docilidad”.²⁸ ¿Cuál es la relación entre este círculo y Schmitt? Latour argumenta en contra de Schmitt al señalar que su enfoque en la expresión colectiva de la voluntad y en la soberanía como hecho distintivo y supralegal resulta insuficiente para entender la complejidad del proceso. Latour critica el enfoque de Schmitt en la soberanía, rechaza su perspectiva con estas palabras:

Es interesante notar que aquellos que enfatizan tanto la noción de soberanía, como Carl Schmitt, son incapaces de ver que el discurso político requiere una curva en cada uno de sus puntos. En lugar de eso, concentran en un solo punto la singularidad de la transubstanciación política. De hecho, confunden la curvatura inherente al círculo político con el supuesto “estado de excepción”, como si pusieran en manos de una sola autoridad suprema (análoga a Zeus) todo el poder para desencadenar tormentas políticas.²⁹

La clave de este razonamiento es el concepto cuidadosamente elegido de *transubstanciación*. Latour lo utiliza para referirse a que en cada paso o transición del proceso político hay una transformación, un cambio de sustancia, que incluso implica una especie de traición o desviación de lo

²⁸ Latour, “For a Dialogue between Political Science and Science Studies”, 150.

²⁹ Latour, “Whose Cosmos, Which cosmopolitics?”, 163.

anterior. Esto apunta a un enfoque constructivista, donde no hay representaciones puras, sino que cada transubstanciación conlleva algún tipo de distorsión o modificación.

El error de Schmitt, según Latour, fue ignorar estas múltiples transubstanciaciones y concentrarse únicamente en el momento específico de la obediencia al mandato soberano. Al hacerlo, tergiversó la propia naturaleza procesual, curvilínea e inestable, del discurso político en sí mismo. Como expresa Latour:

Schmitt comete el error de creer que la política debe buscar la excepción arriba, entre los poderosos y en raros momentos. Contemplemos el Círculo: es excepcional en todos sus puntos, tanto arriba como abajo, a derecha y a izquierda, puesto que no va nunca en línea recta y puesto que siempre hay que reanudarlo, sobre todo si uno quiere que se expanda. Esta excepción es la que corta en efecto con todos los demás modos que todos los verdaderos filósofos políticos han tratado de captar.³⁰

Latour critica la concepción de Carl Schmitt sobre lo político y la excepción. Mientras Schmitt ve lo político surgir de la distinción amigo-enemigo y la excepción como la decisión soberana de suspender el orden normativo, Latour argumenta que lo excepcional está en todas las instancias y momentos de lo político, tanto arriba como abajo, a derecha e izquierda. La idea del Círculo sugiere que lo político no avanza de manera lineal ni se mantiene fijo, sino que requiere una renovación constante para crecer y mantenerse vigente. Esta perspectiva desafía la visión tradicional de la política como algo estable y predeterminado, en su lugar resalta su carácter dinámico y en continua transformación.

³⁰ Latour, "For a Dialogue between Political Science and Science Studies", 334.

En cuanto a Schmitt, si bien no menciona explícitamente la imagen del círculo, se encuentran discusiones sobre estos elementos en sus escritos. Por ejemplo, aborda la formación de los individuos por parte del Estado, mencionando que el racionalismo de la Ilustración consideraba al hombre como necio y rudo por naturaleza, pero susceptible de educación. Schmitt justifica el ideal del *despotismo legal* con razones pedagógicas, argumenta que la humanidad inculta es educada por un legislador capaz “de cambiar la naturaleza del hombre”.³¹ Es común juzgar a Carl Schmitt por exagerar la importancia del Estado de excepción y la noción de poder soberano que conlleva. Sin embargo, esta crítica debe abordarse con cautela. Bruno Latour no descarta la relevancia de considerar el poder discrecional; de hecho, él amplía radicalmente este concepto con su noción de transsubstanciación.³²

La esencia de la ley no se modifica únicamente por la acción de quien ejerce la autoridad, como destaca Schmitt, sino que también se produce un cambio sustancial en cada etapa del círculo político, en especial cuando se representa al colectivo. Para comprender la noción de representación de Latour, es necesario apartarse del concepto convencional de representación, tal como hizo Schmitt. Según Schmitt, la auténtica representación precedió a la democracia y no era compatible con ella.³³

³¹ Schmitt, *Teología política*, 51.

