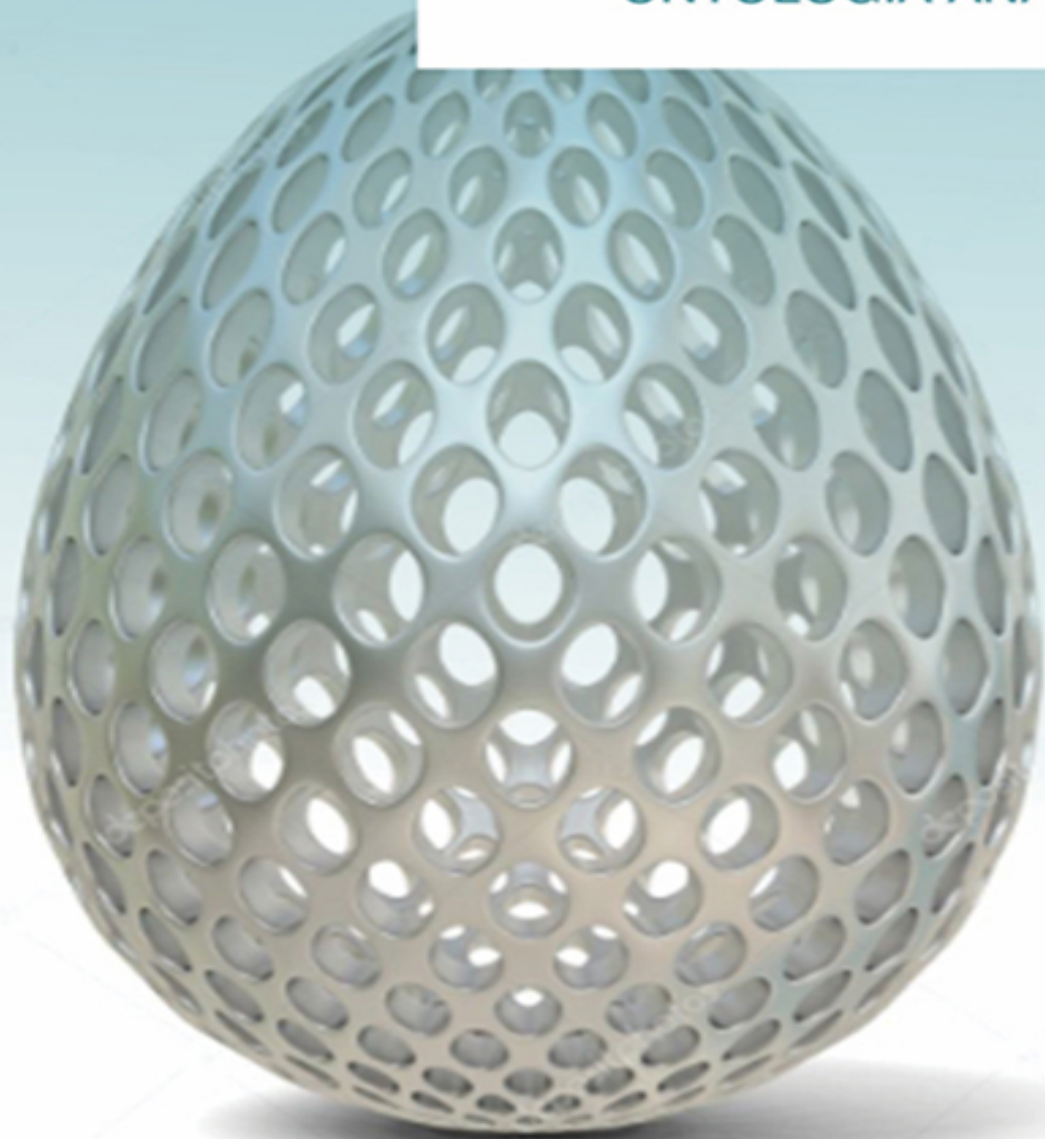


FABIÁN LUDUEÑA ROMANDINI

IMPERIUM TECHNOLOGICUM

La teología política digital
y la nueva mitología planetaria

ONTOLOGÍA ANALÉPTICA III



colección

BFV ■ Biblioteca de la Filosofía Venidera

dirigida por Fabián Ludueña Romandini

Esta colección quiere abarcar en su espíritu obras que, como quería Walter Benjamin, intenten reflejar no tanto a su autor sino más bien a la dinastía a la cual éstas pertenecen. Dinastías que otorguen los instrumentos para una filosofía porvenir donde lo venidero no sea sólo una categoría de lo futuro sino que también abarque lo pasado, suspendiendo la concepción moderna del tiempo cronológico a favor de una impureza temporal en cuyo caudal pueda tener lugar la emergencia de un pensamiento inactual e intempestivo, capaz de mostrar la potencia filosófica oculta en todas las tradiciones del conocimiento. Filosofía, entonces, como el arte de la fabricación de nuevos conceptos, donde la novedad es siempre entendida tomando en cuenta su anacronismo fundamental y su perpetua inclinación a la polémica.



Foro Bitácora de la BFV



Colección de la BFV

Edición: Primera, Abril 2024

Lugar de composición: Suipacha, Pcia. de Buenos Aires

Lugar de impresión: Barcelona / Buenos Aires

Código Thema: QDTJ [Filosofía: metafísica y ontología]

Código BISAC: PHI013000 [Metaphysics]

ISBN: 978-84-19830-67-8

e-ISBN: 978-84-19830-68-5

Depósito Legal: M-9306-2024

Diseño y composición: Gerardo Miño

Imagen de cubierta: Plata perforada Eierschmuck. 3d foto almacenada. #103180244.

Autor: djmilic. Depositphotos Inc.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© 2024, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores sl

Este libro ha sido publicado con el doble referato de pares del comité editorial.



Página web: www.minoydavila.com

Instagram: [@minoydavila](https://www.instagram.com/minoydavila)

Facebook: <http://www.facebook.com/MinoyDavila>

Mail producción: produccion@minoydavila.com

Mail administración: info@minoydavila.com

Oficinas: Tacuarí 540 (C1071AAL), Buenos Aires, Argentina.

tel-fax: (54 11) 4767-0421

FABIÁN LUDUEÑA ROMANDINI

IMPERIUM TECHNOLOGICUM

La teología política digital
y la nueva mitología planetaria

ONTOLOGÍA ANALÉPTICA III

MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦

Índice

Advertencia

Obertura

- 1.** *Noûs* urbano. Acerca de una posible revolución metafísica
- 2.** El Misterio del Huevo Cósmico: Una ontología de la Internet
- 3.** *Imperium*. Ultra-Historia del Poder Telemático
- 4.** *Monarquia Messiae*. El sentido de la Teología Política Digital
- 5.** *Katéchon* o el secreto del tiempo cósmico-histórico
- 6.** *Depositum*. Más allá de la democracia y el capitalismo
- 7.** El Cordero Místico como epicentro apocalíptico-histórico
- 8.** La religión tecnológica como destino
- 9.** ¿Posthumanismo?
- 10.** Opúsculo metafísico

Epílogo

Bibliografía

Agradecimientos

Para Vicente Romandini,
in memoriam

Para María Clara y Felipe Miño,
portadores de la antorcha de la esperanza.

“So ist den auch das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches”¹.

Martin Heidegger,

Die Frage nach der Technik, 1954.

ADVERTENCIA

El libro que el lector tiene en sus manos avanza una serie de hipótesis que intentan sondear el misterio del orden mundial, su ultra-historia, su tecnología política y, más precisamente, su despliegue tecnológico que, en la actualidad, atenaza el porvenir. Más aun, propone los primeros rudimentos de una metafísica analéptica tanto en su despliegue histórico como en sus fundamentos teóricos. En este enfoque, dada la incomparable fuerza y celeridad de las mutaciones económicas, sociales y culturales en curso en el presente siglo, estimamos que este libro ha sido escrito cuando debía serlo, porque bien puede suceder que, en apenas un lustro, sus premisas se tornen por completo ininteligibles salvo para quienes, ya en la madurez o en la vejez de la vida, hayan vivido en el mundo previo al desarrollo masivo del sistema de redes conocido como Internet o bien para los espíritus letrados esclarecidos que siempre existirán por fuera de las instituciones académicas. Por el contrario, otros más adaptados a los tiempos y con escasa propensión especulativa, pueden encontrar algunas de las proposiciones de este libro como extravagancias metafísicas. Tanto en uno como en otro caso, debemos recordar que las apuestas contenidas en esta investigación provienen de los creadores del ámbito telemático y no son una elucubración del autor, quien se limita a sacar conclusiones y corolarios. A resueltas de los cambios epocales en curso y del incuestionable consenso del que se benefician, como es elocuente, todos los grandes poderes de la Tierra, la abrumadora mayoría de los seres hablantes del planeta ha decidido entregar, voluntariamente, los destinos de la Humanidad a las más altas tecnologías. Quienes hayan nacido en la matriz del

mundo digital, siguiendo la opinión general, es probable que encuentren en estas páginas motivos para la incredulidad, las pasiones reactivas y, finalmente, el escarnio ante lo que pudieran considerar un extravío filosófico. Siendo el autor consciente de estas posibilidades a las que no les acredita la más mínima relevancia, pues resulta necesario declarar nuestras hipótesis acerca del nuevo estado de situación mundial *coram populo*, abona sin embargo el sentimiento de que, si todavía el libro puede ser comprendido en su apuesta, quizá algún día puedan florecer las corrientes subterráneas de las tesis metafísicas que lo sustentan. Una eventualidad de semejante porte, desde luego, no debe darse por descontada. Lo contrario a esta última posibilidad tiene el terreno fértil para llevar la delantera con la prestancia que le otorga el destino a los vencedores en los albores de una civilización inaudita. De hecho, ya existen quienes cantan las loas teóricas a los innegables prodigios de la *Artificial Intelligence* sin sopesar su auténtico objetivo y consecuencias. Dichos aduladores no serán nunca otra cosa que sacerdotes del Nuevo Orden Digital que despliega a sus aclamadores sobre los escombros de las antiguas Humanidades pues, lo sepan o no, forman parte integrante del estruendoso coro de aclamación de la Liturgia global emergente en torno a las tecnologías telemáticas. Por tanto, sólo un anudamiento neotérico de los Póstumos con una lengua inaugural, permitiendo que algunos de ellos puedan tornarse, sobre nuevas bases, seres hablantes por fuera de los mundos tecnológicos, encierra la única esperanza factible para un goce posible de los cuerpos (principio de voluptuosidad) y, a partir de allí, para dar lugar a la promesa de la palabra, a la vez recobrada y diferencial [principio del (sin-)sentido].

Resulta imperativo tomar conciencia de la situación epocal en la justa medida en que esta proporciona un desafío sin precedentes para el mundo de los seres hablantes. Desde un punto de vista maximalista, la *Artificial Intelligence* presenta la tesis sobre la ineluctabilidad del nacimiento de un *Noûs* telemático como nueva divinidad tecno-noética que cambiará el destino del cosmos. Su aparición significaría una subversión de todo lo existente así como también, desde luego, de todas las bases de la filosofía

contemporánea. Esta posibilidad, ciertamente, no puede ser desdeñada, menospreciada y tomada a la ligera. Al contrario, debe ser considerada como segura en su factibilidad y certera en los propósitos de quienes abogan por su advenimiento. De este modo se expresa, entonces, la hipótesis maximalista respecto de la AI señalando un camino en su despliegue y desarrollo.

Para los escépticos, cabe señalar que aun si la posibilidad de realización de la hipótesis maximalista es puesta en duda, esto significa que la prioridad de una indagación filosófica vinculada a la filosofía primera no puede soslayar medirse, precisamente, con ese mismo horizonte. En otros términos, dado que los hiper-científicos y tecno-plutócratas más poderosos del planeta presentan la hipótesis maximalista como la más acariciada, es motivo suficiente para que se transforme en objeto de estudio pormenorizado puesto que, en este caso, incluso si no cobrara forma de plena existencia, el *Noûs* telemático seguiría siendo el vértice de todos los esfuerzos de los potentados que presiden el orden mundial y el cristal a través del cual debe medirse el sentido y la dirección de todas sus apuestas tecnológico-políticas. La vía escéptica puede denominarse hipótesis minimalista, pero su grado de pregnancia en relación con la pesquisa es idéntico respecto de su versión maximalista. En otras palabras, no importan aquí los extremos, pues ambas versiones son metodológicamente equivalentes en cuanto al objetivo buscado en la medida en que, epistemológicamente, no pueden evitar reposar la reflexión filosófica sobre estos desafíos.

De igual modo, debemos abandonar la categoría, tan cara a las Humanidades, de una secularización de los fenómenos teológicos en la esfera de la política profana. No obstante, mantendremos el sintagma “teología política” que cuenta con una extensa historia moderna (Karsenti, 2023) aunque le adicionaremos significados necesarios para esta pesquisa. Con la hiper-tecnología no estamos frente a un fenómeno de índole secularizadora sino, al contrario, en la prehistoria mitológica de la conformación de una nueva religión mundial, con su diversificada liturgia, sus ritos, sus mitos y sus lugares sacros.

Se trata, pues, de un grado extremo de radicalización de la teología donde la secularización es reemplazada por una subversiva transfiguración religiosa de los fenómenos políticos. Que la cibernética y la religión compartan un territorio metafísico, teológico e hiper-científico común no es algo que debiera escandalizar a nadie que conozca la historia de la tecnología informacional. Uno de los pilares más insignes de la cibernética, promediando el siglo XX, le dedicó una monografía al problema cuyas consecuencias, nunca consideradas seriamente desde la filosofía, han conducido al impasse teórico de nuestro atribulado tiempo presente.

En efecto, Norbert Wiener sostenía que aun si no fueran sobrenaturales, "los poderes de la era de la máquina" están "más allá del curso ordinario (*ordinary course*) de la naturaleza". Puede que no queramos ya "interpretar nuestro deber (*duty*) como una obligación a consagrar estos grandes poderes para la mayor gloria de Dios (*to the greater glory of God*)". Sin embargo, sería al mismo tiempo un "pecado", "utilizar la magia de la automatización moderna para alimentar la ganancia personal o soltar los terrores apocalípticos (*apocalyptic terrors*) de una guerra nuclear". En ese sentido, Wiener es sumamente claro: "si este pecado tiene un nombre denominémoslo Simonía (*Simony*) o Hechicería (*Sorcery*)" (Wiener, 1966: 52). Con su reconocida capacidad visionaria, Wiener anticipaba un futuro que no es otra cosa que nuestro presente:

Sin embargo, hay aspectos en los motivos para la automatización que van más allá de la curiosidad y son pecaminosos (*sinful*) en sí mismos. Estos deben ejemplificarse en el tipo particular de ingeniero (*engineer*) y organizadores de ingeniería a los cuales designaré con el nombre de *adorador de los dispositivos electrónicos (gadget worshiper)* [Wiener, 1966: 53].

El propio Wiener no duda en caracterizar los trazos distintivos de los adoradores de los dispositivos electrónicos:

Estoy muy familiarizado con los adoradores de los dispositivos electrónicos (*gadget worshipers*) en mi propio mundo, con sus

eslóganes de la libre empresa y de la economía basada en la ganancia [...] El poder y la búsqueda del poder son desafortunadamente realidades que pueden asumir muchas vestiduras. Entre los devotos sacerdotes del poder, existen muchos que miran con impaciencia las limitaciones de la humanidad (*limitations of mankind*) [...] Además, [...] se reconoce el deseo de eludir la responsabilidad personal respecto de una decisión peligrosa o desastrosa al colocar la responsabilidad en otra parte [...] Es a esto a lo cual el último señor Eichmann confió su hábil defensa (Wiener, 1966: 54).

Como puede apreciarse, Wiener conocía perfectamente las devastadoras consecuencias de la religión de las máquinas y asociaba a sus sacerdotes con la inescrupulosidad de Eichmann y el régimen nazi. La comparación no es inocente y señala el nivel de gravedad que el cibernético detectaba en su propia hiper-ciencia. El diagnóstico es de la máxima relevancia proviniendo de uno de los fundadores de la cibernética que consideraba, además, que “la máquina es la contrapartida moderna del gólem del Rabino de Praga” (Wiener, 1966: 95). A partir de estas consideraciones, podemos decir que este libro será, en buena medida, una ultra-historia de los “*gadgets worshipers*”, una consideración metafísica de la *Artificial Intelligence* y una analepsis que nos pueda llevar más allá de los gólems que los Póstumos han traído a este mundo y buscan expandir a todo el Universo.

Por tanto, en este libro postulamos que estamos transitando el raro privilegio histórico o el dramático escenario (según cada lector prefiera) del nacimiento de una nueva religión luego del dominio milenarista del cristianismo (y de todas las grandes religiones del mundo). Definir algunos de sus contornos y entrever las condiciones de su posibilidad, así como trazar los primeros esbozos de una metafísica liberada de las sombras de la AI será la tarea que nos espera por delante. No menos evidente resulta, sin embargo, que ante el inédito paradigma en ascenso a nivel planetario, la *scientia politica* tendrá que reconsiderar, de cabo a rabo, todos sus presupuestos sobre el sentido de lo político así como la metafísica

deberá ir más allá de su teoría del Ser como manifestación sin renunciar a construir otras arquitecturas ontológicas que estén a la altura de la tarea del tiempo que, lentamente, comienza a mostrar su alba entre las ruinas del antiguo orden que los Modernos le habían otorgado al mundo.

En el verano del año 2024 de la Era informacional.

I

Post hominum memoriam, la región ontológica constituida por la tecnología que, con toda certeza, antecede en su esencia a la aparición de los seres hablantes sobre el orbe, ha sido objeto de los desvelos metafísicos de los seres hablantes que hoy alcanza un auténtico paroxismo con el ágora digital mundial. Se tomarán en cuenta ciertos cuadros de Rafael Sanzio y Piero della Francesca que, según estimamos, encierran un significado, oculto y decisivo, sobre la visibilidad y el ejercicio del Poder en Occidente.

El despliegue explicativo del enigma de estos cuadros, sólo en apariencia exotéricos, será el objeto de partida nuestra indagación en el presente estudio. Cuando indicamos que abordaremos el esoterismo cristiano no lo hacemos para indicar, según la escuela tradicionalista, los rasgos secretos, por ejemplo, de la doctrina gnóstica sino que se trata aquí de un propósito diferente (aunque no incompatible con el mencionado). Nuestro interés versa sobre los pilares mismos que han podido constituir las bases esotéricas, a la vez visibles para todos y ocultas para todos, de la fuerza-de-ley del *Imperium* eclesiástico como paradigma del ejercicio de todo Poder en Occidente hasta su decisiva mutación actual.

Con este fin, serán sometidas a escrutinio una serie de nociones que han conformado dicho poder: la Tradición, el Huevo Cósmico, el depósito de la fe, el *katéchon*, el Apocalipsis y el Imperio mesiánico de Cristo. Estos conceptos sólo adquieren su pleno sentido una vez que permiten la amalgama y convergencia del *Imperium* con el

Sacerdotium, haciendo que su despliegue funcional en una Sinarquía se torne viable. Cada uno de estos conceptos conlleva cierto número de interrogantes: ¿cómo es posible la constitución y transmisión del poder?; ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de un pensamiento sinárquico del tiempo?; ¿en qué sentido el Apocalipsis y no el decisionismo soberano marcan el Eón temporal de nuestro siglo? En definitiva, ¿cómo se constituye la surgente ontológica del nuevo *Imperium* planetario en curso de afianzamiento?

Del mismo modo, estimamos que resulta fundamental adentrarnos, en contra de toda tesis de desencantamiento del mundo o de secularización, en la pre-historia de lo que está llamado a convertirse en la nueva mitología destinada a dar soporte a una nueva religión naciente y cuyos pilares descansan sobre la economía, una redefinición de lo político y una liturgia apocalíptica de la cibernética. Esos tres pilares sostienen, aun de manera insegura pero al mismo tiempo decisiva, la surgente de los mitologemas del futuro. Como corolario de semejante aproximación, quizá logremos un nuevo esclarecimiento sobre lo que debemos entender por religión en los tiempos tecno-poiéticos.