³² El concepto de *transsubstanciación* propuesto por Bruno Latour puede vincularse con las ideas de Carl Schmitt sobre el poder soberano y la capacidad del Estado de moldear a los individuos. Según Schmitt, el racionalismo ilustrado concebía al ser humano como rudimentario pero susceptible de ser educado y transformado por un “legislador” estatal. (Schmitt, *Teología política*, 51). De forma similar, Latour amplía la noción del poder discrecional, al sugerir que los actores poderosos (como el Estado) tienen la capacidad de “transsubstanciar” o alterar radicalmente la naturaleza de las cosas y las personas a través de sus decisiones y acciones. Así, la transsubstanciación latouriana se entiende como una extensión radical de la idea schmittiana del Estado como entidad capaz de “cambiar la naturaleza del hombre” mediante el ejercicio de su autoridad soberana.

³³ Cf. Schmitt, *El concepto de lo político*.

Para él, la Iglesia representaba genuinamente, y el principio dinástico era un principio de representación. En contraste, Latour rechaza cualquier noción de representación auténtica:

Los descendientes de Hobbes, al margen del laboratorio, habían definido la República, donde los ciudadanos desnudos, al no poder hablar todos a la vez, se hacían representar por uno de ellos, el soberano, simple intermediario portavoz de sus palabras. ¿Qué decía ese representante? Nada, salvo lo que los ciudadanos habrían dicho de haber podido hablar todos al mismo tiempo. Pero de inmediato se introdujo una duda sobre la calidad de esta doble traducción. ¿Y si los sabios hablaran de sí mismos, en vez de hablar de las cosas? ¿Y si el soberano perseguía sus propios intereses, en vez de recitar el libreto escrito para él por sus mandantes? En el primer caso, perderíamos la naturaleza y recaeríamos en las disputas humanas; en el segundo, recaeríamos en el estado de naturaleza y en la guerra de todos contra todos. Al definir una separación total entre las dos representaciones científicas y políticas, la doble traducción-tradición se volvía posible. Jamás sabremos si los científicos traducen o traicionan. Jamás sabremos si los mandatarios traicionan o traducen.³⁴

La representación es fundamental en este argumento, casi como un juego de palabras donde tanto los científicos como los representantes electos representan. Sin una separación clara entre lo político y lo científico, todo se reduce a una cuestión de traducción, por lo que el concepto de representación se convierte en el de traducción, que no busca ser verdadero o falso, sino simplemente eficaz en la comunicación. El punto clave, reconocido tanto por Schmitt como por Latour, es que la representación no es un proceso transparente o neutral, sino que implica una transformación sustancial en cada etapa. Schmitt creía que la representación genuina

³⁴ Latour, *Nunca fuimos modernos*, 208

existía antes de la democracia, mientras que Latour niega la posibilidad de una representación auténtica, ya que la propia representación conlleva una transformación inherente.

Latour aborda el problema de la representación genuina con el argumento de que no es un concepto significativo, ni siquiera en el caso de la ciencia. La desconfianza hacia la ciencia surgió debido a estándares erróneos de verdad. Sin embargo, si aceptamos que los científicos “constuyen sus sociedades y sus naturalezas a la vez”,³⁵ no hay problema. Una situación análoga ocurre en la política: la desconfianza en los motivos e intereses del soberano proviene de la falta de comprensión de que el soberano está “reuniendo a la vez a los ciudadanos y la enorme masa de los no humanos que permiten que el Leviatán se sostenga”.³⁶

Si consideramos que todo está construido, no hay razón para quejarnos de esa construcción; si vemos cada cambio como una traducción, una combinación de “negociaciones, intrigas, actos de persuasión, cálculos, violencias mediante los cuales un actor o una fuerza se permite o se hace atribuir la autoridad para hablar o actuar en nombre de otro actor o fuerza”,³⁷ entonces no hay motivo para lamentar que alguna de estas traducciones sea impura. Latour propone la formación de un público como alternativa al concepto de transubstanciación. Esta noción de público guarda un estrecho paralelismo con las ideas de Schmitt, donde se aprecian las raíces provenientes del modelo de aclamación: “El pueblo es un concepto que sólo adquiere existencia en la esfera de lo público. El pueblo se manifiesta sólo en lo público; incluso lo produce. Pueblo y cosa pública existen juntos; no se dan el uno sin la otra”.³⁸ Latour replantea el problema de lo público en términos de los estudios de ciencia

³⁵ Latour, *Nunca fuimos modernos*, 209.