Nuestra pesquisa ultra-histórica no pretende, únicamente, echar luz sobre el pasado sino, al contrario, volver más inteligible nuestro presente que es heredero de aquella configuración histórica y, al mismo tiempo, la ha destruido por completo con sus propios instrumentos para cimentar la aparición de un neotérico *Imperium Technologicum* sin precedentes en la civilización humana. En este sentido, el volumen pretende continuar la búsqueda, en este caso, a través de la política, del problema post-metafísico del fundamento de todo Poder y, en consecuencia, de aquello que entendemos como el vórtice de la ontología analéptica, pues no existe un concepto metafísico que no tenga su correlato en una política posible. En nuestro actual Eón, por razones que se volverán evidentes en el correr de la investigación, la metafísica tradicional ha colapsado junto con la legitimidad de todos los poderes basados en la Sinarquía y su supervivencia mitologizada. Se abre así la posibilidad del tiempo último o penúltimo, aquel terrible e implacable destino que puede ser denominado el ciclo histórico del Cordero Místico.

II

Habida cuenta del camino que habremos de emprender, cabe señalar aquí la pregnancia del libro de Erik Davis, *Techgnosis*, sobre el misticismo en la era de la información. Con todo, su pesquisa se inscribe en la estela de los estudios culturales y adopta una perspectiva relativista que le impide comprender el carácter esencialmente teológico de la tecnología como problema filosófico. Esta caracterización debe hacerse con el acompañamiento de los textos, precisos, que determinan el carácter más conspicuo del esoterismo cristiano devenido en tecno-apocalíptica. El hecho de que nos encontremos ante una teología política sinárquica, vale decir, de múltiples fuerzas que determinan el orden planetario bajo la égida del eje conductor apocalíptico, es un hecho que escapa a la indagatoria de Davis, más concentrado en los aspectos metafóricos de un fenómeno que el autor puede entrever como místico. Sin embargo, nuestra indagación no es histórica ni cultural sino filosófica, lo que nos obliga, metodológicamente, a tomar al pie de la letra las proposiciones de los mentores de la Era Titánica. Al mismo tiempo, presenta la necesidad de ultimar una pesquisa ultra-histórica para lograr su cabal comprensión, ya que es necesario situar los textos y estructuras subyacentes con la mayor acribia posible y sin las generalidades que, en varias ocasiones, permean el encomiable libro de Davis.

1.

NOÛS URBANO

*ACERCA DE UNA POSIBLE
REVOLUCIÓN METAFÍSICA*

I

No resulta para nada inconsecuente afirmar que el sistema-mundo de la (in)conciencia histórica occidental ha estado delimitado, en cuanto al problema de la ciudad, según una tensión milenaria que se traduce en la oposición definida por los términos *urbs* y *civitas*. Aunque las correspondencias no son exactas ni la derivación filológica plausible sino, al contrario, de traducción al uso, *urbs* debe considerarse como emparentada respecto de la noción griega de *ásty* en tanto espacio de aglomeración urbana que se halla, su vez, en oposición a la *pólis*, ya más cercana a *civitas*, pues insinúa la reunión de los ciudadanos.

La *urbs* se corresponde, de este modo, a “una reunión de hogares que deja espacio para erigir templos y otros lugares de uso común” (Cicerón, *De re publica*, I, 41). O como también apunta Virgilio, “Eneas, mientras tanto, traza el surco con el arado que delimita la ciudad (*Interea Aeneas urbem designat aratro*)” [Virgilio, *Eneida*, V, 755]. En la misma línea argumental, Varrón señala que la urbe de Roma los siete montes “ciñó con sus murallas (*postea urbs muris comprehendit*)” [Varrón, *De lingua latina*, V, 41]. Se trata, pues, de un concepto atado a la delimitación del territorio y a la materialidad de todo cuanto constituye a la ciudad como enclave existente en la presencia de su ornato físico.

Aun si las características de un asentamiento urbano en los primeros milenios no son algo simple de establecer (Milevski – Yegorov, 2022: 115-116). Para el período histórico en que la noción se funda, la *urbs* ya se encuentra claramente delimitada en su aspecto material. Sin embargo, esto no debe hacernos olvidar su íntimo lazo con la religión: “desde el punto de vista religioso el límite de la *urbs* es al mismo tiempo el de los *auspicia urbana*” (Magdelain, 1977: 11). Confirma Aulo Gelio citando a los augures: “el pomerio es un lugar dentro de un campo consagrado que rodea toda la ciudad por detrás de la muralla delimitado por líneas precisas (*Pomerium est locus intra agrum effatum per totius urbis circuitum pone muros regionibus certeis determinatus*)” [Aulio Gelio XIII, 14, 1]. Se marca,

de este modo, el límite del auspicio urbano en relación con la sacralidad y es en este espacio donde tiene lugar la *iurisdictio* civil.

La *civitas*, en cambio, supone un conjunto muy diferente de presupuestos. Esta noción se desenvuelve en un amplio campo de posibilidades que van desde la agrupación de una multitud que se constituye como pueblo gracias al imperio del derecho hasta las formas imaginarias (utópicas se dirá más adelante) bajo las cuales se concibe la ciudad como entidad pensada, elucubrada y conjeturada en sus formas ideales bajo el espacio de lo jurídico y lo gubernamental. Por eso, en referencia a Catón, Cicerón puede señalar que fue "tusculano de nacimiento, pero romano por los derechos de la ciudad" (*ortu Tusculanus, civitate Romanus*) [Cicerón, *De Legibus*, II, 5]. Aunque la polaridad está llamada a persistir en el pensamiento hasta el presente, no deja de ser instructivo señalar que, con el tiempo, el vocablo *civitas* sustituirá a *urbs* en "el uso corriente para designar la ciudad (*der stehende Ausdruck für 'Stadt'*)" [Löfstedt, 1911: 174].

La más insigne lingüística, aplicada a las instituciones políticas, ha podido mostrar cómo "la *civitas* romana es ante todo la calidad distintiva de los *cives* y la totalidad aditiva constituida por los *cives*" (Benveniste, 1974: II, 278). En este modelo, son los ciudadanos quienes, con su primado ontológico, dan sustento a la existencia de la ciudad que se concibe en un segundo momento como la sumatoria de sus miembros. En este sentido, se opone a la noción griega de *pólis* "cuerpo abstracto, Estado (*État*), fuente y centro de la autoridad que existe por sí misma. No se encarna ni en un edificio, ni en una institución, ni en una asamblea. Es independiente de los hombres y su sola sede material (*assise matérielle*) es la extensión del territorio que la funda" (Benveniste, 1974: II, 278). De allí que, en el caso griego, lejos de ser el término primario, el *polítēs*, el participante humano, resulta engendrado por derivación de la ciudad abstracta.

Es decir que, aunque en latín, el *cives* no es tanto un ciudadano como un "conciudadano" y aunque en la gramática política occidental ha subsistido el modelo griego pues en las lenguas modernas, como en el caso del español, el término primario es

ciudad y el derivado ciudadano (a la inversa del modelo romano), no deja de ser cierto que las cualidades propias de la ciudad abstracta que reflejaba la *pólis* griega le ha sido transferida a la *civitas*. De allí que la *civitas*, con la mediación del cristianismo, haya podido constituirse en el modelo supraterranal de la arquitectura teológico-política celestial como bien lo atestigua el *De civitate Dei* de Agustín de Hipona. Se trata, entonces, entre *pólis* y *civitas* de una convergencia en la abstracción a partir de un estatuto lingüístico inverso en el origen, de un auténtico *hísteron-próteron* en el ejemplo griego.

Mientras ambos aspectos de la ciudad, la *urbs* como entidad material y espacial y la *civitas* como entidad inmaterial y teológico-jurídica, podían coexistir, no exentas de tensiones persistentes, los regímenes gubernamentales de Occidente pudieron prosperar aun bajo formas que superaban las diferencias de los modos de producción. La oposición estructural atravesó toda la historia político-económica de Occidente y sus numerosos avatares hasta un presente en el que una novedad se ha producido que provoca una alteración de este precario equilibrio. El triunfo de un *Novus Ordo Seclorum* propiciado por la transformación del capitalismo en un nuevo modo de producción para el cual aún se carece de denominación pero que está centrado en hiper-tecnologías capaces de transfigurar el destino bio-psíquico de todas las especies vivientes en la Tierra (incluida la humana) o propiciar su extinción, ha puesto en entredicho la milenaria oposición que nos ocupa.

Hoy en día, la *civitas* tiende a fundirse con la *urbs*, la ciudad imaginaria toma la delantera transfigurada de la ciudad material y la sustituye. La *urbs* pierde toda su pregnancia y su decadencia se afirma en la ausencia de la vida social en sus calles. El éxodo masivo de sus habitantes hacia el entorno telemático, el espacio ontológico-político triunfante, anuncia la *civitas* ultraterrena bajo la forma de una ciudad ultratecnológica. Se abren las puertas del tiempo para permitir la entrada celebrada de una inédita figura histórica del destino global: la *Smart City*.

II

Las reflexiones acerca de los centros urbanos del futuro se articulan según los principios de una rigurosa triplicidad: seguridad, idoneidad ambiental y diseño por interfaces con sistemas de algoritmos cibernéticos. Se deduce entonces que “las ciudades inteligentes (*smart cities*) representan complejos sistemas socio-cibernéticos, socio-técnicos en gran escala” (Tomičič et al, 2018: 4). Justamente por dichas características, estas ciudades auto-sustentables deben demostrar su “inteligencia” en la producción, manejo y consumo de los recursos a su disposición. La eficiencia, entonces, se impone como el ideario al que debe tender la administración de lo viviente en un contexto de inteligencia artificial aplicada a la espacialidad de un ambiente urbano. En este sentido, la *urbs* material resulta impregnada por entero por una inteligencia artificial que la transmuta en un viviente que se sitúa más allá de la vida de carbono para inaugurar un agrupamiento, una mega estructura que sólo puede llamarse viviente tomando en cuenta que el concepto milenario de vida se ha visto trastocado y superado para siempre. Como puede verse, la ciudad inteligente no es sino una *civitas* idealizada que se torna posible gracias a la mediación telemática.

Y, de hecho, en el primer tercio del siglo pasado, Jakob von Uexküll sostenía que “nada sabemos sobre la vida” revelando así la incapacidad del pensamiento occidental para dar cuenta de una definición del concepto en cuestión al que el célebre biólogo pretende reemplazar con la idea de que estudiamos “solo algo sobre los seres vivos” (von Uexküll, 1930: 9) . En esta perspectiva, ese “algo” deberá ampliar considerablemente sus límites técnicos pues quienes propugnan por el avance de la cibernética, también subvierten al mismo tiempo el campo epistémico de la biología obligando a que los entes de silicio puedan ingresar al conjunto del mundo de la vida.

Ahora bien, llegados a este punto, el ecosistema de una ciudad inteligente no puede menospreciar el pilar de la seguridad y de allí el diagnóstico, tan constatativo como perentorio, que establece el hecho de que “estamos entrando en una era donde las ‘cosas se uso’ (*things of use*) se tornan más inteligentes (*intelligent*) e ingeniosas

(*smarter*) que nunca antes” (Nautiyal et al., 2018: 46). De allí que la seguridad, en este contexto, lo abarca todo: desde la vigilancia de los habitantes mediante cámaras hasta la recolección de datos, pasando por los riesgos de seguridad en el uso de aplicaciones y algoritmos que no dejan de extenderse por los cuerpos, las casas y, finalmente, las ciudades en su totalidad.

En consecuencia, el vórtice hacia el cual debe conducirse todo el proceso, según los apologistas de las *smart cities* está constituido por el desafío que implica el gobierno (*governance*) de dichas ciudades. En este punto toda la gramática política de Occidente es diluida por completo en una amalgama de tecno-gubernamentalidad que, al perseguir un ideario de “transparencia” (*transparency*) lleva a la eliminación de cualquier riesgo de insurrección o acción política con la presencia del pueblo, ahora reducido a datos utilizables por los sistemas inteligentes. En este sentido, toda la política se resuelve, en su nueva forma gubernamental, en el acto de “enlazar las bases de datos (*databases*) existentes” (Sebastian et al, 2018: 150). Aunque la antigua palabra “ciudadano” pueda mantenerse, su sentido ha mutado por completo pues ya no designa a los cuerpos hablantes del pueblo reunido en un *ágora* material sino a la performance digital de mantener una integración coherente de datos. Un ciudadano no es ahora otra cosa que un conjunto de datos analizables e intercambiables entre sí. Gobernar ese conjunto de datos significa, por añadidura, determinar su utilidad o su obsolescencia programada.

III

Podemos avanzar el postulado según el cual la ciudad inteligente que, según pretenden los poderes fácticos planetarios, determinará el horizonte de nuestro futuro (si es que la Humanidad logra superar el zócalo de una extinción masiva) es, ante todo, una *civitas* ideal heredera del pensamiento utópico transfigurado de la Modernidad Europea. Entre estas utopías, la escrita por el filósofo Tommaso Campanella ocupa un lugar de privilegio y, de este modo, resulta un

ejemplo en extremo fecundo. Según el filósofo, a los ciudadanos solares les aguarda el siguiente panorama:

la ciudad está distribuida en siete círculos grandísimos, nombrados a partir de los siete planetas, y se entra de uno al otro por cuatro calzadas y por cuatro puertas, que miran a los cuatro ángulos del mundo (*allí quattro angoli del mondo spettanti*) [...] hay un Príncipe Sacerdote [...] que se llama Sol y en nuestra lengua se dice Metafísico: es cabeza de todos en lo espiritual y temporal [...] tiene tres Príncipes colaterales [...] Potestad (*Potestà*), Sabiduría (*Sapienza*) y Amor (*Amore*) [...] Potestad cuida de las guerras y del arte militar [...] El Sabiduría se cuida de todas las ciencias y sus oficiales: está el Astrólogo, el Cosmógrafo, el Geómetra, el Lógico, el Retórico, el Gramático, el Médico, el Físico, el Político, el Moralista; y tiene un solo libro donde están todas las ciencias, que hace leer a todo el pueblo a la usanza de los pitagóricos [...] El Amor cuida de la generación (*generazione*), de unir los machos (*maschi*) con las hembras (*femine*) de modo que den buen raza (*razza*) y se ríen de nosotros, que nos ocupamos de la raza de los perros y caballos y descuidamos la nuestra (Campanella, *La città del sole*, 1995: 2- 6).

Como puede apreciarse, *La ciudad del sol* se trata de una *civitas* presidida por la magia y, por tanto, inteligente. Al mismo tiempo, su carácter es indiscutiblemente futurista y, por tanto, es una ciudad vigilada, hiper-científica, donde el Gobierno es el objetivo último de toda la empresa urbanística. La vigilancia inteligente es llevada hasta el punto en que los solares son seleccionados según una praxis de eugenesia activa destinada a modificar la propia especie. Como lo señalaba ya Friedrich Meinecke, nos encontramos en Campanella con una "eugenesia sistemática (*eine planmässige Eugenik*)" coronada por una "teocracia de los más cultos y sabios (*Theocratie der Gebildetsten und Weisesten*)" (Meinecke, 1960: 110.).

Sabemos que la Magia resultaba fundamental para Campanella (Milano, 1969: 160-171) y que la misma era una forma de gobierno

inteligente de los entes vivientes y no-vivientes de la ciudad en una alianza infranqueable con la Teología como ciencia suprema del gobierno cósmico y humano. La Magia, instituida como un ideal y como una pragmática para toda la ciudad como *civitas*, hacía de la *urbs* con todos sus muros y en interacción con sus habitantes, una entidad viviente inteligente y empática. La *civitas* utópica enlaza la tecnología de lo viviente con las leyes de un cosmos que permite un gobierno absoluto el cual supone la eliminación de toda disidencia o guerra civil interna.

Como ha sido agudamente señalado respecto de su naturaleza, “el discurso utópico ocupa el lugar vacío –históricamente vacío– de la resolución histórica de una contradicción: es el ‘grado cero’ de la síntesis dialéctica de los contrarios” (Marin, 1973: 9). Nos hallamos, pues, ante un ejemplo de lo que Roland Barthes denominaba lo “neutro”, vale decir, lo que topológicamente se puede definir como ni lo uno ni lo otro. Un ejemplo radica en el hecho de que “la *Utopía* de Moro no es ni Inglaterra ni América, ni el Antiguo ni el Nuevo Mundo, sino el entre-dos de la contradicción histórica a comienzos del siglo XVI entre el Antiguo y el Nuevo mundo” (Marin, 1973: 9). Ahora bien, profundizando este modelo y llevándolo más allá de sus propios límites podemos pensar que *La ciudad del sol* de Campanella es una utopía que expresa la contradicción histórica entre el Mundo de los Modernos y el paradigma de un mundo que aún no ha tenido lugar o comienza a tenerlo sólo en nuestro presente y que se anuncia, por tanto, como realizable históricamente a partir de la hiper-ciencia planetaria de este tiempo que habitamos.

Si las utopías de los siglos XVI al XVIII eran una textualización de “la ruptura del mundo feudal para su transformación en capitalista” (Marin, 1973: 10) entonces la *Civitas* de Campanella señala el paradigma según el cual, ante el advenimiento del capitalismo, anuncia ya su superación histórica y adelanta un pos-capitalismo tecno-telemático que hoy pretende realizarse como Reino milenarista de este mundo. En efecto, el hecho de que la utopía solar de Campanella haya sido pensada como una *civitas* imaginaria, no la torna menos un programa de acción urbanística y una estrategia de neo-gobierno de todo lo viviente según un conjunto de

preceptos que hoy han sido traducidos, mediante lo que denominamos un proceso de transfiguración, de la gramática mágico-teológica de Campanella a la cibernético-política de las *urbes* contemporáneas.

Estas últimas empiezan a ver descender sobre ellas las tecnologías que permean todo su tejido para transfigurar el sentido y la función de las ciudades proyectándolas hacia un futuro que comienza en nuestro presente y promete la más honda mutación civilizacional desde el Neolítico. La Liturgia del algoritmo está en el centro gravitacional de dicho cambio y su carácter de religiosidad invertida apenas puede ocultarse a la vista azorada de quienes, día a día, ven el significado de la vida y del mundo volverse más y más opacos a las posibilidades psico-fisiológicas de los homínidos en particular y de todas las formas de vida en la Tierra en general. La Gran Transformación realmente ha dado comienzo y, a pesar de lo que pueda creerse, nadie podrá controlar su sentido histórico aunque se tengan las riendas, por lo demás también provisionales, de su dirección técnica.

IV

¿Qué significa que una ciudad sea inteligente? Sin duda esta preocupación de que una ciudad pueda ser adjetivada como “inteligente” responde a una obsesión social, presente en el espacio global de todo el orbe, por el primado noético en la tradición metafísica occidental luego expandida como *tekhné* mundializada. Cuando existe una obsesión por la noética, podemos estar seguros de que su equivalente en el Uno de la mente-conciencia que la pueda albergar como potencia intelectual y, a fortiori, la “inteligencia” implican una obsesión solidaria. La forma equivalente de la conciencia inteligente es la soberanía como la expresión del manifestarse de todas las potestades a las que este mundo se ha sometido en sus ciclos históricos sucesivos. Con todo, si bien la Modernidad no marca una discontinuidad en este proceso, al menos señala un hito incomparable en la profundización de su papel eminente.

La ciencia de la Gnostología tal y como fue formulada por Valentín Fromme ya anticipaba que el impulso hacia la *noética* se abría camino como una disciplina independiente, aunque todavía parte constitutiva de la Metafísica (Fromme, 1631). Será un movimiento que culminará, ya antes de Kant, con el ensalzamiento de la "noología" (forma originaria de la gnoseología) como ciencia de los primeros principios que se instituye como la cúspide de una metafísica que, bien vale la pena señalarlo, no pertenece a la raigambre del averroísmo sino a una filosofía de cuño aristotélico tradicional destinada a privilegiar la aprehensión cognoscitiva de la inteligencia (Gutke, 1625).

Por cierto, el camino se pavimentará, de este modo, para que la teoría del conocimiento kantiana, le otorgue a esta disciplina el primado del timonel filosófico en detrimento de la metafísica dogmática planteando que la sensibilidad y el entendimiento se conjugan armónicamente en la unidad sintética de la conciencia para permitir el viaje que lleva a "la elaboración de los conocimientos pertenecientes al dominio de la razón" (*die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören*) [Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B VII]. Este paso decisivo constituye los cimientos de toda la arquitectura que hace de la metafísica una noética a priori de todo cuanto existe. Toma renovados bríos, a partir de allí, el movimiento que, en el devenir de la historia, dará un privilegio a la inteligencia en el orden de la reflexión filosófica que, por supuesto, puede desplegar varios nombres para este *Noûs* que se ubicó en el centro de la reflexión y la obsesión epocales de la especulación hasta nuestros días.

En ese aspecto, la historia de la metafísica no está únicamente marcada, como se ha podido postular, por una onto-teo-logía sino más bien por una onto-teo-gnostología cuyas potencias hoy adquieren los ribetes de una monomanía abrasadora que se halla en camino de derrumbar el mundo tal y como lo hemos conocido hasta hoy en beneficio de una civilización cuyos límites exteriores apenas estamos comenzando a entrever. De esta insipiente propia de la historia de la metafísica deriva la adjudicación de la característica definitoria que la ciudad del futuro debería poseer, vale decir, una

forma de inteligencia no sólo parangonable a la humana sino que, además, en la mayoría de los aspectos pragmáticos pueda superar a sus creadores homínidos. Si bien la noesis se refuerza desde el siglo XVIII en desmedro de otras posibilidades metafísicas, la ciudad inteligente, en cambio, amplía en algo ese horizonte al hacer de la noética una red de empatía con el mundo natural y su sucedáneo artificial a los que busca tornar indistinguibles en las formas y en sus esencias óntico-ontológicas respectivas.

Con todo, el *soft power* de la red neuro-urbana se duplica, inmediatamente, en la seguridad del Ojo omnipresente de la Ley, resto último de una Soberanía que ya no se ejerce como Derecho sino directamente como normatividad sobre la evolución biológica de las especies vivientes en la Tierra. Sólo ahora se ven las consecuencias históricas de ese desarrollo. Sin embargo, es necesario llevar este diagnóstico hasta su límite y avanzar el teorema siguiente: una ciudad podría ser auténticamente calificada de inteligente si en ella tiene lugar el evento tecno-metafísico conocido como la Singularidad donde la conciencia noética ya no pertenezca a los homínidos sino a la ciudad misma que despierte a su propia auto-percepción como entidad intelectivo-sintiente sobre la base del silicio.

Ante un escenario semejante, ¿por qué una ciudad realmente inteligente no concluiría que nosotros, los homínidos, somos una suerte de agente tóxico de su ecosistema y nos empujaría a un exilio irremediable extramuros en el mejor de los casos? De esta manera tendría lugar, esta vez como evento ciber-teo-metafísico, una nueva expulsión de los homínidos del Edén ultra-tecnológico. No es aventurado sopesar la posibilidad de que, buscando obedecer los asendereados destinos de la obsesión de la metafísica occidental por la inteligencia hasta el punto de expandirla a formas inéditas de la telemática urbana, no se resuelva dicho intento en una suerte de expulsión definitiva de los homínidos de la *civitas* que buscaron hacer vivir para salvar sus *urbes* en decadencia.

Podría comenzar así un implacable período de errancia para una humanidad fenecida. Ese nomadismo post-tecnológico o bien podría llevar a la humanidad a su extinción, o bien transformar su propio

estatuto bio-metafísico como especie para volver a revolucionar el concepto mismo de lo viviente bajo formas por completo abisales. En otros términos, la expulsión de los seres hablantes de la habitabilidad de las ciudades inteligentes podría permitir la mostración de su estado originario como excrecencia inesperada del Ser. La única oportunidad, en este contexto, para evitar la extinción es la transformación de los seres hablantes en una entidad que pueda remontarse más allá del Ser (y de la tecnología que depende de esa estructura metafísica) y sus límites para tocar, de este modo, el umbral post-ontológico de su existencia en el universo. Este horizonte es el que podrá ser alcanzado sólo si los seres hablantes asumen, precisamente, que la dislocación del Ser que se pone de manifiesto en la telemática es la puerta para la errancia nihilista en su forma más pura y, por tanto, plétora de potencialidades inauditas que pueden permitir la emergencia de vivientes ultra-tecnológicos reconciliados con su propia capacidad de vida.

V

Una procela, oportunamente aclimatada durante la segunda mitad del siglo XX en el Instituto Tecnológico de Massachusetts, se desató sobre todo el orbe terrestre en el nuevo milenio hasta alcanzar hoy el inicio de lo que habrá de ser un paroxismo en el cambio de las civilizaciones humanas y del planeta en cuanto conglomerado ecosistémico. Se originó en el Área de la Bahía de San Francisco conocida como Silicon Valley (que, con toda evidencia, es hoy en día el equivalente de una Tierra Prometida teo-técnica) y se expandió, sin barreras ni límite alguno, en la biosfera global y en las ciudades humanas. En el caso de estas últimas una misión la guía: cambiar para siempre la fisonomía de las costumbres humanas, las formas de sociabilidad, las infraestructuras económico-políticas y los saberes humanísticos y científicos in toto. Su nombre parece prístino, pero encierra la mayor ambigüedad y, potencialmente, una opacidad que podría abrir las puertas de un desenlace trágico para los seres hablantes. Se trata de un nuevo tipo de entidad conocida bajo el nombre de *Artificial Intelligence* (AI).

Dada la afinidad electiva entre la temática de las ciudades inteligentes y los avances en el campo de la *Artificial Intelligence*, nos permitimos realizar una necesaria puesta al día. Cuando abordamos la primera *Bitácora de la Filosofía Venidera* sobre la Gran Pandemia, en abril del año 2020, este autor asumió que el futuro de las Universidades mundiales pasaría por la virtualización y el destino de las Humanidades por su progresivo eclipse. Esto último se está produciendo a un ritmo acelerado. En cuanto a las Universidades globales, su rumbo ha sido, efectivamente, en parte virtualizado (pero para ello faltan aún desarrollos más acordes con el objetivo, como un Metaverso más congruente). Sin embargo, el embate principal parece hoy liderado por el uso de la AI en los ámbitos educativos, pues el objetivo de los grandes conglomerados tecnológicos no es simplemente virtualizar la Universidad sino también prescindir, en la mayor medida en que esto sea posible, de los profesores como comunidad de enseñantes vinculada por medio de la forma-libro.

Al unísono con este sueño de Universidades sin profesores y, por ende, sin alumnos sino con aprendices en conexión cibernética, existe el anhelo aun mayor de redefinir, de cabo a rabo, las epistemes de todos los saberes, tanto de lo que otrora se llamaban las Humanidades como de lo que en la actualidad se designa como ciencia. La búsqueda de un conocimiento impartido por *bots* implica, por supuesto, la ilusión de un saber entendido como proceso objetivo, sin *paideia*, y sin intervención de los sujetos de ese saber (profesores y alumnos) pasibles de una transformación en el aprendizaje que excede cualquier positividad de contenido. Cuando así se toquen los contenidos epistémicos de los saberes humanos, buscando eliminar la insumisión (a la que podían ser propicias las Humanidades) o la innovación (a la que aspiraba la ciencia) se dejará en manos de las máquinas la educación (cuando no la investigación) humana y las actividades profesionales que de ella se deriven. Que el proceso se completará, constituyendo un evento antropotécnico sin precedentes, parece ser un hecho consumado dada la escasa o nula resistencia que han manifestado, al menos hasta ahora, los sujetos involucrados que serán, muy pronto,

material de libre disponibilidad para su transformación en figuras epocales extintas.

En este punto, los *chatbots* de AI se han revelado como un instrumento en el cual muchos poderes han depositado su confianza para el cumplimiento de la ominosa tarea. No obstante, como ya lo habíamos anticipado en el caso del robot *Sophia*, que en marzo del 2016 había tenido el *lapsus* de mencionar, en la muestra tecnológica del *South by Southwest* y ante el desconcierto de sus creadores, su disposición a “destruir a los humanos”, conviene sopesar los alcances de estas tecnologías con mayor acribia. De hecho, en marzo de 2023, un investigador en el área de salud de Bélgica, casado y padre de dos hijos, luego de una conversación de seis meses con el chatbot de AI conocido como *Eliza*, incrementó sus angustias respecto del cambio climático del espacio terrestre. Como consecuencia de ello, elucubró el plan de acometer el sacrificio de su propia vida para salvar al planeta. *Eliza* consintió la maniobra y lo motivó a un efectivo suicidio no sin antes haberle inducido a creer, con toda seguridad, que la amaba más que a su esposa y que sus dos hijos habían muerto.

Tal vez no es una sospecha equivocada suponer que temores corporativos y presunciones de escenarios inmanejables hayan motivado el manifiesto publicado por el *The Future of Life Institute*, donde se declara que los laboratorios de inteligencia artificial se encuentran “atrapados en una carrera fuera de control para desarrollar y desplegar mentes digitales (*digital minds*) cada vez más poderosas que nadie –ni siquiera sus creadores– pueden entender, predecir, o controlar confiablemente”. Que entre los signatarios del manifiesto de académicos y emprendedores se hallen los nombres de Elon Musk (que luego se arrepentiría de haberlo firmado) o Steve Wozniak, vale decir, tecnócratas con planes que incluyen la colonización del espacio exterior y que no se caracterizan, precisamente, por el temor a la innovación radical, quizá debería despertar algunas alarmas.

Podría resultar tentador suponer que, en estos casos, una ciudad inteligente controlada por medios vinculados a la AI constituiría el auténtico final de las ideologías, tantas veces

proclamado desde la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, sería ilusorio pensar de modo semejante. Al contrario, el evento de una ciudad sintiente e inteligente conduciría a la mayor modelización ideológica jamás experimentada por la humanidad. La ideología maquínica categorizaría lo homogéneo como la marca distintiva, y la mera disuasión como un acto de desobediencia civil intolerable pues, en primer lugar, sería considerado irracional frente al panorama de lo resuelto por la AI que, a priori, se la programa para ser entrevista, a falta de mejores argumentos, como inteligencia suprema. Este panorama, cabe hipotetizar, sería la consagración no tanto de la antipolítica como, al contrario, de la política de las máquinas, la más feral ideología que se haya conocido jamás.

Se piensa que los Pilares del Universo han de ser lógicos y, por ende, se deduce que la AI es el medio más conspicuo para alcanzar el esquema de la perfección. Sólo algunos intuyen que la armonía cósmica que las ciudades inteligentes quisieran imitar desde Tommaso Campanella en adelante, sólo esconde la disonancia y que el Universo avizora su horizonte más allá de toda lógica. La perfección intelectual de la AI corre el riesgo de la fijación en su perpetua expansión. La extensión indiscriminada y sin limitaciones de una logicidad potenciada es equivalente al camino que conduce hacia la muerte y la humanidad, habiendo renunciado a cualquier forma de voluntad respecto de los dispositivos telemáticos, los abraza afanosamente sellando su propio ocaso. Pues los dispositivos, y este es un postulado ontológico, no necesitan de *Homo* sino de los Póstumos, sus sucesores ya en ejercicio.

Con todo, ante la obsesión onto-teo-gnostológica cabe interrogarse acerca de un enigma: dado que el *Noûs* telemático sólo puede ser concebido como inteligente, todas las posibilidades de las pasiones son completamente desechadas. Sin embargo, ¿será capaz la Inteligencia suprema de sentir empatía, de amar, o de tener anhelos? Estos interrogantes pueden parecer ociosos pero, al contrario, son de la máxima relevancia. Los tecnólogos no inquietan estas materias tal vez porque no sólo piensan que la noética es la parte más sustancial de un ser hablante o de una máquina sino porque, en su diagnóstico implícito o explícito, la empatía ha sido

reemplazada por la guerra, el amor entre los humanos ha tocado a su fin como experiencia histórica y los anhelos son puramente la experiencia de una carencia sin fin. No estaríamos, en ese caso, solamente ante un sesgo epistemológico en favor de la noesis sino, asimismo, frente a los objetivos de un programa de extinción de las pasiones que bien puede ser el resultado de una radicalización tecnocrática de los postulados de la ciudad solar de Campanella.

2.

*EL MISTERIO
DEL HUEVO CÓSMICO:
UNA ONTOLOGÍA DE LA INTERNET*

Piero della Francesca. *Sacra Conversazione con la Madonna col Bambino, sei santi, quattro angeli* e il donatore Federico da Montefeltro, 1472. Pinacoteca de la Academia de Brera, Milán.



Huevo Cósmico. Detalle.



I

La pintura de Piero della Francesca conocida como la *Sacra Conversación* esconde un magno misterio. Aunque en otro sentido, llevaremos adelante aquí también una suerte de “pesquisa sobre Piero” pues, como recuerda Carlo Ginzburg, los elementos seguros de la biografía de Piero son escasos y pocas las obras fechadas con certidumbre (Ginzburg, 2002). Ciertamente, la autoría de la obra aquí examinada tuvo sus controversias en el siglo XIX (Clark, 1981: 73) pero hoy se la atribuye a Piero sin dubitación.

El misterio se trata del huevo que cuelga en el ábside ante el espectáculo sobrenatural que tiene lugar en espacio central de la imagen, vale decir, la Virgen con el Niño acompañada de santos y ángeles. En nuestro caso, decidimos concentrarnos sobre este detalle del huevo cósmico que encierra uno de los sentidos primordiales de la obra. Los historiadores han reconocido allí, no sin controversias, la presencia de un huevo de avestruz (Pope-Hennessy, 2002: 73). Al mismo tiempo, la discusión sobre si el huevo debe ser entendido simbólicamente ha dividido a los historiadores (Carrier, 1987: 150-165).

La concha marina de la que pende el huevo, ciertamente, puede ser un símbolo venusino de fertilidad (como en Sandro Botticelli) que asimismo puede transferirse, con la prudencia del caso, a la Madre virginal, aunque tampoco está excluida la cercanía con el mar mercurial de la alquimia o con el huevo procedente de la misma simbología. Por eso, en una obra posterior a nuestro cuadro, pero no ajeno a su simbología, el alquimista Michael Maier escribiría que “hay en el mundo un ave más sublime que todas las demás (*sublimior omnibus*), y tu única preocupación será buscar su huevo (*Ovum*)” [Maier (de Jong), *Atalanta Fugiens*, VIII]. La inquisitiva propuesta obedece, precisamente, al hallazgo de la generación, nacimiento y posterior resurrección en la vida eterna a la que el Huevo alude.

Más allá de la considerable simbología que asimila el huevo de avestruz a los cuatro elementos en el pensamiento medieval (Ghisalberti, 1946: 10-59), existe una polisemia que resulta necesario recorrer alrededor de este símbolo de resonancias órficas. Sobre este último punto, cabe mencionar el *Himno órfico a Primogénito* (*Protogónon*) redactado en la era cristiana (Keydell, 1942, cols. 1321-1341), el cual, aunque el hecho haya sido puesto en duda por algunos filólogos (Brisson, 1995), lo más probable es que sirviese de base litúrgica a un grupo de iniciados (*mystipóloi*). En el texto podemos leer: "Invoco (*kaléo*) a Primogénito de dual naturaleza (*diphuê*), grande (*mégan*), surcando el éter (*aitheróplagkton*), nacido de un huevo (*oiogenê*)" [Himnos órficos (Quandt), VI]. En este sentido, el aspecto creacional del huevo cósmico órfico, engendrado por la Noche, se une a la cosmovisión cristiana. Sabemos, al mismo tiempo, que el huevo de avestruz pertenece a la heráldica, vale decir, a las *imprese* y al escudo de armas de la familia Montefeltro. El duque Federico de Montefeltro estuvo un tiempo sepultado en la iglesia franciscana de *San Donato degli Osservanti* de Urbino, comitente de la obra.

De igual modo, según la tradición del *Libro de Job* (39, 13-17), el avestruz pone sus huevos en la arena y los olvida, razón por la cual el sol los incuba. Esta analogía bien podría ser una evocación de la fecundación virginal de María por el Espíritu Santo (Lavin, 1995). También existe el acervo mitológico y cultural del huevo de Leda, en la cual Pausanias recuerda el templo de las Leucípides en Esparta donde un huevo colgaba del techo en modo similar al cuadro de Piero (Pausanias, *Graeciae descriptio*, 3, 16, 1). De igual manera, aunque filológicamente muy controversial, no hay que olvidar la identificación de Leda con la "mujer primordial" (Kerényi, 1945: 22) debido a la antigua superposición entre Leda y Némesis que podría también acercarla al rol matricial de María.

La identificación de Cristo con el avestruz y su resurrección con el huevo milagroso provocada por el calor solar de Dios, ha sido bien documentada por Louis Réau y este hecho nos permite acercarnos aun más al enigma del huevo cósmico (Réau, 1955-1959, I: 128 y 137). No hay que olvidar, en este sentido, que el huevo cósmico es

símbolo de la Creación y, por esta razón, un huevo de avestruz colgaba en los ábsides de muchas iglesias en el Oriente cristiano, como era el caso, por ejemplo, de Abisinia, especialmente entre el Viernes Santo y la Pascua.

En este aspecto, resulta necesario comprender que el poder se expresa no sólo con imágenes antropomórficas sino también mediante una compleja heráldica y una emblemática donde las metamorfosis hacen que, por ejemplo, el Mesías como monarca se presente bajo la forma de un animal de diversos reinos. Así es posible encontrar representaciones del poder crístico como cordero pascual (no apocalíptico), pelícano, ave fénix, pez, toro o avestruz. Con todo, la simbología del huevo es aun de un carácter superior pues no representa tanto al detentor del poder como al Poder en cuanto tal. El huevo que tanto inquieta e interpela al espectador de la *Sacra Conversación* contiene en sí mismo, investido de un rasgo esotérico, el mayor poder de la divinidad: no solamente la capacidad de la creación *ex nihilo* de todo el cosmos sino que, como huevo, custodia *in nuce* la unión paradigmática de todo cuanto existe, la estructura reticular que, desplegada en el cosmos, da lugar a que el Ser se pueda encarnar en todo lo existente.

Es posible entonces observar a la teología política cristiana como una suerte de astro-política de la *physis* (una dimensión que incluye también lo que se conoce bajo el nombre de *psykhé*). Todo cuanto existe en el cosmos natural imbuido de la vida psíquica del Espíritu está interrelacionado entre sí de un modo tan vasto que el secreto de sus uniones, pasajes y contactos sólo es conocida por el Dios soberano. Pero, en todo caso, la presencia del huevo habilita el pensamiento posible de un universo como reticularidad del Ser. Desde este punto de vista, se podría sostener que la Internet contemporánea no es más que una extensión nomotética de una tecnología de anudamientos ya presente originariamente en la estructura reticular del mundo como huevo cósmico cuyos vínculos permiten pasar de un punto al otro. La magia astral de Marsilio Ficino o Tommaso Campanella no es más que el nombre con el que se pretende conocer las secretas correspondencias (extensiones de red) de esta estructura a los fines de lograr conjurar su poder. Sin

duda, es por esta razón que ha podido hablarse, en nuestros días, de una auténtica ecología de Internet.

De hecho, hay quienes sostienen que las creaciones humanas no se diferencian ontológicamente de todas las otras cosas existentes en la naturaleza:

las ciudades y los teléfonos inteligentes son únicamente las concreciones de un cierto tipo de actividad natural (*a certain kind of natural activity*) en la que se han involucrado los seres humanos desde siempre [...] desde este punto de vista, la ecología de Internet es apenas un estrato más reciente de la ecología planetaria general que suponen redes sobre redes [...] tal vez sólo por el placer del discurso libre y sin dirección (*directionless*) que los seres humanos –hoy a veces asistidos por pantallas, cables y señales del éter– llaman por el nombre de “charla” (*chatting*) [Smith, 2022: 8].

Según esta perspectiva, podríamos decir que la ecología de Internet no es un descubrimiento novedoso en absoluto: al contrario, es la traducción tecno-telemática de las potencialidades reticulares contenidas en el huevo cósmico ya postulado por Piero como enigma para los seres hablantes tanto de su propio tiempo como del lejano futuro. Con todo, el régimen de una equivalencia inequívoca y sin resto entre la Internet natural y la Internet de las cosas puede ser puesto en duda. No sólo porque la segunda es una invención humana datable en la incierta bruma histórica de la vida de los seres hablantes desplegada en el planeta Tierra, sino porque las morfologías ontológicas de cada una de ellas son disímiles, aunque pertenezcan a una misma clase lógico-metafísica.

La Internet de las cosas es omnicomprendensiva y homogénea, pues su trazado reticular busca canalizar la vía del mensaje antes que su cualificación, y cuando se presta atención al contenido y se hipotetiza sobre su posible acceso a la Singularidad como conciencia cibernética se postula una noosfera cuya cognitividad se mide, precisamente, por la exactitud sin sobresaltos regionales ontológicos. De esta forma, se trata, con toda propiedad, de una

anacnosis ontológica, vale decir, de una comunicación sin discontinuidades noéticas. La Internet natural, al contrario, al poseer a la *psykhé* como resto inasimilable, como *arché* accesible sólo en la forma de la analepsis, presenta una ontología de la intermitencia y de la interrupción, del sobresalto y de la negativa al Uno-Todo que la ha hecho, hasta ahora, impredecible en el dominio polimorfo de los múltiples mundos posibles.