³⁶ Latour, *Nunca fuimos modernos*, 209.

³⁷ Callon y Latour, “Unscrewing the big Leviathan”, 279.

³⁸ Carl Schmitt, *Teoría de la constitución* (Madrid: Alianza, 2011), 314.

y tecnología (ECT), utiliza la categoría familiar de controversias. Lo público deja de ser una categoría fija y delimitada, ya que “aquí es donde tenemos que introducir un *segundo sentido* de la palabra política”,³⁹ pasa a ser algo emergente, que se conforma en respuesta a temas, y cambia su forma y contenido dependiendo de los temas que surjan. Se desplaza el foco de atención de la posibilidad de una transformación colectiva a través de la efervescencia, hacia las circunstancias externas, tradicionalmente consideradas “no políticas”, las que generan las controversias. Para Latour, la verdadera política se configura como un escenario dinámico dentro de la red de interacciones generada por los actantes. Este entramado permite vislumbrar una forma de política que adquiere un carácter cosmopolita, gracias a la interrelación de diversos temas que, de manera individual, nunca lograrían convocar a la sociedad en su conjunto.

Las etapas son distintas fases en la evolución de una misma controversia: un conflicto caracterizado por una situación de desorden que debe ser resuelto en colectivo. El desorden es un concepto revelador: implica una interrupción de la normalidad, no necesariamente un Estado de excepción donde las leyes se suspenden, o de efervescencia colectiva, sino una situación donde los procesos administrativos regulares han fracasado. El problema trasciende el ámbito meramente procedural y técnico para instalarse en el terreno de lo político, aunque no por fuerza de la política ordinaria. Este ámbito procedural se ha agotado o ha perdido legitimidad. Nos encontramos entonces en el escenario propicio para la verdadera política: el dominio de lo colectivo y, por ende, el reino de lo políticamente posible.

El planteamiento central logra varios objetivos fundamentales. En primer lugar, otorga mayor credibilidad a la idea renovada de *la totalidad*. Latour no necesita afirmar de manera positiva que, por ejemplo, los elec-

³⁹ Latour, “For a Dialogue between Political Science and Science Studies”, 371.

trones participan en asuntos políticos, ya que no existe un principio que determine quién o qué puede participar en lo político. Además, evita la tarea de definir lo político al hacer plausible una forma de imagen de la aclamación colectiva, como la que respaldan Hobbes y sus seguidores. Esto al redefinir colectividad en términos de lo público, que se convierte en el público potencial. Latour menciona la idea deweyana de crear un público:

Esto es exactamente lo que Dewey, siguiendo la pauta de Walter Lippmann, llamó el “problema del público”. Aquí se encuentra una revolución copernicana de proporciones radicales: finalmente hacer que la política gire en torno a temas que generen un público a su alrededor en lugar de intentar definir la política en ausencia de cualquier tema, como una cuestión de procedimiento, autoridad, soberanía, derecho y representatividad.⁴⁰

En la perspectiva de Dewey, influenciado por Lippmann, el problema del público representa una transformación radical en la política, al proponer que ésta se centre en temas concretos que generen interés público y movilicen a la sociedad en su conjunto. Latour plantea que, incluso si consideramos a los posibles representantes humanos como una clase separada de no gobernantes, no llegamos a una imagen clara del orden político. Seis mil millones de potenciales representantes no pueden negociar sin un esquema representativo dentro de la categoría de los propios humanos. Este planteamiento nos lleva a ponderar los problemas clásicos de la teoría política, donde resurgen temas como la autoridad en la toma de decisiones, la limitación o extensión del poder y las consecuencias de esas decisiones, que aún requieren ser organizadas. La noción de *redes* propuesta por Latour

⁴⁰ Bruno Latour, “Turning Around Politics: A Note on Gerard de Vries’ Paper”, *Social Studies of Science*, 37, núm. 5 (2007): 814-815. <https://doi.org/10.1177/0306312707081222>.

no resuelve estas cuestiones, deja la tarea pendiente para otros enfoques, como la democracia deliberativa, que abordarán estas dificultades centrales en la crítica schmittiana al parlamentarismo de Weimar y al liberalismo en general.

En sus últimos años, Latour se dedicó a pensar si existe, y cuál debería ser, el sujeto colectivo latouriano, para parafrasear la teoría política tradicional. Su propuesta de una clase ecológica sugiere que, en algún sentido, los seis mil millones sí deberían tener un papel en esta representación, lo que plantea tanto cuestiones prácticas como teóricas que aún requieren ser exploradas.