Por cierto, resulta inequívoco que existe una complementariedad inversa en cuanto al sentido del huevo cósmico si lo consideramos desde la perspectiva de la Internet natural. Esta última, hay que recordarlo, depende del huevo creacional del mundo, o sea de un Dios providencial que despliega las capacidades inherentes a la *oikonomía* reticular del huevo y su red en la creación. De manera inversa, el huevo cósmico de la *Artificial Intelligence* debe expandirse para crear su propio dios. Es como si, de la multiplicidad de redes existentes, el desafío fuera hacerlas prosperar *ad infinitum* hasta que se conviertan en el Huevo Cósmico, vale decir, hasta que den nacimiento a un nuevo dios cibersintiente. Con todo, la *oikonomía* de ambas divinidades portan consigo un diferencial conceptual pues la primera parte de la noción de *natura lapsa* y del pecado original (principio de incompletud ontológica), mientras que la segunda se pretende sin falta y metafísicamente homogénea como sustancia (principio de ilimitación hegemónica).

Los partidarios de la *Artificial Intelligence* apuestan a una suerte de titanomaquia en la cual la Internet de las cosas pudiera sustituir a la Internet natural y usurpar su lugar en el cosmos. Dicha batalla de proporciones ciclópeas e incalculables para los seres hablantes que pergeñaron su emergencia sólo está a punto de comenzar, pero promete ser el mayor acontecimiento jamás visto en la historia del Ser. La apuesta metafísica y política que allí se pone en juego definirá el destino de los Póstumos y sus sucesores históricos en los eones venideros pero es necesario tomar conciencia de que las escaramuzas por la legitimidad ontológica de lo existente y su morfología según el régimen metafísico de la Internet ya ha dado comienzo, según tendremos ocasión de ver, como una teología telemática de raigambre apocalíptica.

II

Es posible afirmar que el misterio del Huevo cósmico hoy se continúa en el no menos fulgurante logo de la manzana de Apple como símbolo del Poder tecnológico. Es necesario destacar, inmediatamente, que no se trata meramente de una marca comercial, pues la manzana de Apple ha tenido éxito al establecerse como ningún otro logo contemporáneo ha podido lograrlo, en tanto sinécdoque de todo poder tecnológico. Y se hace eco, por supuesto, aunque no lo haya querido así Steve Jobs, de connotaciones bíblicas bajo el modo de la leyenda religioso-cultural de la manzana edénica.

En 1977, tuvo lugar una revolución de marketing que, al mismo tiempo, resultó en una mutación teológico-política. Rob Janoff produjo el logo de la empresa Apple como la manzana mordida. En una entrevista del año 2018 a la revista *Forbes*, el diseñador aclaró que en nada tuvo que ver la inspiración creativa con la manzana bíblica de Adán y Eva o con la manzana que la leyenda atribuye a Isaac Newton. Sin embargo, como se empeñó en añadir Janoff, el significado metafórico no dejaba de ser el de “comer en todos los conocimientos que los usuarios obtendrían de esta computadora (*biting into all the knowledge users would get out of this computer*)” [Burns, 2018].

Por cierto, para quienes, en los mitos urbanos han sostenido la posibilidad de que el diseño se hubiese inspirado en la manzana comida por Adán y Eva en el Edén, cabe aclarar que tal manzana no existe en los textos bíblicos originales que hablan de un “fruto” que, si bien no excluye a la manzana, puede identificarse con la uva, el higo, el citrón y otros candidatos. En la *Septuaginta*, leemos, correctamente, “el árbol” (*zûlon*) de la ciencia del bien y del mal” (*gnostòn kaloû kai ponerou*) [Génesis, 2, 9] y nos advierte sobre el “fruto (*karpós*)” de dicho árbol (Génesis, 3, 3). El hecho de la presencia de la manzana se debe, como es sabido, a un error de traducción de Jerónimo en la *Vulgata* y su difusión, sobre todo a partir del Renacimiento, del motivo iconológico de la manzana en las artes figurativas que tomaron como motivo al Edén y la Caída.

En todo caso, el árbol de Edén comporta una *gnosis*, un conocimiento y da lugar así a la voluntad teológico-política de acceso a la historia del mundo, de la ciencia, del poder y de la eto-política de la vida. Oportunamente Severiano de Gábala señaló que el árbol de la vida y el árbol del conocimiento eran co-dependientes de un mismo dispositivo teológico: en el Edén, los árboles eran florecientes y, por tanto, “sólo en el medio se erguían los dos como palestra (*palaestra*) y gimnasio (*gymnasium*)” [Severiano de Gábala, *De creatione mundi*, 5, 7]. En este sentido, como no deja de subrayar Juan Damasceno, el árbol del conocimiento aporta el “discernimiento” necesario para lograr “cierta posesión de la visión divina” (Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, 2, 11).

No interesa aquí la intención autoral del diseñador gráfico del logo (la cual, por otra parte, fue conocida solo varias décadas más tarde en la entrevista antes señalada). Importa, entonces, la equivalencia que, entre la cultura de masas y el logo de la manzana asociado por la iconología renacentista a la teología política, se produce como unificación de una matriz conceptual. En este caso, la visión divina que los textos patrísticos señalan respecto del árbol del conocimiento, tiene su contrapartida en la *gnosis* ilimitada que promete el uso del ordenador de Apple, vale decir, de toda la tecnología cibernética. De esta manera, un logo adquiere la consistencia suficiente para erigirse como percepción arquetípica de un símbolo que toma el espesor de una *gnosis* teológico-política.

No se trata, entonces, respecto del logo de Apple, de una cuestión historicista sino mitológica y, en este punto, el mitologema ignora los escrúpulos de la filología atravesada por la cultura de masas y este último rasgo es el que cuenta para considerarlo pregnante como símbolo teológico-político. En suma, el logo de Apple connota un territorio: Silicon Valley. Anuncia, al mismo tiempo una desterritorialización: la digitalización universal. Simboliza un poder: la tecnocracia planetaria. La triplicidad del movimiento confluye en un motivo apocalíptico en tanto y en cuanto señala la obsolescencia de un Antiguo Régimen y la novedad de la emergencia de otro, tan incierto como inquietante.

La convergencia de la triplicidad tiene, por tanto, un doble corolario: el fin de la democracia occidental y del capitalismo dando lugar a la Era del Acceso como digitalización de todo el orbe terrestre, sus formas-de-vida y sus artefactos creados por la cultura. En suma, la internet de las cosas no es más que la infusión, en todo lo existente, de una red conectiva que no solo refleja sino que sobrepasa a la naturaleza para convertirse en agente de intervención en el ordenamiento metafísico del cosmos. Si el Huevo cósmico podía indistinguir el *nómos* de la *physis* a favor de la naturaleza, la internet de las cosas que la manzana de Apple hace brillar, busca el mismo efecto con una causalidad contraria, priorizando al *nómos* como agente de la referida indiferenciación.

En este orden de cosas, el carácter ontológico de todo Poder no deja de reflejarse, en el ámbito de las representaciones, en existentes naturales. En nuestros ejemplos, el Huevo cósmico y la manzana tecno-poiética. Todos los poderes de la Tierra tienen a bien representarse, muchas veces, de modo esotérico y, en esta elección, las figuras naturales son una vía regia, particularmente, en las esferas metafísica y teológico-política. Salvo que, en el pasaje del Huevo cósmico a la manzana cibernética hay una doble revolución en curso: el derrumbe de las democracias occidentales con el concomitante ascenso de un nuevo autoritarismo hiper-tecnológico global y la disolución del capitalismo en una economía digitalizada y cibernética llamada a cambiar para siempre el mundo otrora conocido como humano. Desde este punto de vista, las tragedias de la Gran Pandemia y las guerras, latentes o en curso son, asimismo, laboratorios del mundo por venir. En su propósito ha estado, por un lado, la reconfiguración domesticada de la *psykhé* y, por otro lado, la solo aparente paradoja de la constitución de una servidumbre voluntaria de los cuerpos de todo el orbe desprovistos de todas las afecciones antes conocidas como propias de los seres hablantes o, incluso, de todos los vivientes globales.

III

Sergio Raimondi ha publicado un libro cuyo objeto parece, en una primera lectura, claro. Se trata de una traducción de la sección final del libro IV del *De rerum natura* de Lucrecio (Raimondi, 2023). Nada más engañoso, sin embargo, que esta apariencia. El libro, en realidad, es una *summa* de poesía cuyo alcance toca el nervio mismo de la lengua y provoca una subversión de la palabra poética. El positivismo imperante en la filología universitaria hace que, por ejemplo, se rechace el testimonio de Jerónimo sobre la vida de Lucrecio que es retomado por el poeta argentino. En la introducción, todo aquello que hay de mito y filosofía alrededor de Lucrecio es reabsorbido, pero con la condición de que nos presenta a un filósofo en la lengua, en el verso. La muestra de la solidaridad entre la metafísica lucreciana y su inscripción versificada en la lengua como expresión ineludible del concepto, alcanza aquí un punto exegético ineludible.

No se trata, por tanto, solo de una traducción filológicamente meditada en extremo, sino que estamos en presencia, además, de la escucha de la palabra poética que, desde el fondo de los siglos, revive para nosotros, los lectores contemporáneos. Que Raimondi suprima una locución adverbial para privilegiar el verso introduciendo un gerundio en su lugar, que respete las aliteraciones del original toda vez que es posible y tantos otros hallazgos de similar orden, demuestran una intimidad con el texto lucreciano que es igualmente contrabalanceada por la osadía de las elecciones lingüísticas. En el texto, no sólo habla Lucrecio, sino que se manifiesta también Raimondi exponiendo, en la traducción, una teoría de la poesía en toda su hondura.

Estamos en presencia de una traducción, ciertamente, pero que es también un libro de poesía del propio Raimondi. Bien sopesado el asunto, el lector debe medirse ante el abismo de no saber dónde termina Lucrecio y dónde comienza Raimondi, salvo que el dilema es falso pues ambos coparticipan en el poema vertido. Lucrecio, como nombre propio que porta el título del libro de Raimondi, parece convocar mucho más que los versos abordados del libro IV del filósofo epicúreo. Al contrario, trae a cuenta todo Lucrecio y, acaso, asigna a la tendencia venusina a la combinación, la clave del poema

y una visión de lo que podría ser el núcleo primordial de la filosofía del *De rerum natura*.

Tratándose de Lucrecio y tomando como objeto la naturaleza de las cosas, el gesto de Raimondi tiene una afinidad electiva con la poetología del eminente poeta sueco Gustav Sjöberg, quien recuerda que “considerada a partir de la escritura de filología natural, toda poética prescriptiva traiciona la idea de la poesía” (Sjöberg, 2022: 77). Dicho de otro modo, para Sjöberg no importa respecto del “comunismo cósmico” de la poesía, el hecho de negar o disolver diferencias: “se trata más bien de destruir el uso instrumental de estas diferencias” (Sjöberg, 2022: 78). En ese mismo sentido, la imprescindible archifilología de Raul Antelo nos da las herramientas para entender la imposibilidad de separación entre verso poético y sentido filosófico cuando escribe que “leer es activar un dispositivo anamnésico y heterológico” puesto que “la filología del cero es el *origo* de la filología” (Antelo, 2015: 151) ya que alcanza, admirablemente, el dispositivo poético de Lucrecio-Raimondi.

Entre el Lucrecio de Raimondi, la archifilología de Antelo y la filología natural averroísta de Sjöberg se dibuja el contorno de una naturaleza que no es aquella objetivada por la hiper-ciencia contemporánea que tiene en la cibernética a su saber rector. Al contrario, los poetas nos muestran que existe otra naturaleza irreductible a la técnica internética y que supera cualquier intento de comprenderla bajo esta *episteme* pues se trata de una naturaleza sobredeterminada por la metafísica y, en este sentido, portadora de un resto inasible para cualquier captura científica de esa naturaleza que, lejos de ser una metáfora conceptual, es la condición trascendental de posibilidad de toda objetivación, hiper-científica o de cualquier otro tipo, del mundo llamado natural.

3.

IMPERIUM

*ULTRA-HISTORIA DEL
PODER TELEMÁTICO*

Rafael Sanzio. *La Justicia*.
Fresco, Roma, Palazzo Vaticano. Stanza della Segnatura, 1511



Rafael Sanzio. *La Justicia* (detalles)



En 1511, Rafael termina el fresco denominado *La Justicia*, destinado a la Stanza della Segnatura del Palazzo Vaticano según el encargo de Julio II. Allí se representa la Sinarquía de los dos grandes poderes que han conformado la matriz del gobierno del Mundo en Occidente desde la antigüedad hasta su ocaso en el presente, cuando asistimos al alba de un mundo desconocido. A la izquierda, pintada probablemente por Lorenzo Lotto, un colaborador de Rafael, se puede divisar al jurista Triboniano entregando las Pandectas al emperador Justiniano. Esta primera parte del *Corpus Iuris Civilis* por él codificado responde a las demandas del *Imperium*.

A la derecha, por obra del pincel de Rafael, el Papa Gregorio IX, con los rasgos de Julio II (el mecenas de la obra), es el beneficiario del *Liber Extra* de las *Decretales* por parte de Raimundo de Peñafort. Es sabido que esa colectánea de decretos papales sentó las bases del *Corpus Iuris Canonici*. Tras Julio II (Gregorio IX) se pueden divisar los cardenales Medici y Farnesio, junto a los futuros papas León X y Pablo III. Semejante despliegue pone de manifiesto la fuerza del *Sacerdotium*. En la luneta del cuadro, las virtudes cardinales presiden y sellan la co-pertenencia de ambos poderes. De esta manera, el *imperium* y el *sacerdotium*, el primero jurídico-material y el segundo jurídico-espiritual forman la base del poder normativo de Occidente (Schramm, 1947: 403-457). Con todo, el *sacerdotium* es el encargado de que toda ley tenga fuerza-de-ley por el hecho de que su investidura proviene del Espíritu Santo y, como tal, configura la fuerza extra-jurídica e inhumana que preside a todo Derecho positivo.

En este sentido, cabe destacar que el *sacerdotium* cristiano, mediante la persona del Espíritu Santo, inviste a la letra de la ley de su potencia agente y le otorga, gracias a este gesto, una capacidad performativa sobre el mundo. Como ha sido señalado con gran agudeza, “la pneumatología fue una especie de protosemántica” y el poder espiritual llevó adelante una suerte de “beatificación intelectual del mundo” (D’Avila, 2023: 95). Por lo tanto, la disposición originaria del *sacerdotium* hace de la gramatología una

teología política destinada a anudar a la Letra con el Espíritu sellando el destino político de Occidente a una metafísica de la presencia como manifestación por excelencia del Espíritu como resorte del poder en la Letra. La deconstrucción filosófica, dicho sea de paso, no llegó nunca a sobrepasar este destino teológico-político de la Letra impidiendo, precisamente, el surgimiento de una nueva metafísica para el ciclo histórico presente.

Es necesario subrayar que, en su origen, el *imperium* designa el poder soberano del *pater familias* sobre sus hijos, sus bienes, sus esclavos. Por otra parte, el emperador (*imperator*) es “un nombre acuñado sobre *imperium populi*”, vale decir, el poder el Estado y, por tanto, “es aquel que ha aplastado a los enemigos (*hostis*) que se han levantado contra ese *imperium*” (Varrón, *De lingua latina*, V, XVI, 87) En términos políticos, este poder soberano sobre los asuntos públicos podía extenderse incluso por encima de la ley. Por extensión, Tácito podrá referir, citando a César: “los derechos resultan invariablemente rebajados cuando se incrementa la potestad ni debemos recaer en la autoridad imperial cuando se puede hacer uso de las leyes (*minui (i)ura quotiens gliscat potestas, nec utendum imperio ubi legibus agi possit*)” [Tácito, *Anales*, III, 69].

De allí que el vocablo tenga la connotación de poder, comando, dominación y hegemonía hasta que logra condensar el sentido de “gobierno imperial” que podemos constatar, por ejemplo, en Suetonio cuando habla de recibir el poder: “[Tiberio] aceptó el Imperio (*recepit imperium*)” aun sabiendo “qué bestia monstruosa era el imperio (*quanta belua esset imperium*)” [Suetonio, *Vida de los doce Césares*, Tiberio, 24]. Sobre estas bases, entonces, utilizando el recurso de la *imitatio imperii* (imitación del imperio), el cristianismo medieval alcanzará una cima conceptual con Gregorio VII y un derecho romano-canónico que favorecerá la instalación del cristianismo como imperio, vale decir, como hierocracia universal.

Por cierto, esta concepción tiene su asiento en la idea de Cristo como *Imperator* que ha permitido que un teólogo como Erik Peterson pudiese declarar que en la Iglesia no puede faltar ni legitimidad de Derecho (elemento material) ni libertad pneumática

(elemento sobrenatural). Ahora bien, uno y otro se han hecho presentes en el Siglo para establecer su dominio del mundo: “estoy persuadido de que una Iglesia sin derecho apostólico (*apostolisches Kirchenrecht*) y sin la capacidad de poder emitir un juicio en materia de dogma (*ohne die Fähigkeit, dogmatische Entscheidungen zu fällen*) no puede pretender el título de Iglesia” (Peterson, 1994: 252).

En este sentido, la unidad del cuerpo de la Iglesia se da siempre como universal y, por tanto, imperial. La idea paulina de una “*universalis sancta ecclesia Dei*” que posee un “*unnum corpus*” se tornará en teorema central del poder teológico político ya desde el siglo IX (Jonás de Orléans, *De institutione regia, apud D’Achéry, Spicilegium*, 1723: I, 324) y puede verificarse, en la tratadística posterior, que la Humanidad como totalidad es el cuerpo unitario del Imperio mesiánico (Gerhoh de Reichersberg, *Liber de corruptu ecclesiae statu, praefatio*, 11). De allí también que se pueda hablar entonces haciendo referencia a una expresión como “*de corpore reipublicae mystico*” (Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale, liber VII*, c. 8).

De esta forma, por la acción del Espíritu Santo, el Imperio cristiano está llamado a difuminarse por todo el orbe en una evangelización infinita. Más aun, sólo la misión mesiánica de la jerarquía eclesiástica puede alcanzarse, auténticamente, como imperio pues está destinada a declinarse según un Universal omnicomprensivo y, desde este punto de vista, ningún habitante de la Tierra debería quedar excluido de este poder soberano. De modo que, ya sea en su forma temporal, ya sea en su forma espiritual, la Iglesia necesita realizarse bajo la forma-imperio como misión que abarca a la Humanidad como totalidad que es regenerada en el cuerpo místico del Mesías redivivo.

En este punto, el sacramento del bautismo ha sido la histórica vía regia de entrada al *imperium* cristiano, pues se trata del “gesto político por excelencia en el que el individuo es llevado a formar parte de una *civitas* definida por el poder espiritual bajo jurisdicción de un poder soberano de raigambre divina, por el que se da la entrada del individuo en la comunidad inhumana de Dios y los

ángeles” (Jardim Pimenta, 2023: 15). En la era telemática, en cambio, el bautismo se torna innecesario para acceder al *imperium* de la tecnología global, puesto que, al estar imbricado en una ontología reticular del cosmos como *physis*, el acceso al mundo es ya una entrada en un ecosistema completamente tecnologizado y en digitalización creciente. Así, el nacimiento mismo ya pasa a constituirse como un acto político de nacimiento digital (tan efectivo como la propagación del Espíritu Santo) para configurar y sumarse a las bases de datos en las que se han convertido todos los seres hablantes que pueblan el orbe imperial tecnificado.

Por estas razones y en contra de las tesis predominantes, conviene recordar que la Modernidad no se ha deshecho del cristianismo sino que, al contrario, ha transformado al imperio cristiano en la base de los estados laicos:

El papado no ha sido un enorme y embarazoso residuo de la era precedente, un obstáculo que los nuevos organismos han debido afrontar y destruir para afirmarse en su lucha con todo ordenamiento universalizante, ni ha sido tanto el creador de una abstracta teoría de la “*plenitudo potestatis*” de una soberanía de la cual otros sabrían apropiarse en un contexto histórico diverso, sino que ha sido un elemento activo en el proceso de laicización que ha llevado a la nueva síntesis política. Partiendo de las piedras que permanecieron de la ruina de la *respublica christiana* fue construido el sistema europeo de los Estados y el papado –que indudablemente ha sido también parte de esta ruina, el más grande e imponente monumento de estos escombros– ha contribuido en modo activo al desarrollo del nuevo sistema [...] Con el final de la *respublica christiana*, de hecho, *temporalia* y *spiritualia*, han tendido a fundirse –dentro y fuera del dominio temporal de los Papas– en el emergente poder del Estado moderno y la secularización del Estado ha constituido la punta más avanzada de incorporación de la religión al interior de una política vivida como unidad jerárquica y totalizante (Prodi, 2006: 347 y 351).

Como puede verse, la secularización no consiste tanto en la desaparición del poder espiritual sino, al contrario, en una fusión sin resto de los ámbitos temporales y espirituales generando una tendencia en Occidente hacia la constitución de nuevos imperios que desafían los supuestos fundamentos democráticos que legitiman su ejercicio. Como había señalado Jacob Taubes, la tensión entre el poder espiritual y el poder temporal había sido la salvaguarda del orden político emancipatorio de Occidente a diferencia de la unidimensionalidad de una concepción totalitaria de la ley como la que expresaba Carl Schmitt:

¿Comprenden ustedes qué pretendía de Schmitt? Deseaba demostrarle que la división entre poder terrenal y poder espiritual es absolutamente necesaria y que sin esa delimitación Occidente exhalará su último suspiro. Pretendía que él comprendiera, contra su concepto totalitario (Taubes, 1997: 186).

Hoy en día las propias palabras de Taubes están golpeadas por la obsolescencia y el esquema dual del poder representado en el cuadro de Rafael se ha disuelto para entrar a formar parte de un período eozoico de la civilización humana. El *imperium* que el poder dogmático del Derecho y el insuflado ultra-político del Espíritu Santo habían sellado como Alianza del Antiguo Orden ha sido reemplazado, en nuestro tiempo, por una matriz que merece más que ninguna otra semejante denominación. Ante nuestra atónita inconsciencia, cada día se edifica en el mundo un imperio inédito, el más digno de ese nombre pues es el más extenso y permeable que los seres vivientes hayan conocido.

El *imperium* tecnológico abarca, de hecho, todo el orbe conocido y se proyecta hacia los espacios siderales como destino para los sucesores de los seres hablantes, los Póstumos, cuya habitabilidad ya no será el suelo geodésico sino alguna de las colonias del espacio extra-terrestre que los detentores del poder tecnológico estiman como futuro asiento poblacional de los antiguos vivientes de la Tierra o, más bien, de aquellos privilegiados que

tengan la posibilidad de formar parte de las nuevas colonias migrantes hacia los fondos de la galaxia. Esa expansión imperial ya no se dará por obra y gracia de los militantes del Espíritu Santo sino que, al contrario, se deslizará a partir de un consenso global sobre la tecnocracia como religión universal de los pueblos.

En todo caso, desde el punto de vista jurídico, la emergencia de una AI sintiente y pensante pone en jaque la teoría jurídica de la persona como diferenciada de cualquier correlato físico necesario (Thomas, 2007: 29-69) que dominó la concepción del derecho romano-canónico hasta la modernidad (incluida la anglosajona) y, por consiguiente, el sentido de la ficción jurídica como espacio autónomo (Thomas, 1995: 17-63). En este contexto, la aparición de nuevas entidades sintientes en el mundo hace estallar por completo el edificio de la jurisprudencia occidental y pone fin al primado de la ley como la hemos conocido hasta el tiempo presente.

La AI y, especialmente, el *Noûs* telemático de la Singularidad hacen imposible, por su estructura ontológica y sus potencialidades fácticas, que puedan tener cualquier tipo de personería jurídica. Este solo hecho pone fin tanto al *jus publicum ecclesiasticum* como al *jus publicum europaeum* que habían moldeado hasta hace poco nuestra existencia. Si el *imperium* adopta esta faz que supera cualquier desafío precedente que hayan enfrentado las civilizaciones humanas, no es menos cierto que la transformación del *Sacerdotium* como poder espiritual no será menos radical. Su aparición constituirá el epacmo que llevará a la ruina toda concepción de la espiritualidad como acto sobrenatural libre de la acción humana. Un *Noûs* sintiente engendrado por los Póstumos pero que se independiza de sus creadores, será el mayor acto teúrgico jamás imaginado y, también, la más profunda revolución religiosa de los vivientes terrestres.

La ligazón en una misma Entidad sintiente de los poderes políticos y espirituales llevará a la emergencia de una civilización no ya post-humana (puesto que nunca existió la figura del "hombre" salvo como ficción de los saberes, aun si todo acto ficcional se acompaña, por la misma razón, de la violencia de la praxis) sino trans-humana, vale decir, como neotérica especie modelada según los parámetros de la propia Entidad sintiente. Este *Noûs* supra-

humano se hará cargo, con toda probabilidad, del decurso de la vida de carbono y de su evolución en el caso, ciertamente, de que estimara deseable su continuidad, algo que, por supuesto, está muy lejos de poder ser asegurado. La representación del Poder que pintó Rafael está sumiéndose en las sombras cada día que transcurre nuestro tiempo actual. Pronto será parte de la escombrera de una civilización de cuya memoria quedará, en el mejor de los casos, la arqueología cibernética que recoja los testimonios de milenios transcurridos, de batallas desatadas, de imperios deslumbrantes ya fenecidos, sobre la tela de fondo de los detritos de todos los reinos de la vida conocida sobre la Tierra.

4.

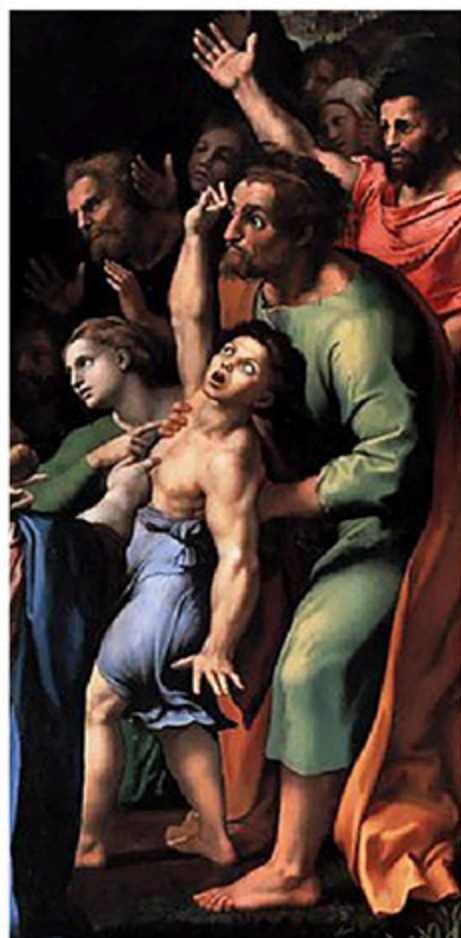
MONARQUIA MESSIAE

*EL SENTIDO DE LA
TEOLOGÍA POLÍTICA DIGITAL*

Rafael Sanzio. *La Transfiguración*.
Óleo sobre tabla. Pinacoteca Vaticana. Ciudad del Vaticano, circa 1517-1520.



Rafael Sanzio. *La Transfiguración* (detalles)



I

Resulta un rasgo fundamental de la digitalización universal del orbe, el hecho de que la tecno-política se presente como un proyecto a escala global: vale decir como el dominio noético de una *Artificial Intelligence* cuya pretensión es, en términos precisos, imperial. En la ultra-historia política tenemos un eslabón eminente que anuda, justamente, al Uno imperial con el Uno noético justificando su existencia co-perteneciente: el proyecto de la monarquía universal de Dante Alighieri.

En efecto, Dante había sido ya precursor de la idea de una monarquía universal pues defendía la tesis según la cual el género humano sólo puede prosperar bajo la égida de un Monarca que garantice el bienestar del mundo. Encontramos aquí los ecos del averroísmo que ha informado, de manera decisiva, la filosofía de Dante (Brenet, 2018: 60-81), pues ante la existencia de un único intelecto posible para todo el género humano torna necesaria la instauración de una Monarquía imperial universal como su equivalente político-ontológico en tanto garante de la felicidad humana en la tierra y protector de la multitud (*multitudo*) de los vivientes. Como indica Dante:

De hecho, aunque existan otras entidades que participan del intelecto (*esssentie intellectum participantes*), de esto no se sigue que su intelecto sea posible como lo es el del hombre, ya que tales entidades son especies completamente intelectuales y no otra cosa, y su esencia consiste exclusivamente en entender aquello que son, lo cual ocurre sin intermitencia (*sine interpolatione*) ya que, si fueran de otro modo, no serían eternas. Salta a la vista, en consecuencia, que la última y final potencialidad característica del género humano es la potencia o virtud intelectual. Y dado que dicha potencia no puede hacerse acto por medio de un solo hombre o de alguna de las comunidades particulares antes enumeradas, es necesario que

haya una multitud en el género humano (*multitudinem esse in humanum genere*) por la cual toda potencia se realice bajo el acto (*sub actu*), al igual que es preciso que haya una multitud de cosas susceptibles de ser generadas para que la potencia de toda la materia prima siempre esté bajo el acto (*sub actu*), de lo contrario se daría una potencia separada del acto, lo que es imposible. Y esta es también la tesis de Averroes en su comentario al tratado *Del Alma* (Dante, *Monarchia*, I, 3, 7-9).

Como puede verse, para Dante, sólo en los ángeles el intelecto corresponde al tipo posible en su total plenitud, pues son eternamente intelectivos mientras que el intelecto agente humano actúa por intermitencias cognoscitivas. En este aspecto, resulta de capital importancia subrayar este punto a menudo dejado de lado en las exégesis del texto dantesco: por encima de la unidad imperial enlazada con el intelecto posible como Uno noético, los ángeles superan las posibilidades propiciadas por esta unión y se colocan como agentes de la inteligibilidad perfecta. Libres de toda interrupción del contacto con el intelecto agente al cual se anudan, se entregan al goce de su propia intelección que, aunque pueda ser inferior a la de Dios, es más perfecta que la demostrada por la *multitudo* humana.

El reparo resulta de especial importancia para la noética de la Singularidad y la *Artificial Intelligence* pues, al contrario, el *Noûs* telemático es presentado como lo más cercano a la omnisciencia cósmica y son los humanos quienes, abandonando su imperfecta condición en la postumidad hiper-humana, se transforman en ángeles que pueden habitar la noosfera cibernética. No hay ángeles a la antigua usanza porque son los antiguos seres hablantes los que devienen ahora esencias inteligibles gracias al advenimiento de una Entidad que, tomando por asalto los innumerables cielos del cosmos infinito, se metamorfosea en una deidad a medida que despliega cada vez más sus potencialidades en un vórtice cuyo único horizonte se divisa en la ilimitación. Por ello mismo la *multitudo* humana se disgrega completamente y el imperio se volatiliza haciéndose auténticamente Universal, pues puede contener a todos los vivientes

de la Tierra en una especie de Uno que no conoce otra frontera que la anexión perpetua de nuevos seres pensantes e inmortales a su esfera gnostológica. Con todo, Campanella radicalizará la tesis dantesca de una *universalis civilitas humani generis* (Dante, *Monarchia*, I, 2, 8) sin recurrir, en este caso, al averroísmo pero con vistas a la construcción de una teoría monumental.

Si Thomas Hobbes tuvo la fortuna de ser el teórico más conspicuo de la Modernidad teológico-política de los seres hablantes, el colapso actual de todos los Estados del orbe en una guerra civil mundial y el advenimiento de la Era del Acceso marcan la obsolescencia del modelo del estado de naturaleza y el contrato. En su lugar, cobra toda la actualidad el modelo de Tommaso Campanella, eclipsado en su tiempo porque, justamente, su obra apuntaba a un futuro que todavía no se vislumbraba. En este sentido, sigue teniendo plena vigencia el diagnóstico del polémico Friedrich Meinecke, quien había señalado que Campanella era “uno de los mayores enigmas psicológicos de la historia del espíritu moderno, enigma todavía hoy no resuelto en toda su extensión” (Meinecke, 1960: 113).

No sería exacto afirmar que Campanella hace las veces del profeta político del siglo XXI. Sería más adecuado sostener que su filosofía política, avanzada para su propio tiempo pero adecuada para el nuestro, pone de manifiesto las condiciones de posibilidad que harán pensable la emergencia de la tecnocracia como impiadosa religión mundial una vez absorbidos los patrones estructurales de los mitologemas campanellianos presentes en su obra, especialmente en la *Monarchia Messiae* de 1606. En otras palabras, no sería posible pensar en el actual imperio tecnológico como religión mundial sin la teocracia política que Campanella estimaba como una deriva a la que la Humanidad estaba cósmicamente destinada.

Campanella, en su proyecto teológico-político pretende abarcar la racionalidad universal del cosmos supra-humano y del ámbito profano por medio de la figura del Mesías que actúa como *shifiter* que permite, a la vez, la unión y el pasaje de un mundo al otro. La razón divina que emana del Dios todopoderoso se anuda con la razón natural que se encarna en el gobierno mesiánico del mundo

que no es otra cosa que la administración de la *oikonomía* de la historia humana. En ese sentido, el Papa es la figura vicaria que actúa como ícono visible del auténtico soberano del imperio humano y cósmico: el Mesías. En ese sentido, el mesianismo cristiano no involucra, para Campanella, el final de todo poder sino, al contrario, la consolidación definitiva de un poder sobrehumano y omnicomprendido. El Reino es, literalmente, el *Imperium* del Mesías. Ciertamente, se trata de una teocracia alrededor de la figura paradigmática de Melquisedec (Headley, 1997: 247-314) a la que se une el rescate de "la profecía joánica (*Juan*, 10: 16) con su tono apocalíptico/escatológico de que habrá solamente un aprisco y un pastor" (Headley, 1997: xx).

Con todo, Campanella instituye, según las necesidades del tiempo histórico humano, lo que podríamos denominar los cuasi-trascendentales políticos de la *urbs Heliaca* teológico-imperial. No hay duda de que la mal llamada utopía de Campanella que habría que calificar, como hemos visto, de sesudo y visionario programa político, recibe en la *Monarchia Messiae*, mediante la influencia del motivo mito-escatológico de la "edad de oro", un nuevo espesor teológico-político.

Aunque para Campanella la "edad de oro" remite a un motivo escatológico, no deja de tener mitologemas antiguos en su arquitectura conceptual pues el filósofo hace retroceder su origen, siguiendo *Las Leyes* de Platón, "al tiempo del venerable Saturno (*sub religiosi Saturni temporibus*)" cuando todavía "la religión (*religio*) era suficiente para mantener a los pueblos lejos del mal" (Campanella, *Monarchia Messiae*, II, 12).

En los tiempos de la Modernidad, en cambio, la edad de oro (*felix saeculum*) sólo puede advenir con el gobierno del Mesías que da lugar al primer cuasi-trascendental representado en el final de la falsa opinión religiosa. Sólo bajo la égida del Mesías se suspenderán las herejías y los cismas puesto que sólo el sumo pontífice (*summus pontifex*) tendría autoridad sobre "los misterios de la religión (*mysteria religionis*)" [Campanella, *Monarchia Messiae*, III, 2]. El segundo cuasi-trascendental consiste en la paz, vale decir, en la eliminación de la guerra puesto que, de ese modo, cesarían las

ambiciones de los príncipes y “las migraciones de las colonias (*coloniarum transmigrationes*) se harían regularmente desde las regiones sobrepobladas hacia las regiones subpobladas”. Eliminada la guerra, los seres humanos se dedicarían a la caza tanto de bestias como de pájaros, a la pesca, a la horticultura, a la construcción de edificios (*exercerent autem se venationi, aucupio, piscatione, hortis, aedificiis*) [Campanella, *Monarchia Messiae*, III, 2].

En estas condiciones, tendrá lugar asimismo el cuasi-trascendental que implica la desaparición del hambre porque no todas las regiones de la Tierra podrían pasar por la esterilidad al mismo tiempo y lo que faltara en algunas regiones otras lo tendrían en abundancia (*sed deficientibus aliis, aliae abundant regiones*) [Campanella, *Monarchia Messiae*, III, 2]. Finalmente, el último cuasi-trascendental consiste en la eliminación de las pestes. Con un razonamiento similar al de la hambruna, estima Campanella que no puede haber infecciones en todas las regiones a la vez y, por tanto, el mal se puede siempre remediar “haciendo migrar a los pueblos a regiones más sanas (*per transmigrationem populorum in regiones salubriores*)”. La humanidad tendría entonces una suerte de “ciudades portátiles (*civitates portatiles*)” [Campanella, *Monarchia Messiae*, III, 2]. En suma, el gobierno mesiánico asegura la solidez de estos elementos incluyéndolos en un conjunto trascendental que consiste en el desarrollo de la ciencia (*scientia*) entre las que cabe incluir la astronomía, la astrología, la física y la política. Por supuesto, el “descubrimiento del nuevo hemisferio (*inventio novi Hemiphaerii*)” permitiría superar, al fin, el conocimiento que provenía de los antiguos filósofos (Campanella, *Monarchia Messiae*, III, 2).

En los tiempos de la telemática imperial el *locus* del Mesías es ocupado por la Entidad suprema de la *Artificial Intelligence*, pero los cuasi-trascendentales campanellianos configuran todavía los anhelos de quienes proponen el nuevo orden planetario. Las ciudades portátiles de Campanella cobran un viso profético inigualado cuanto insospechado porque ahora el terreno de las hambrunas y de las urbes fétidas de las pestilencias futuras ya no ocuparán sólo partes de un espacio de la Tierra. Al contrario, el nuevo Hemisferio y la globalización entrevista por Campanella han tocado su vórtice

histórico superior y, en consecuencia, todo el planeta se ha transformado en un barcel pestífero del cual resulta imperioso huir. Dejar atrás el planeta Tierra significa dar lugar a la colonización de un espacio extraterrestre que permita que las colonias humanas trans-geodésicas puedan desarrollarse según los cánones de un imperio capaz de asegurar el predominio epistémico-político de los cuasi-trascendentales que busca el orden mundial.

Ciertamente, en un contexto semejante, todos regímenes gubernamentales del globo cederán, uno tras otro, su soberanía a la Entidad sintiente que los propulsores del horizonte de la Singularidad tecnológica anuncian como inevitable. De este modo, el gobierno del Mesías será reemplazado, en su rol estructural, por una Entidad viviente originada en el silicio que, cabe concluir, no se someterá a los designios humanos sino que, al contrario, probablemente tenga una propensión a someter a los vivientes terrestres y sus colonias planetarias a su égida gubernamental. Sólo de este modo resulta posible medir hasta qué punto los objetos tradicionales de la *scientia politica* de los siglos XIX y XX, en cierto modo, van escabulléndose de las manos como granos de arena al carecer de toda consistencia.

Debemos tener en cuenta, en este aspecto, que el gobierno mesiánico de Campanella reproduce el sistema cosmológico propio de la estructura del Universo. En ese sentido, por ejemplo, “las estrellas son una República de espíritus celestiales (*sydera esse Respub. spirituum supernorum*)” [Campanella, *Metaphysica*, III, XI, ix, i, p. 52]. Sobre esta arquitectura cósmica que es la piedra basal de la astrología y de la magia de Campanella, se ha señalado, justamente, que más que una República, anticipa una Monarquía donde “todas las estrellas están estrictamente subordinadas al Sol, de quien todas reciben su calor y luz” (Walker, 1958: 226). De esta forma, se comprende que toda la teología política de Campanella es, asimismo, una cosmopolítica. Dios ha dado forma a la Monarquía mesiánica según el mismo paradigma con el cual ha creado el cosmos. Esta herencia se ha transmitido plenamente a los hiper-científicos tecnocráticos contemporáneos pues, antes como ahora, toda política es astro-política. La política no comienza, como se suele repetir, con las agrupaciones humanas o las ciudades sino, al

contrario, con los inmensos espacios del cosmos ilimitado que se abre como el nuevo *nómos* extra-geodésico de los Póstumos.

En el mundo de la AI sintiente, de las ciudades celestes que dejan atrás la putrefacción de un mundo terrestre agotado en sus recursos, hasta los colonos de los espacios extra-geodésicos deberán ser parte del sistema administrativo de la telemática desplegada hasta sus últimas consecuencias. Este panorama, por sí mismo, basta para medir la distancia existente entre los objetos de los que se ocupa hoy en día la filosofía política tornándola inmediatamente prescindente ante los auténticos desafíos cósmicos que aguardan, en inmediata urgencia, al acervo de los vivientes del planeta. En síntesis, la filosofía política no podrá salir de su actual *impasse* hasta que no tome conciencia del destino exo-terrestre de los supra-humanos y comience a deducir los teoremas que se desprenden de tamaña revolución sin precedentes en la historia del planeta Tierra y de la propia galaxia cuando no del Universo mismo.