Conclusiones

Esta revisión crítica del pensamiento de Latour cuestiona sus pretensiones teóricas y arroja nueva luz sobre los límites de los enfoques constructivistas, para redefinir lo político sin recurrir a supuestos metafísicos implícitos de raigambre teológica. Se evidencia así la persistente dificultad de la teoría política contemporánea para escapar de los dilemas medulares heredados de la modernidad. El impacto del proyecto de Latour de replazar de manera sistemática los elementos del relato de Schmitt sobre la política es significativo, ya que busca equiparar las afirmaciones tanto de los científicos como de la sociedad al mismo nivel epistemológico, al considerarlos “portavoces” de redes que incluyen elementos no humanos e híbridos. Su objetivo principal es imaginar una nueva forma de hacer política en la cual estas redes salen de su escondite, permiten a los científicos colaborar con otros representantes para negociar resultados. Sin embargo, ¿por qué es relevante este enfoque? Más allá de cuestionar las teorías de representación política genuina y las ideas de verdad en la ciencia, su relevancia radica en que el positivismo legal ya había erosionado la noción de representación genuina, al reducirla simplemente a los procedi-

mientos legales para designar representantes, y el positivismo lógico y sus seguidores habían hecho lo propio con la verdad metafísica en la ciencia. Aunque Schmitt hablaba de representación genuina, utilizaba el concepto de manera polémica, primero para relativizar y luego para descartar la noción liberal de la voluntad popular.

En este sentido, la representación de redes pretende agregar un elemento de relevancia normativa, pero las redes en sí mismas parecen carecer de tal significado. Al igual que con la cuestión de la significancia explicativa, el valor de una red parece depender únicamente del valor de sus componentes y conexiones. Si los componentes conducen a algo mejor, la red es considerada mejor; si conducen a algo peor, es considerada peor. El problema normativo que figuras como Kelsen —al desmitificarlo— y Schmitt —al fundamentarlo en el misterio hobbesiano de la chispa que produce al Dios mortal— intentan resolver es el de la base de la autoridad estatal. Latour, en su enfoque, no sólo no aborda este problema, sino que lo rechaza. Sostiene que la única diferencia entre el Leviatán y sus elementos humanos es la escala, y ésta no agrega nada nuevo ni normativo.

¿Cuál es el impacto normativo del argumento de Latour? Su concepto de cosmopolítica sugiere que la representación de lo no humano puede generar cambios normativos, aunque sin una conciencia cosmopolítica plenamente desarrollada. Al eliminar la dicotomía entre sociedad y naturaleza, Latour equipara a científicos y políticos, lo que sugeriría una relevancia normativa. Sin embargo, al examinar la política real, incluyendo las negociaciones y mediaciones que Latour propone, nos enfrentamos a un dilema identificado por él mismo: el representante hobbesiano es sólo uno de los muchos que hablan en nombre de otros. Dado que los representantes son necesariamente humanos, ya que sólo los humanos pueden negociar, la cosmopolítica de Latour propone un parlamento que incluiría a los no humanos a través de sus representantes científicos. Estos re-

presentantes humanos necesitarían la ratificación de otros humanos para ser considerados representativos, lo que no difiere mucho de la política actual, donde las personas afirman hablar en nombre del medio ambiente.

La clave del argumento de Latour no es política, sino epistemológica. Su interés radica en retirar el velo del discurso de las afirmaciones de legitimación de la ciencia, equiparándolas con las de la representación en la sociedad. Ambas se tratan de redes, híbridos y demás. Ninguna es verdadera o falsa. Entonces, ¿cuál es el estatus de esta afirmación? Latour no la trata como una verdad metafísica ni como verdad alguna. De hecho, está ansioso por eliminar este tipo de lenguaje epistémico. La metafísica orgánica a la que apela es una teología. No hay forma de establecer, por ejemplo, que Dios no sea totalmente otro, o que la naturaleza y la sociedad no sean reinos distintos.

Estos temas son cuestiones de fe, desde una perspectiva teológica cumplen la siguiente función: presentan una alternativa a las posturas protestante y liberal. Esta redescipción es suficiente para los objetivos de la teología política, ya que muestra que la descripción original es, en sí misma, teológica e infundada. La forma en que Schmitt presenta este argumento fue distinta y más sutil. Schmitt utiliza a Juan Donoso Cortés para argumentar que hay una teología política diferente a la del liberalismo: una donde el Estado tiene la responsabilidad de salvar las almas inmortales de sus súbditos. Sin embargo, Schmitt no apoya esta visión. Latour, por otro lado, al igual que Donoso Cortés, expresa una teología política.