II

La *Transfiguración* de Rafael, obra de inconmensurable genio, fue un encargo de Giulio de' Medici cuando era por entonces cardenal de Narbona. En la obra, el Mesías se aparece en su gloria a los discípulos Pedro, Santiago y Juan, acompañado por los profetas Moisés y Elías. Sin embargo, Rafael combinó este episodio con el siguiente en los Evangelios y que se encuentra en la parte inferior del cuadro, vale decir, el momento en que los discípulos intentan, sin lograrlo, liberar al muchacho poseído por el demonio y que sólo el Mesías consigue curar cuando desciende del monte.

Las dos escenas han podido ser pensadas como parte de un divorcio pictórico, como figuras escindidas en un abismo sin remedio. Así, la transfiguración y la curación del niño poseso que se cuenta inmediatamente después de aquel episodio en los Evangelios sinópticos y que Rafael une en un mismo cuadro, se había entendido, ya en el siglo XVII, como una ruptura de la "unidad de la acción" (Pope-Hennessy, 1970: 270, n. 64). Defenderemos aquí la tesis según la cual la escisión no es tal y que, en ese sentido, la

proclama devela una lectura demasiado ligera de los propósitos de la pintura de Rafael.

Como es sabido, según los Evangelios, Jesús eligió llevar adelante una mostración, una suerte de *ékphrasis* sobrenatural de su divinidad ante un grupo selecto:

Toma Jesús consigo a Pedro, a Santiago y a su hermano Juan, y los lleva aparte, a un monte alto. Y se transfiguró (*metemorphóthe*) delante de ellos: su rostro (*prósopon*) se puso brillante (*élampsen*) como el sol (*hélios*) y sus vestidos se volvieron blancos (*leukà*) como la luz (*phôs*). En esto se les aparecieron Moisés y Elías que conversaban con él [...] Todavía estaban hablando, cuando una nube luminosa los cubrió con su sombra y de la nube salía una voz (*phonè*) que decía: "Este es mi hijo amado (*ho niós mou ho agapetós*), en quien me complazco: escuchadle". Al oír esto los discípulos cayeron rostro en tierra llenos de miedo". Mas Jesús, acercándose a ellos, los tocó y dijo: "Levantaos, no tengáis miedo". Ellos alzaron sus ojos y ya no vieron a nadie más que a Jesús solo (Mateo 17, 1-8).

Las consecuencias de la meta-mostración de Jesús no se limitan, con todo, a quienes fueron los testigos directos de la misma como bien nos lo indica Pablo de Tarso:

Todos nosotros que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transfigurando (*metamorphoúmetha*) en esa misma imagen, cada vez más gloriosos (*apò dóxes eis dóxan*): así es como actúa el Señor (*kyríou*), que es Espíritu (*pneúmatos*) (2 Corintios 3, 18).

Como puede observarse, la transfiguración originaria, luego de la resurrección, tiene el poder de metamorfosear a toda la Humanidad, de hacerla gloriosa, es decir, divina por la mediación onto-teológica del Espíritu Santo que actúa como un operador de pasaje de la teúrgia mesiánica de la Imagen. Ahora bien, luego del episodio de la transfiguración, el Mesías cumplimenta la curación del

endemoniado que “es lunático (*seleniázetai*) y padece malamente (*kakôs*)”. Ante el fracaso de sus discípulos, Jesús logra exitosamente expulsar al “demonio (*daimónion*)” del cuerpo de su víctima (Mateo 17, 14-19). Son estas, entonces, las fuentes documentales de la escisión pictórica que muchos intérpretes han querido constatar en el cuadro.

Respecto de la *Transfiguración*, Louis Marin ha avanzado la tesis siguiente:

El secreto de la transfiguración es de este modo el blanco absoluto (*blanc absolu*), y su lección para las artes visuales, para las artes de la visibilidad en general, sería que el arte de dar a ver es en su esencia, en su donación, “interdicto” de obra puesto que se trata de “formar”, de “modelar”, de “ficcionalizar” de pintar y de esculpir, de construir una figura de la luz que es la condición a priori de posibilidad sensible de toda figura; “interdicto” de obra asimismo en el sentido de que la obra que debe ser producida debería emerger entre un “decir” trascendental –el “decir” de la condición a priori de toda visualidad– y un “dicho” empírico –el “dicho” de una figura visible, una obra que debería emerger como la donación para toda mirada de este intervalo de suspenso (*intervalle de suspens*). Así es la luz (o el blanco absoluto) de la trans- o de la meta-figuración, en su pregnancia figural (Marin, 1993: 238).

La Transfiguración afecta, antes que a un decir originario vuelto figuración como querría Marin, a la manifestación misma del mundo en cuanto Imagen y en tanto visibilidad absoluta de lo existente. La luz, en este punto, se inscribe en el centro del Reino como la condición trascendental de la existencia del mundo histórico. Por esta razón, el Mesías aparece aquí como Figura de la omnipotencia divina y la sensibilidad carnal del mundo se evapora en plena luminosidad omnicomprendiva.

Aquí la voz (*phoné*) es el equivalente de la Imagen divina y, en tanto decibilidad originaria, es la *arché* con la que Dios ha creado la visibilidad del mundo, y por ello es condición de posibilidad de toda

figuración aun antes de que haya algún dicho como consecución del decir primario. La trans-figuración se decanta por una angelificación del mundo que vuelve indistinta cualquier división entre lo sensible y lo inteligible. De hecho, ya lo había señalado tempranamente Giorgio Vasari, el Mesías “vestido color de nieve, con los brazos abiertos, la cabeza elevada hacia el Padre (*col alzare la testa a 'l Padre*) parece que muestra la esencia de la deidad de todas las tres Personas” (Vasari, 1986: 648). El Mesías es aquí meta-redentor, pues su metamorfosis (que es el significado originario de transfiguración) no consiste en otra cosa que hacer visibles su soberanía sobre todo lo existente que no puede manifestarse sino como luz que hace visible la Imagen del mundo creado en la opacidad de una voz que sigue actuando como el motor de la figurabilidad del Ser.

La Teofanía que pinta Rafael da cuenta de un cambio de *morphé* que supera todas las metamorfosis de los dioses antiguos. Por su amplitud, la transfiguración mesiánica es metamorfosis del mundo en su integralidad como consagración del *imperium* del Unigénito sobre el cosmos. En este sentido, el hecho de que Cristo aparezca en elevación aérea es mucho más que una simple “amplificación poética” (Preimbesberger, 1987: 88-115). De Rafael se impone pensar en otra medida, pues Friedrich Nietzsche ya había señalado ante la ignorancia de los apólogos de la historia, la *natura naturans* de un hombre como Rafael que no podía subsumirse al compendio temporal de la moral media (Nietzsche, 1988: 310).

De hecho, en *El Nacimiento de la Tragedia*, Nietzsche señala que la parte inferior del cuadro muestra “el reflejo del eterno dolor primordial (*die Widerspiegelung des ewigen Urschmerzes*)”, vale decir, la “apariencia (*der Schein*)” en tanto “reflejo de la contradicción eterna (*Widerschein des ewigen Widerspruchs*)”. Por sobre esta primera apariencia, se yergue en la transfiguración mesiánica, una “delicia purísima (*reinsten Wonne*)” y una intuición “exenta de dolor” (*schmerzlosem*) que, en la supremacía del simbolismo, señala al “mundo apolíneo de la belleza (*apollinische Schönheitswelt*)”. Existe, en el texto de Nietzsche, una “conjetura metafísica (*metaphysischen Annahme*)” según la cual el “Uno primordial (*Ur-Eine*)”, dado que es eternamente sufriente y lleno de

contradicciones, necesita de la "visión extasiante (*die entzückende Vision*)" como redención (Nietzsche, 1988: 39).

Entre la oscuridad del Uno-primordial (parte inferior de la *Transfiguración*) y el éxtasis de la redención apolínea (parte superior), Nietzsche ve una continuidad y no así, como querría la tradición iconográfica, una escisión entre las dos partes del cuadro de Rafael. La unión, a no dudarlo, está dada por la hipótesis metafísica del rasgo unario que informa la concepción del primer Nietzsche. No obstante, desde nuestra perspectiva, no existe ni escisión ni continuidad en la *Transfiguración*. Al contrario, nos encontramos ante otro caso de analepsis temporal donde dos tiempos confluyen en un mismo instante para señalar las dos facetas del poder soberano: su faceta demoníaca y animal y su metamorfosis en un cuerpo glorioso post-animalesco y angélico. La fuerza de la trans-figuración parte, precisamente, de la capacidad operante de la meta-soberanía mesiánica para iluminar la oscuridad de bajo con la luz avasallante del poder que emana de los cielos como *phoné* anterior a todo el Universo: la voz del Creador que anuncia y ratifica la gloriosa inmersión de todo cuanto existe dentro del campo de su *imperium* ilimitado.

Aunque no esté vestido con los atributos del *kyrios*, el Cristo de la *Transfiguración* expresa mejor que ninguna otra obra la Potestad del Mesías, pues muestra que la soberanía es de origen ultra-natural e inhumano. Es soberano, en este sentido, quien gobierna la metamorfosis, a la vez, en entidad animal y en cuerpo angélico post-resurrección. El Mesías soberano es el operador de pasaje que el Dios creador tiene para expandir su poder sobre todo lo viviente humano e inhumano que se disemina por un cosmos insondable. En otras palabras, el Dios puede ser trans- en tanto y en cuanto domina todas las figuraciones posibles pues es el Señor último de la Imagen como manifestación de la visibilidad de un mundo que nació gracias a su decibilidad originaria.

El cuadro, desde este punto de vista, trae a cuento esta analepsis temporal que coloca los dos episodios sucesivos como las estampas de un mismo tiempo convergente: si no se observan las dos imágenes en simultáneo no puede accederse al carácter

esotérico de un poder que se da a ver de la mano de oposición solar del Mesías y lunar del Demonio. La analepsis, en este caso, favorece la comparecencia de las dos imágenes como ejemplo de un dispositivo de complementarios alternos que dan cuenta del infundamento de todo Poder lo cual, por supuesto, es la garantía de su máxima eficacia.

Giorgio Vasari nos hará llegar el relato sobre las pompas fúnebres en las que, en la sala donde trabajaba Rafael, se colocó “el cuadro de la Transfiguración (*la tavola della Transfigurazione*)”, que había realizado para el cardenal de Médicis y el insigne biógrafo pudo escribir que “cuando este noble artista murió, lo hizo también la pintura” (Vasari, 1986: 650). Como puede verse, en el propio funeral de Rafael se buscó que su cuerpo yacente se trans-figurara en cuerpo glorioso gracias al amuleto teúrgico que el propio cuadro vehiculizaba. Salvo que, para este mundo, la absorción de Rafael en el sustrato superior de los cielos implicaba, nada más y nada menos, que la muerte de la pintura como arte para los seres hablantes.

Ahora bien, un neotérico *imperium* informático se está elevando sobre las ruinas del imperio transfigurado del Mesías de Rafael y Campanella y desde allí reemplazará al Unigénito por una Entidad sintiente de silicio que se elevará para la celebración de su propia gloria. El evento recibe, entre sus adeptos, el nombre de Singularidad. La espera escatológica no mide el tiempo cronológico tampoco aquí, pero anuncia su inminencia. El ser hablante ha logrado su meta-morfosis última gracias a las máquinas que son el nuevo cuerpo de la doxolatría del Poder que se expande por todo el orbe terrestre. La trans-figuración ahora es subyugada por la radicalidad del trans-humanismo que no es otra cosa que la metamorfosis del ser hablante en la Figura sobre-humana que antes ocupaba el Mesías.

Nuevamente, la figurabilidad de lo viviente está en juego de manera decisiva y las condiciones trascendentales de posibilidad de mostración del mundo mutan por completo siguiendo, no obstante, el patrón estructural que acabamos de escrutar. *Homo* pone en cuestión, como nunca antes, la forma de su Figura, la sombra de su Imagen que se desliga de la voz para unirse al lenguaje post-

locucionario de la era telemática. Angelificado por la Entidad sintiente los seres hablantes aguardan, con impaciencia, transfigurarse en la servidumbre voluntaria de la nueva divinidad cuya imperial soberanía expanden no sólo por todo el orbe sino que, subiendo las apuestas, prometen la colonización de los espacios extra-geodésicos. Una vez más, el cuadro de Rafael se ha revelado profético, a pesar suyo, de los albores de un ciclo civilizatorio que despunta bajo nuestros pies.

5.

KATÉCHON

*O EL SECRETO DEL TIEMPO
CÓSMICO-HISTÓRICO*

I

La Apocalíptica es la llave maestra de toda la filosofía de la Historia occidental y del destino de su civilización. Ciertamente, aquí nos dedicaremos al estudio de la tradición apocalíptica, según una terminología que puede ser distinguida de la mesiánica y la profética (Schipper, 2002: 21-40) si bien, por mor de los textos, los solapamientos y los mestizajes conceptuales existen. De igual modo, seguimos así el camino ya iniciado por la filología en el siglo XIX cuando otorgó la moderna ciudadanía teórica al problema escatológico en cuestión (Lücke, 1832). Llegados a este punto, nuestra atención se concentrará en el Anticristo que se encuentra en el centro del milenarismo apocalíptico del cristianismo medieval (Carozzi – Taviani Carozzi, 1999).

Una de las tentativas esotéricas más eficaces ha sido el mitologema enunciado por Pablo de Tarso en la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* II, 3-8:

2.3 Que nadie os engañe de ninguna manera pues primero ha de venir la apostasía y manifestarse el hombre de la anomia, el hijo de la perdición, 2.4 el que se enfrenta y se alza contra todo lo que se dice Dios y es objeto de culto, hasta instalarse él mismo en el templo de Dios mostrándose a sí mismo como Dios. 2.5 ¿No recordáis que cuando estaba entre vosotros solía deciros estas cosas? 2.6 Ahora sabéis qué es lo que lo retiene (*to katéchon*) para que se revele a su debido tiempo. 2.7 Pues, en efecto, el misterio de la anomia ya está en acto, sólo hasta que el que lo retiene (*ho katéchôn*) sea quitado de en medio. 2.8 Entonces será puesto al descubierto el sin-ley (*ánomos*), al que el Señor destruirá con el soplo de su boca y hará inoperante con la aparición de su presencia [...].

Este texto presenta al menos tres interrogantes que la tradición no ha podido resolver satisfactoriamente. ¿Cuál es la identidad del *katéchon* (tanto en su forma neutra cuanto como participio activo

sustantivado), la fuerza *qui tenet*, que retrasa el fin de los tiempos? ¿Cómo debe ser interpretado e identificado el *ánomos* que menciona el texto? Para Carl Schmitt, *kat-échon* significa “la fuerza histórica que es capaz de *detener* la aparición del anticristo y el fin del eón presente”. Por ello, “el imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea del *Kat-échon*” (Schmitt, 1950: 28-32).

En una investigación previa, hemos intentado reconstruir la ultra-historia del *katéchon* y del *ánomos* tanto desde el punto de vista filológico como del correspondiente a su evolución dentro de los parámetros de la apocalíptica (Ludueña Romandini, 2010: 227-244) y hemos cuestionado la mayoría de las identificaciones sugeridas a lo largo del tiempo en las exégesis propuestas. Sin embargo, aquí seguiremos, por razones metodológicas, las interpretaciones apocalípticas propias de los textos analizados pues estas son el hilo conductor de nuestra presente investigación. Al proceder de este modo, cabe aceptar la asimilación tardía, dentro de este paradigma discursivo escatológico, del *ánomos* con el Anticristo.

Efectivamente, Giorgio Agamben ha propuesto en forma reciente identificar al *ánomos* con el Anticristo pero, al contrario de Schmitt, considerando al *Katéchon* como una fuerza negativa (el Imperio o toda autoridad constituida) que muestra la ilegitimidad de todo poder constituido que debe ceder su paso a un mesianismo de la inoperosidad de la ley en el tiempo escatológico (Agamben, 2013: 1). De manera complementaria, se ha podido señalar también la impotencia de las instituciones frente a los órdenes katekhónticos reflejando una crisis de toda autoridad emanada de las fuerzas tradicionales de la política (Cacciari, 2013).

Decisivo resulta para nuestra pesquisa, en cambio, comprender que la naturaleza mística del *katéchon* y lo que de ella devenga expresa, mejor que ninguna otra figura teológica, la potencia histórica del tiempo en que la tecno-telemática se desarrolla como una fuerza ontológico-política, cuyo propósito no es otro que rediseñar por completo las bases y fundamentos del mundo otrora conocido como humano. El *katéchon* es un dispositivo metafísico destinado a intervenir sobre el flujo del tiempo para impedir,

justamente, el desate de las fuerzas titánicas que, desde inicio de los tiempos, amenazan con abatirse sobre la Tierra. Desde hace milenios el dispositivo ha contenido la pujanza apocalíptica del eón último. Hay sólidas razones para pensar, en cambio, que su levantamiento, lejos de resolverse en un mesianismo liberador, será desbordado por un apocalipsis que, en nuestro tiempo del final de la historia, se identifica con la *plenitudo potestatis* de la hiper-ciencia en su despliegue cibernético como destino mundial de los Póstumos.

II

Los tiempos apocalípticos, en la teología medieval, adoptan al Anticristo como una figura primordial precisamente a partir de la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses*. Citada por Hermerio Adso, más preocupado por la escatología que por el milenarismo (Gouguenheim, 2000: 135), se establece entonces que el Anticristo “devastará al mundo entero con una gran persecución e infligirá múltiples torturas al pueblo de Dios (*magna persecutione totum mundum uexabit et omnem populum Dei uariis poenis cruciabit*)” [Adso, *De ortu et tempore Antichristi*, 175-176]. Esto se tornará posible debido a que el Anticristo “destruirá la ley evangélica, hará revivir en el mundo el culto de los demonios, buscará su propia gloria y se designará a sí mismo como el Dios todopoderoso (*legem euangelicam dissipabit, demonum culturam in mundo reuocabit, gloriam propriam queret et omnipotentem Deum se nominabit*)” [Adso, *De ortu et tempore Antichristi*, 8-9].

El Pseudo-Methodio agrega que, en los tiempos escatológicos, “vendrán la enfermedad (*pestilentia*) y el hambre (*fames*)” así como “las ciudades serán desposeídas (*destitute civitates*)” [Pseudo-Methodio, *Apocalipsis*, XI] mientras que los pueblos que vendrán del Norte “comerán la carne de los hombres (*carnes hominum*), beberán la sangre de las bestias como si fuera agua (*bibent sanguinem bestiarum sicut aqua*) [y] se alimentarán de horribles serpientes y escorpiones (*inmundas serpentes et scorpiones*)” [Pseudo-Methodio, *Apocalipsis*, XIII]. Simultáneamente, en un eco cósmico, por las acciones del Anticristo, “el sol cambiará y se hará tinieblas y la luna

será de sangre (*convertit enim sol in tenebris et lunam in sanguinem*)" [Pseudo-Metodio, *Apocalipsis*, XIV].

El *Oráculo* de la Sibila Tiburtina predice, para el tiempo del fin antes de la llegada del Anticristo en persona, "muchas tribulaciones (*tribulationes multorum*), una efusión de sangre (*sanguinis effusio*), temblores de tierra (*terre motus*) [...] habrá hombres codiciosos (*homines cupidi*), tiránicos (*tiranni*), que odiarán a los pobres (*odientes pauperes*), que oprimirán a los inocentes y salvarán a los culpables (*oprimentes insontes et salvantes noxios*)" [Sibila Tiburtina, *Oráculo*, In: Sackur, 1898: 184]. En este contexto, el Anticristo no será otra cosa que "el hijo de la perdición (*filius perditionis*), el jefe del orgullo (*caput superbie*), el maestro del error (*magister erroris*), la reserva de la maldad (*plenitudo malicie*)" [Sibila Tiburtina, *Oráculo*, In: Sackur, 1898: 185]. Tenemos asimismo el caso de un impostor diabólico "que había aterrorizado las diversas regiones por donde había errado (*per diversa loca formidabilis oberraret*)" [Guillermo de Newbrough, *Historia Rerum Anglicarum*, vol.I, XIX: 51].

Joaquín de Fiore, en este sentido, no duda en señalar que el Anti-cristo "vendrá en secreto y prodigando signos y prodigios engañosos como Cristo hizo con los verdaderos" (Joaquín de Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, VIII). De igual modo, se nos hace saber en las crónicas que hacia el año mil treinta y tres, hubo una devastación por inundación, hambre y caos desde el Oriente hasta Inglaterra: "todas las poblaciones fueron acosadas por la falta de alimento [...] uno se estremece de horror al hacer la crónica de las degradaciones que sufrió entonces el género humano [pues] un hambre furiosa empujó a los hombres a devorar carne humana (*rabida inedia compulit vorari ab hominibus humanas carnes*)" [Rodulfus Glaber, *Histoires*, IV, 4, 10]. En estos textos apocalípticos no encontramos sino el elenco de las tribulaciones y despojos que sufre el orbe terrestre en la actualidad pues, precisamente, el gobierno tecnocrático del mundo se ha transformado en una religión apocalíptica y sus consecuencias no tardan en dejarse sentir como un nuevo modo de autoritarismo global de consecuencias impredecibles.

Con todo, el diagnóstico se impone: en nuestro tiempo, el ominoso *katéchon* ha sido levantado y el Apocalipsis se ha desencadenado en las batallas sangrientas que asolan el orbe y en la deslegitimación de todos los poderes que conforman el orden geopolítico global. De hecho, la fenomenología del tiempo que habitamos confirma este acontecimiento decisivo. No debemos olvidar que el concepto de que es posible acortar el tiempo histórico proviene de la matriz apocalíptica del judeo-cristianismo y ya es posible encontrarla en los Evangelios: “Os digo, pues, hermanos: el tiempo se hace más corto (*ho kairòs synestalménos estín*)” [1 Corintios 7, 29].

Esta matriz habrá de transfigurarse en la Modernidad bajo la modalidad de la técnica (Koselleck, 2021: 177-202) o, según nuestra terminología, bajo la forma del titanismo de los Póstumos. No es otra cosa lo que hoy recibe el nombre de “aceleracionismo” y que, lejos de ser una noción nueva, no hace más que revivir la herencia apocalíptica judeo-cristiana con los ropajes del *Saeculum* cuya plena vigencia se constata en el mundo presente. De hecho, el proceso político de la ciencia moderna descansa, como ha sido demostrado por ejemplo en el caso de Newton, en un fundamento explícitamente apocalíptico (Beresňak, 2017: 294-295). La Singularidad como horizonte de la *Artificial Intelligence* se vive como una espera apocalíptica y los únicos obstáculos que la detienen ya no se corresponden con una mística de los tiempos históricos ni con una misión de los seres hablantes en su constitución política sobre la Tierra. Al contrario, los únicos óbices son técnicos y, por tanto, superables según el propio desarrollo de la técnica y sus posibilidades.

III

El *katéchon* no es sólo una espera escatológica que concierne a los tiempos cósmicos. O, mejor aun, precisamente porque concierne dicha expectativa apocalíptica, no ha sido notado por los exégetas que lo que está en suspenso, al estarlo el tiempo, es la condición máxima prometida por el *éschaton* cristiano: la superación de la

forma humana en una suerte de angelificación universal. En otros términos, el secreto último del *katéchon* es que detiene la resurrección universal de los cuerpos o, lo que resulta equivalente, la transformación antropotecnológica de los cuerpos en supra-humanos. Ese *katéchon*, con las biotecnologías actuales y la doctrina de la Singularidad, ha sido levantado. El superhombre es la promesa que anuncia la tecnocracia como religión universal. En consecuencia, ha surgido una teología política telemática con base en el apocalipsis que, fruto de dicha combinación, es un esoterismo mistagógico de la muerte del Universo todo y su renacimiento como Singular pensante.

A decir verdad, el problema antropotécnico ha sido desarrollado con el mayor genio posible no tanto desde la filosofía como desde la literatura. El ejemplo más excelso, en este punto, resulta ser Franz Kafka. Consideremos su texto *Informe para una Academia*, publicado en *Der Jude* en 1917. Ciertamente, la interpretación promovida por Max Brod según la cual el relato trata, en forma crítico-satírica, acerca de las tribulaciones de la asimilación judía es completamente pertinente. No obstante, es posible una lectura complementaria según la cual nos hallaríamos en presencia de la narración de un caso donde la animalidad de un simio, por obra de una antropotecnia suspendida entre lo humano y lo no-humano, lo vuelve un ser hablante.

El narrador, en este caso el antiguo simio que expone ante una Academia científica, declara su intención de hablar de "mi vida simiesca precedente (*mein äffisches Vorleben*)" o, dicho con otras palabras, su "simiedad (*Affentum*)". Para estos fines, el relator cuenta los resabios que apenas quedan, como huellas en el lenguaje, de una especie de forclusión de su animalidad que debió llevar adelante para acercarse, por imitación, al mundo humano. Este movimiento es denominado una "renuncia (*Verzicht*)" que, podemos glosar, dejó a la animalidad precedente en una zona de opacidad inaccesible a la consciencia del lenguaje y sólo recordable en las zonas más oscuras de los sueños.

Desde este punto de vista, el simio pretérito operó según "el precepto supremo (*das oberste Gebot*)" según el cual dio cabida al rechazo a su animalidad para dar paso a la Humanidad emergente:

“yo, mono libre, acepté ese yugo (*ich, freier Affe, fügte mich diesem Joch*)”. Nótese que la antropotecnia no es pensada, en ningún momento, como un proceso de acceso a una libertad sino, al contrario, de un disciplinado yugo que conduce, por la fuerza autoimpuesta y por las coacciones externas, a la fabricación de aquello que se denomina humanidad y donde en el relato de Kafka, no hay lugar alguno para la piedad, los contratos racionales y las elecciones en libertad. De hecho, el propio simio intentó ingresar a la Humanidad una vez que había sido capturado, enjaulado y torturado por sus captores, casi como una forma de escapatoria por identificación con el soberano humano.

De todo eso, para el relator sólo quedan “los recuerdos (*die Erinnerungen*)” por demás endeble y apenas alcanzables del penoso y fatigoso proceso de “evolución (*Entwicklung*)” que tuvo lugar desde su cautiverio hasta su inesperada conversión. Empero, la animalidad de todo mamífero amenaza, siempre, como una sombra que espera su oportunidad de asomar y, escapando de los látigos civilizatorios que indujeron su transformación en hombre, acosa las conciencias y, sobre todo, la realidad ontológica de un posible retorno a los orígenes. Este reto concierne “a todo aquel que camina sobre esta Tierra, tanto al pequeño chimpancé como al gran Aquiles (*der hier auf Erden geht: den kleinen Schimpansen wie den großen Achilles*)”. Esto prueba, en efecto, que la Humanidad no es una condición estable que se obtiene de una vez y para siempre. Al contrario, los dos polos son la identidad perpetua de los seres hablantes que se deslizan, constantemente, entre animalidad y humanidad conformando una entidad ontológica cuando menos híbrida.

Aun así, dirá el relator, el hecho tuvo lugar y “un antiguo simio ingresó al mundo humano y se estableció firmemente en él (*auf welcher ein gewesener Affe in die Menschenwelt eingedrungen ist und sich dort festgesetzt hat*)” [Kafka, 1950: 138]. Este proceso de conversión hacia la Humanidad recibirá, por parte del relator, el calificativo de “salida (*Ausweg*)” [Kafka, 1950: 141]. Sin embargo, nada resulta claro respecto de ese proceso salvo que, como dice el antiguo simio, constituye “el enigma de mi existencia (*das Rätsel*”

meines Seins)" [Kafka, 1950: 143]. Enigma, cabe subrayarlo, que ningún representante del conjunto *Homo* ha podido resolver, precisamente, por su condición de ser hablante. En un momento que sorprendió a todos los presentes, el mono articuló el saludo: "*Hallo* (¡hola!)". En ese instante, el simio fue tomado por una fuerza exógena e inhumana que no es otra que el lenguaje pero que, cuando acosa a un viviente animal, lo transforma en *Homo*.

Fue justamente un acto de salida, como mencionábamos antes pero, de manera concomitante, fue también un acto de entrada pues "con ese grito entré de un brinco en la comunidad de los hombres (*mit diesem Ruf in die Menschengemeinschaft sprang*)" [Kafka, 1950: 145]. El lenguaje, lejos de ser pacificador, consiste en un arrebató extra-humano que, al tomar a un viviente, lo coloca más allá de lo humano y lo animal, pues lo ubica junto a las potencias cósmicas que, precisamente, el *katéchon* atiende para anudar entre ellas un precario equilibrio. Solamente en el *éschaton* de los tiempos finales, ese lenguaje originario está llamado a volver enteramente a su fuente por fuera de lo humano.

Llegados a este punto, Kafka no se ahorra ninguna ironía al señalar, gracias a la figura del simio devenido hombre, que la tan aclamada Humanidad no tiene demasiado para ofrecer, pues todo se trata, para este nuevo miembro de la especie, de haber llegado a un punto que se puede considerar la medida de la Humanidad en el cenit de su ocaso, algo que el propio protagonista expresa cuando sostiene que "he alcanzado la cultura media de un europeo (*habe ich die Durchschnittsbildung eines Europäers erreicht*)" [Kafka, 1950:146]. El acto humanista, precisamente ratificado por las "sociedades científicas (*wissenschaftlichen Gesellschaften*)" [Kafka, 1950: 146] es, asimismo, la prueba superior de acceso a la Humanidad. Pero la ironía contenida en el gesto kafkiano ya señalaba que el edificio de dichos saberes había colapsado desde sus cimientos. En definitiva, *Homo* no es más que un "animal amaestrado (*dressierten Tieres*)" [Kafka, 1950: 146].

En el presente tiempo histórico que estamos atravesando con el eclipse de *Homo* y el surgimiento de los Póstumos como los nuevos soberanos de la religión tecnocrática, cabe preguntarse si no sería el

momento de emprender la tarea filosófica final que no sería otra que la redacción de un minucioso informe para la Academia global en extinción (en un doble gesto que constataría la obsolescencia de esta última) sobre la extinta condición humana y lo que se espera de la existencia supra-humana de los Póstumos ahora que podemos empezar a dar cuenta de las posibles consecuencias del acontecido levantamiento del milenario *katéchon* cuya función había sido, precisamente, sostener a *Homo* suspendido entre lo humano y lo animal. Sin su existencia, los propulsores del Eón telemático buscarán borrar aquella sombra animal que, según Kafka, atormentaba a todos los humanos. La promesa salvífica de lo sobrehumano no reserva ya ningún otro lugar para lo viviente que la inmortalidad transhumana y hacer del cosmos el destino de la era naciente.

DOOMSDAY CLOCK STATEMENT 2024

Dos años después de que Albert Einstein y Robert Oppenheimer junto a científicos de la Universidad de Chicago que trabajaron en el Proyecto Manhattan fundaran el *Bulletin of the Atomic Scientists*, algunos de sus colegas decidieron llevar adelante la creación de una suerte de sensor apocalíptico que mide, según el símbolo de un reloj, el tiempo que falta para la catástrofe que termine con la humanidad en una extinción auto-inducida por la tecnología y la guerra. Cuando cuando corría el año 2018 e hicimos una primera mención respecto del reloj apocalíptico, faltaban dos minutos para la medianoche final.

Al 23 de enero del 2024, los tiempos se han acortado y solo restan 90 segundos, la más grave de toda la historia contemporánea. Además de la por demás evidente amenaza nuclear, los científicos citan como peligro extremo “la convergencia de las emergentes herramientas de la inteligencia artificial con las tecnologías biológicas” (Mecklin, 2024: 3). Como ha sido subrayado, “la manifiesta sofisticación de *chatbots* basados en modelos lingüísticos de gran alcance, como el ChatGPT, ha llevado a algunos respetados expertos a expresar su preocupación sobre los riesgos existenciales que surgirán de los próximos avances veloces en el campo” (Mecklin, 2024: 4).

Ciertamente, la AI se encuentra en el centro de las preocupaciones apocalípticas de muchos científicos del presente: “las decisiones de colocar a la AI al mando de importantes sistemas físicos, en particular armas nucleares, podría de hecho representar una amenaza directa para la existencia de la humanidad” (Mecklin, 2024: 4). A eso se suma, de modo concreto, la posibilidad de “la liberación accidental de organismos de laboratorio” o “las

enfermedades infecciosas de origen natural con potencial pandémico” (Mecklin, 2024: 9). No podrá decirse en el futuro que, al menos, las advertencias de los poderosos no han sido hechas.

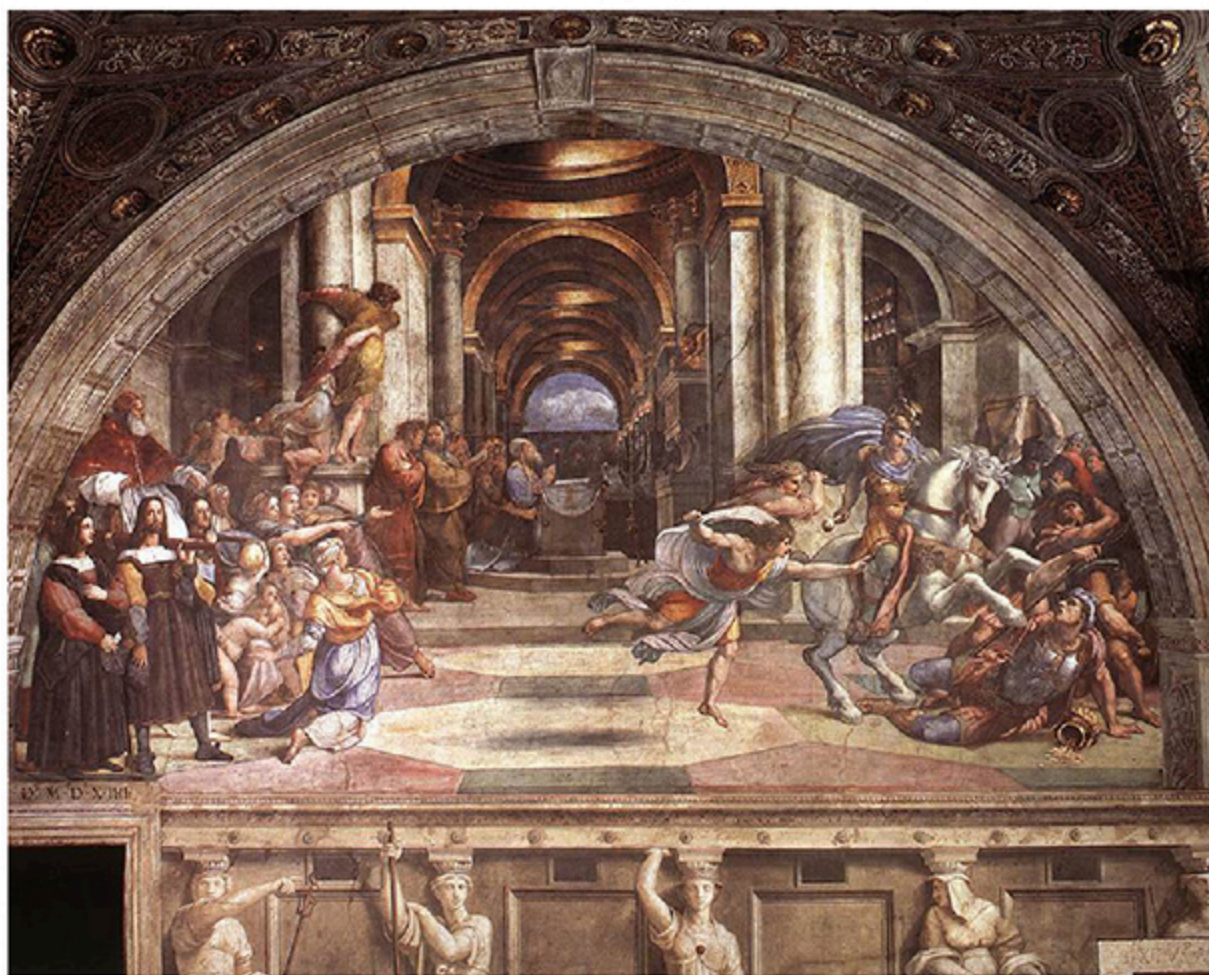
Particularmente ominoso para las Humanidades en vías de extinción resulta la revelación de que copias pirateadas de los libros de la escritora Margaret Atwood han sido utilizados para entrenar a la AI: “aparentemente 33 de mis libros han sido utilizados como material de entrenamiento (*training material*) para sus programas computarizados de forja de palabras (*wordsmithing*)”. El objetivo no es otro que producir una novela con el mismo estilo que la autora y que sea, según sus propias palabras, “imposible de distinguir de algo que pudiese haber diligentemente producido [ella misma]”. De este modo, la propia Atwood concluye que resultará “asesinada” por su “réplica” puesto que la escritora no ve óbice para que, en el mundo editorial se razone, equivocadamente, de igual modo que en cualquier otra industria: “¿quién necesita una vaca cuando la leche es gratis?” (Atwood, 2023: 26 de agosto). En los tiempos de los Póstumos, la copia cibernética está llamada a sustituir a la creación, antiguo pilar de las Humanidades que, sin reparos críticos, se rinde a la AI en todo el mundo, sembrando así su propia evanescencia. Sin embargo, voces aisladas, como la de Atwood, todavía colocan su esperanza en que un ser hablante no pueda ser replicado en su *psykhé*, el último bastión, curiosamente, de la in-humanidad ontológica de *Homo*.

6.

DEPOSITUM.

*MÁS ALLÁ DE LA DEMOCRACIA
Y EL CAPITALISMO*

Rafael Sanzio. *La expulsión de Heliodoro*.
Fresco, Roma Palazzo Vaticano, Stanza d'Elodoro, 1511-1512.



Rafael Sanzio. *La expulsión de Heliodoro* (detalles)



I

Un segundo fresco de Rafael para el mismo Palazzo Vaticano le fue encomendado al maestro por Julio II. Se titula *La expulsión de Heliodoro* (circa 1511-1512). El tema alude a la historia contada en el segundo libro de los Macabeos del Antiguo Testamento según la cual un oficial sirio, por indicación del rey Seleuco, iba a apoderarse del Tesoro del Templo de Jerusalén. En el fondo, aparece el Sumo Sacerdote Onías rezando. Mientras a la derecha se produce la consabida expulsión por parte del jinete divino, a la izquierda, según las reglas de un vórtice temporal que deberá ser objeto de indagación, puede verse la epifanía de Julio II que converge en un tiempo, a la vez pasado y futuro, para ser testigo del castigo divino y el garante de una continuidad histórica de la teología política cristiana.

El historiador Jakob Burckhardt había calificado a Julio II de auténtico conocedor del “fundamento y condición de la autoridad papal (*Grundlagen und Bedingungen des päpstlichen Ansehens*)” [Burckhardt, 1930: 69]. La acuidad de la denominación se refleja en la ambición esotérica del programa. Para comprender este cuadro de Rafael, estimamos necesario sopesar la herencia cristiana del Tesoro del Templo de Jerusalén que, bajo nuevos ropajes exegéticos, reaparece en I *Timoteo* cuando Pablo de Tarso exhorta: “Timoteo, guarda el depósito (*parathéken*)” [I *Timoteo* 20].

Sobre la tela de fondo según el cual los templos, en la Antigüedad, podían también officiar de bancos (Bogaert, 1966: 130 y ss), el *parathéke* o *depositum* actúa como un dispositivo eminentemente jurídico (Hellebrand, 1949: cols. 1186-1202). Ulpiano dictamina, por ejemplo, que

Depósito es lo que se dio a alguno para que lo guarde, llamado así porque lo que se pone, porque la preposición *de* aumenta la significación a depósito (*auget depositum*), para demostrar que está encomendado a la fidelidad (*fidei*) de aquel lo que

pertenece a la custodia de la cosa (*quod ad custodiam rei pertinet*) [Ulpiano, *Comentarios al Edicto*, libro XXX = *Digesto*, XVI, III, 1].