La argumentación de Latour sugiere una reevaluación de la forma en que concebimos la verdad y la legitimidad en la ciencia y la sociedad. Al equiparar las redes de conocimiento científico con las de representación en la sociedad, Latour desafía la noción de una verdad objetiva y universal en la ciencia, abre la puerta a una comprensión más compleja y contextualizada de la verdad como construcción social. Esto tiene impli-

caciones profundas para nuestra comprensión de la autoridad y la legitimidad en el conocimiento científico, así como para nuestra concepción de la política y el poder en la sociedad.

La crítica de Latour al lenguaje epistémico y su apelación a la teología con forma alternativa de descripción plantean preguntas importantes sobre la relación entre la ciencia, la fe y la política.⁴¹ Latour sugiere que nuestras concepciones de la verdad y la legitimidad pueden estar influenciadas por consideraciones teológicas más profundas, incluso en contextos en apariencia seculares. Este enfoque resuena con su análisis de los modos de existencia, donde la verdad religiosa no se reduce a una mera transmisión de información, sino que implica un proceso de transformación y reinterpretación continua.

Latour cuestiona la dicotomía tradicional entre naturaleza y cultura, al argumentar que esta distinción ha sido utilizada para justificar jerarquías y exclusiones en la modernidad.⁴² Al proponer una antropología simétrica, invita a considerar cómo las prácticas científicas, religiosas y políticas están entrelazadas en la construcción de la realidad. Esta perspectiva es crucial en un contexto ecológico, donde la crisis ambiental exige una reevaluación de nuestras categorías ontológicas y epistemológicas, abriendo espacio para una cosmopolítica más inclusiva.

⁴¹ Ver. Bruno Latour, “Biography of an Inquiry: On a Book about Modes of Existence”, *Social Studies of Science* 43, núm. 2 (2013): 287-301, <https://doi.org/10.1177/0306312712470751>.

⁴² Ver. Latour, *Nunca fuimos modernos*.

Referencias

- Armengol, Guillermo. "Whitehead y la imagen de Dios desde la ciencia". *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 63, núm. 238 S. Esp. (2007): 801-806. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4563>.
- Callon, Michel, y Bruno Latour. *La vida en la red: La sociología de los actores y la teoría de redes*. (1981). Editorial Gedisa.
- _____. "Unscrewing the big Leviathan: or how actors macro-structure reality, and how sociologists help them to do so". En *Advances in Social Theory and Methodology*, editado por K. Knorr y A. Cicourel. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1981. <http://www.bruno-latour.fr/node/388>.
- García Díaz, Paloma. "Los límites del principio de indeterminación radical en Latour y el giro político de su filosofía de la ciencia". *Theoria* 23, núm. 63 (2008): 319-336.
- Latour, Bruno. "¿Tienen historia los objetos? El encuentro de Pasteur y de Whitehead en un baño de ácido láctico". *Isegoría* 12 (1995). <https://doi.org/10.3989/isegoria.1995.i12.242>.
- _____. "Whose Cosmos, Which Cosmopolitics?: Comments on the peace terms of Ulrich Beck". *Common Knowledge* 10, núm. 3 (2004): 450-462. <https://doi.org/10.1215/0961754X-10-3-450>.
- _____. "Turning Around Politics: A Note on Gerard de Vries' Paper". *Social Studies of Science* 37, núm. 5 (2007): 811-820. <https://doi.org/10.1177/0306312707081222>.
- _____. "For a Dialogue Between Political Science and Science Studies". *Revue française de science politique* 58 (4) (2008), 357-378
- _____. *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012.
- _____. "Biography of an Inquiry: On a Book about Modes of Existence". *Social Studies of Science* 43, núm. 2 (2013), 287-301. <https://doi.org/10.1177/0306312712470751>.

- Michel Callon, y Bruno Latour, *La vida en la red. La sociología de los actores y la teoría de redes*, 1981.
- Schmitt, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Ciudad de México: Fontamara, 2008.
- _____. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2009.
- _____. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2010.
- _____. *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza, 2011.
- Whitehead, Alfred North. *Proceso y realidad*. Buenos Aires: Losada, 1957.