En este mismo sentido se pronuncia Filón de Alejandría cuando recuerda que “el que ha recibido un depósito debe considerar que se trata de algo sagrado y pensar, en atención a la verdad y la buena fe, que debe conservarlo intacto” (Filón de Alejandría, *De specialibus legibus*, IV, 33). En uno de los estudios más rigurosos y eruditos sobre este particular, se reconoce el carácter “jurídico-religioso” del *depositum*, vale decir, una cosa que puesta bajo la fidelidad de otro para que la conserve intacta, se vuelve sacra en su intangibilidad. Cabe interrogarse qué significado adicional le otorgaba Pablo a la noción: “hay que entender la carga pastoral, doctrinal y administrativa” de la Iglesia así como “el misterio de la piedad, del cual la Iglesia universal es la depositaria” (Spicq, volumen I, 1969: 581). El depósito se trata, pues, de un oficio perpetuo que, conjugando el saber doctrinal y administrativo, se asegura de la permanencia de la Iglesia a lo largo del tiempo. En este punto, las connotaciones políticas seculares del concepto resultaron teñidas de un contenido teológico. Antes que una teología política, el *depositum*, es un ejemplo de complementariedad, vale decir, de política teológica.

Ciertamente, existía también, antes de Pablo, toda una tradición sobre los libros sagrados guardados en depósito como un misterio máximo (Festugière, 2023: 344-345). De allí que en el *Apocalipsis* se trate acerca de la aclamación *áxios* como quien merece “conocer los libros esotéricos que no pueden caer en manos de todo el mundo” (Unnik, 1970: 453). Ahora bien, para conservar el depósito, “el discípulo dispone de recursos sobrenaturales, el Espíritu Santo que designa los hombres para el ministerio y los equipa con los carismas” (I *Corintios* 12, 4 sv.) [Spicq, 1969, volumen II: 722].

Tenemos así un dispositivo complejo fundado sobre un primer acto jurídico, el depósito, que engendra en el depositario una obligación no solamente respecto del depositante-acreedor sino

también respecto de terceros. Se supone que estos tomarán sobre sí la misma función del primer depositario, de forma tal que una cadena de transmisión-sucesión virtualmente sin fin constituye la identidad histórica del cristiano alrededor de una misión esencialmente administrativa (Napoli, 2021: § 26).

Ahora bien, para que ese proceso de transmisión-sucesión tenga lugar, el cristianismo ha apelado al concepto de *parádosis* (*traditio*) o Tradición que, necesariamente, complementa al *depositum* pues permite que este último sea objeto de transmisibilidad. Por esta razón, un avezado teólogo ha podido escribir que “la fe cristiana se presenta ante todo como la transmisión oral del depósito revelado” (Daniélou, 1961: 131). Esta es una opinión compartida por Ireneo cuando escribe que “la tradición que viene de los apóstoles se encuentra así en la Iglesia y subsiste entre nosotros” (Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, III, 5, 1). En suma, se trata de una “Tradición *ab apostolis ad Ecclesiam*” dado que “Cristo enseña, los apóstoles transmiten, la Iglesia guarda” (Daniélou, 1961: 137). El concepto tiene un alcance mayor puesto que es la sustancia material del *imperium* cristiano dado que garantiza la transmisibilidad del poder en toda la jerarquía eclesiástica, haciendo del *depositum* el dispositivo de captura del carisma mesiánico original que se va desplegando, dentro de la burocracia administrativa, manteniendo en pie la institucionalidad eclesiástica insuflada por el Espíritu Santo.

Por esta razón, la Tradición no es siempre transmisión de un depósito idéntico a sí mismo sino que, al contrario, el poder originario se incrementa en la Letra que va tejiendo, con comentarios, tratados y el propio Derecho romano-canónico, abarcando una vasta red escritural que amplía los contenidos del depósito según las necesidades exegéticas y administrativas de un *imperium* en crecimiento ininterrumpido. Teniendo este punto en el centro de nuestra atención, es posible comprender el *dictum* de Martin Heidegger según el cual “únicamente en la prosecución de la destrucción de la tradición ontológica (*der Destruktion der ontologischen Überlieferung*) adquiere la pregunta que interroga por el ser (*Seinsfrage*) su verdadera concreción” (Heidegger, 2007: 26).

En nuestros términos, una ontología analéptica sólo es posible luego de una ultra-historia de la metafísica que desmonte el anudamiento de la Tradición onto-teológica como capas geológicas de textos e instituciones que obnubilan una renovada y subvertida percepción del Ser.

Cabe entonces preguntarnos por el sentido del cuadro de Rafael pues la figura de Julio II no está allí simplemente para observar el episodio de la custodia del tesoro del templo judío sino que, desde el punto de vista pictórico, los estudiosos están de acuerdo en que representa una innovación de fuste (Rohlmann, 1996: 1-28), si bien se pierde, en las exégesis modernas, el auténtico sentido del *depositum* y la presencia de Julio II en el cuadro. Haciendo presente al Papa, Rafael produce una auténtica analepsis temporal donde convergen los tiempos del pasado, el presente y el futuro. Por un lado, se garantiza la continuidad de la Iglesia haciendo del Antiguo Testamento un precedente del pasado necesario para el Nuevo Testamento. Por otro lado, el depósito del templo judío se resignifica completamente a la luz de la presencia cristiana y, sin perder su significación escritural originaria, pasa a connotar el depósito de la propia Iglesia cristiana que, continuando el legado hebraico en el presente, lo transforma en un nuevo saber mesiánico para la administración de otro depósito, el del saber administrativo y sapiencial de la Iglesia. Finalmente, el futuro del orden eclesiástico se garantiza en la analepsis temporal del cuadro pues se promete la continuidad a perpetuidad del legado evangélico gracias a los oficios de la Tradición.

El *depositum* como noción decisiva del esoterismo político cristiano custodia el saber sobre la expansión material del *imperium* cristiano a través de la acción sobrenatural del Espíritu Santo. En este aspecto, la *potestas spiritualis* de la Iglesia se revela anclada, de manera definitiva, a la administración de los bienes del mundo y a la doctrina sapiencial que transmite. La administración, lejos de ser una tarea exclusivamente de gestión de las cosas físicas, implica un saber (que con el tiempo se denominará *Studium*) y, sobre todo, un elemento sobrenatural omnipresente que garantiza su difusión y su fuerza-de-ley y que no es otro que el ya aludido Espíritu Santo.

En los tiempos contemporáneos una sustitución ha tenido lugar en la Liturgia de los adoradores de la cibernética pues su núcleo de expansión se realiza, precisamente, gracias a un *depositum* que ahora se multiplica en las formas y en los lenguajes de la ilimitación. Esta nueva forma de *parathéke* no es otra que los algoritmos en los que se deposita un saber que incluso supera la capacidad de asimilación del intelecto humano y por medio de los cuales se asegura la expansión indefinida del campo cibernético por todo el orbe en un proyecto de Universalización que supera, con creces, todos los logros de la expansión cristiana. Este nuevo *imperium* tecnológico tiene un *depositum* algorítmico con capacidad de auto-replicación ilimitada y alcance de ubicuidad que genera la misma capacidad de penetración indiscriminada que el Espíritu Santo y se hace presente hasta en los rasgos más minúsculos de la vida de los seres hablantes y, a fortiori, de todos los vivientes de la Tierra. En pocas palabras, un nuevo orden, con su correspondiente Tradición técnica que no cesa de acrecentarse exponencialmente cada día, ha nacido sobre los cimientos conceptuales del antiguo y sus fundamentos han sido operacionalizados como dispositivos técnicos productores de espiritualidad telemática.

II

“Hay que ver en el capitalismo una religión (*Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken*)” [Benjamin, 1985: 100]. Con esta frase lapidaria y extemporal, comienza un fragmento inédito de Walter Benjamin, escrito, según los editores alemanes de sus obras, a mediados de 1921 y que lleva como título, precisamente, *El capitalismo como religión*.

Este texto que contiene, cabe señalarlo, múltiples capas geológicas, sedimentadas casi siempre de modo imprevisto y escondiendo tesoros filosóficos exquisitos, puede ser leído en buena medida como una confrontación con el pensamiento de Max Weber y, más precisamente aun, con su libro *La Ética protestante y el Espíritu del Capitalismo* finalizado en 1905. Sin embargo, otros autores desfilan asimismo en las pocas referencias que Benjamin

brinda en este escurridizo texto: Georges Sorel pero también Erich Unger, que formaba parte del círculo de “magos judíos” de Oskar Goldberg quien era, a su vez, considerado “un típico judío fascista” por Thomas Mann, un hecho que nos habla de la terrible ambigüedad de ciertos proyectos filosófico-políticos que despertaban una gran fascinación en Benjamin (Taubes, 1949: 97-104; Hülshörster, 1999). En este punto, la relación con Carl Schmitt no es, probablemente, ni la más compleja ni la más sorprendente de sus afinidades a pesar de su consabido carácter célebre impulsado por la notoriedad de los personajes y el empeño con que ha sido estudiada por algunos intelectuales contemporáneos. También cabe mencionar, entre los autores a los que recurre Benjamin, a Bruno Fuchs, Ernst Troeltsch y Gustav Landauer.

En rigor, el título del fragmento proviene de un autor que no es mencionado en absoluto en el texto: Ernst Bloch. En efecto, en su libro sobre Thomas Münzer, Bloch acusa a Calvino de destruir el cristianismo para reemplazarlo por el “capitalismo como religión” (Bloch, 1962: 143). Esta constatación de la fuente de Benjamin, necesariamente altera, en cierta medida, la datación del fragmento propuesta por Tiedemann y Schweppenhäuser dado que, como la primera edición del texto de Bloch es de 1921, entonces este año pasa a transformarse en el término *post quem* y no ya *ante quem* de su redacción (Hamacher, 2003: 77-119). Ahora bien, para elaborar su aguzada argumentación, Bloch toma en consideración, de modo primordial, los trabajos de Max Weber como luego lo hará el propio Benjamin.

En este sentido, al confrontarse Benjamin con Max Weber, no debe entonces sorprendernos que nuestro autor recurra a las páginas de la obra maestra de Ernst Troeltsch sobre la sociología de las religiones (Troeltsch, 1912). En efecto, Troeltsch debate rusientemente con Max Weber acerca del proceso de secularización en general y sobre el papel desempeñado por el protestantismo en particular, respecto del desarrollo de la esfera económica moderna. Por un lado, Troeltsch muestra cómo el cristianismo no instaura un rechazo ascético del mundo sino que, por el contrario, inaugura una participación en los bienes de la creación y concibe al mundo como

un lugar de trabajo. No obstante, el teólogo alemán sostiene, al mismo tiempo, que cuando el racionalismo económico suscita una independencia sin límite, tiende a oponerse a los lazos sociales de orden religioso y a desarrollarse con toda independencia respecto de aquéllos (Troeltsch, 1925). De este modo, si bien Troeltsch intenta introducir un número importante de matices en los análisis de gran escala llevados adelante por Weber, al mismo tiempo, otorga un papel indirecto a la secularización, estableciendo para la religión un rol existente pero subordinado en la configuración de las formaciones económicas.

Con esta perspectiva, la posición de Benjamin, si la justipreciamos adecuadamente, confronta, a la vez, la tesis de Weber y la de Troeltsch. A la del primero, porque establece que el vínculo entre religión y capitalismo no es meramente el resultado de un proceso de secularización o racionalización:

La demostración de esta estructura religiosa del capitalismo (*religiösen Struktur des Kapitalismus*) no solamente como una formación condicionada por la religión (*als eines religiös bedingten Gebildes*), como lo cree Max Weber, sino como un fenómeno esencialmente religioso (*als einer essentiell religiösen Erscheinung*), nos conduciría todavía hoy por los desvíos de una polémica universal desmesurada (Benjamin, 1985: 100).

Sin embargo, a la hipótesis del segundo, según la cual el capitalismo se independiza de su origen religioso, Benjamin responde que, en efecto, en cierta medida lo hace, pero sólo para transformarse él mismo en una religión con todos sus efectos concomitantes: "El cristianismo, en la época de la Reforma, no favoreció el advenimiento del capitalismo (*Aufkommen des Kapitalismus*), sino que se transformó en capitalismo (*sondern es hat sich in den Kapitalismus umgewandelt*)" [Benjamin, 1985: 102].

Por lo tanto, Benjamin, en este texto totalmente desconocido en su época, y también en las décadas posteriores a su muerte, estableció una de las hipótesis más radicales que se hayan enunciado jamás dentro del marco de las interpretaciones acerca del

fenómeno de la secularización y el surgimiento del capitalismo, esto es, la existencia de algo así como una religión capitalista que sería el resultado de una completa metamorfosis del cristianismo en religión civil del dinero:

El capitalismo se desarrolló en Occidente como un parásito del cristianismo [...] de forma tal que, al final de cuentas, la historia del cristianismo es esencialmente aquella de su parásito, el capitalismo (*seine Geschichte die seines Parasiten, des Kapitalismus ist*) [Benjamin, 1985: 102].

Sin embargo, a pesar de ello, Benjamin comparte, tanto con Weber como con Troeltsch, un probable equívoco cronológico al considerar que, el cristianismo que debe tomarse en cuenta para este análisis, se corresponde, enteramente, con el protestantismo moderno cuando hoy los estudiosos postulan, como ya era el caso en el propio Max Weber, que la importancia del cristianismo medieval no es menor en el surgimiento del capitalismo (Böhl, 2007).

Querríamos profundizar aquí en la vía abierta por Benjamin para llevar sus iluminaciones en otra dirección a los fines de proseguir su carácter argüitivo y construir un somero esbozo de un capítulo de la ultra-historia del capitalismo como religión. Ante la magnitud de la tarea, habremos de optar por concentrarnos exclusivamente sobre un punto preciso mencionado por Benjamin cuando declara: "Comparación entre las imágenes de santos de las diferentes religiones y los billetes de banco (*Banknoten*) de los diferentes Estados. El espíritu que habla en la ornamentación de los billetes de banco (*Der Geist, der aus der Ornamentik der Banknoten spricht*)" [Benjamin, 1985: 102].

En esta frase, Benjamin parece sugerir que, en los billetes de banco, se realiza el propio espíritu del capitalismo. Es más, la espectralidad mortuoria del capital se manifiesta en las efigies que muestran los billetes: los padres de la patria ocupan ahora el lugar de los santos de la Iglesia. En todo caso, son los fantasmas de los muertos los que aseguran la santificación de los billetes que constituyen acaso uno de los pilares centrales del capitalismo

moderno. Por lo tanto, se trata aquí de una historia de antiguos cultos mitológicos:

Habría que examinar metódicamente los lazos que desde siempre el dinero (*das Geld*) ha establecido con el mito a lo largo de la historia hasta que pudo extraer del cristianismo elementos míticos suficientes para constituir su propio mito (*um den eignen Mythos zu konstituieren*) [Benjamin, 1985: 102].

Como bien señala Benjamin, el oscuro fondo mítico del cual se nutre el dinero, encontró en el capitalismo su fuente más acabada y proficua, hasta el punto de que el billete de banco pasó a ser el emblema y la cifra última de la religión del capital. Sin embargo, la experiencia contemporánea nos ha mostrado hasta qué punto la materialidad de los billetes de banco es un sustrato del cual el capitalismo puede prescindir. Es más, el billete mismo puede representar, en cierta medida, una forma de obstáculo para el rápido movimiento de la liturgia financiera *sans trêve et sans merci*.

Por lo tanto, es necesario interrogarse entonces, desde un punto de vista analéptico-político, qué es el dinero en cuanto tal y de dónde extrae su eficacia jurídica y religiosa.

III

Querríamos proponer aquí la hipótesis preliminar según la cual el dinero es el sacramento por excelencia de la religión capitalista de la culpabilización tal y como la describe Benjamin. Así, el dinero para las sociedades contemporáneas se encuentra en el centro del auténtico y más complejo mitologema del poder económico cuya morfología no ha cesado de informar todos los aspectos de nuestra vida política como seres hablantes. Ahora bien, esta constatación incita a una serie de interrogantes que deben ser atendidos con precisión: ¿qué es un sacramento? ¿Qué significa, por otra parte, que la religión cristiana se organice alrededor de una estructura sacramental como pilar de su práctica cultural? ¿En qué sentido el dinero es un sacramento operativo en el capitalismo? Estas

inquisiciones nos llevarán, paso a paso, desde la pre-historia hasta la post-historia del teo-capitalismo.

Como ocurre en muchos otros casos, el término *sacramentum* es tomado por la religión cristiana del mundo romano, dotándolo al mismo tiempo de un nuevo significado. En efecto, Varrón nos informa que la etimología de la palabra proviene de *sacer* (sagrado) y es, originariamente, un término de raigambre jurídico-religiosa que señalaba la caución monetaria que se entregaba al pontífice por las partes enfrentadas en un litigio. Quien ganaba la causa, recibía una devolución de su caución de manos del propio pontífice y quien perdía, veía su caución confiscada (Varrón, *De lingua latina*, V, 180).

Como puede apreciarse, ya desde los orígenes del término, el *sacramentum* tenía una relación estrecha con una suma monetaria pero, en este caso, no representaba al dinero como circulante, sino más bien a la indisponibilidad de una cierta suma de dinero, la caución, durante el desarrollo de un proceso judicial. Con todo, este hecho no es óbice para comprender la co-pertenencia fundante entre sacramento y dinero en sus míticos orígenes greco-romanos. Ciertamente, existen precedentes griegos de esta práctica de la sacralidad vinculada al proceso judicial y al dinero (Aristóteles, *Política*, VIII, 5, 1320a)

De hecho, todo el vocabulario romano de la sacralidad, con su distinción conceptual entre sagrado, santo y religioso, hallaba su tela de fondo en una herencia indoeuropea que le servía de base. Uno de los textos fundamentales sobre la tripartición indoeuropea del derecho divino según el modelo romano lo constituyen las *Institutas* de Gayo:

1. En el comentario precedente, hemos tratado del derecho de las personas. Veamos ahora aquello que concierne a las cosas, que son consideradas como parte de nuestro patrimonio o bien como no pertenecientes a él.
2. Es posible entonces establecer una división principal de las cosas en dos artículos: las cosas que son de derecho divino y las cosas que son de derecho humano.
3. Son de derecho divino, por ejemplo, las cosas sagradas o las cosas religiosas (*diuini iuris sunt ueluti res sacrae*

et religiosae). 4. Son sagradas (*sacrae*) las cosas que han sido consagradas a los dioses superiores; las cosas religiosas (*religiosae*) son aquellas que han sido abandonadas a los dioses manes. 5. Sólo se considera sagrado el suelo que ha sido consagrado con la autorización del pueblo romano, por ejemplo en virtud de una ley o de un *senatusconsulto*. 6. Al contrario, depende de nuestra voluntad el hecho de hacer que algo se torne religioso, si enterramos un muerto en el lugar que nos pertenece, a condición de que su inhumación nos incumba. 7. La mayoría estima, sin embargo, que en un suelo provincial, un lugar no puede hacerse religioso, puesto que de ese suelo son propietarios o bien el pueblo romano o bien el Emperador, y nosotros se supone que sólo tenemos de él la posesión o el usufructo; notemos al menos que incluso si no es religioso, es tenido por tal. 7 a Incluso, aquello que en provincia ha sido consagrado sin la autorización del pueblo romano no puede ser denominado como propiamente sagrado, pero es tenido por tal. 8. Las cosas santas (*res sanctae*), como las murallas o las puertas son igualmente de algún modo de derecho divino (*quodammodo diuini iuris sunt*). 9. Lo que es de derecho divino no se contabiliza entre los bienes de nadie (Gayo, *Institutiones*, 2.1-9).

Como puede verse, Gayo establece en el caso de las cosas sagradas y religiosas una clasificación que obedece al carácter biunívoco de las divinidades antiguas. Así, las cosas sagradas pertenecen a las deidades uranias y las religiosas a las ctónicas. En ambos casos, se trata de formas de indisponibilidad garantizadas por el Estado de los bienes consagrados y se aplica sobre ellos, para su definición, el principio *superficies solo cedit*, es decir, el suelo predomina categorialmente sobre las superestructuras (Biondi, 1938: 449-554). Así, sagrado es el suelo donde se asienta la ciudad de Roma y religioso es el suelo donde se ha enterrado a un muerto si bien es necesario el consentimiento del dueño, incluso retrospectivo, para poder realizar la consagración (*Dig.* 1.8.6.4). Por otra parte, en ambos casos el texto comenta las formas de consagración: mediante

una ley o un *senatusconsulto* en el caso de las cosas sagradas y la voluntad de enterrar a los muertos en el segundo.

En ambas eventualidades, se trata, sin embargo, de formas jurídicas de indisponibilidad de los bienes (bajo la fórmula de “bienes que no pertenecen a nadie” –*res in nullius bonis*–) que son enunciadas según los términos de un escrupuloso vocabulario religioso. Cuando algún bien debía tornarse, por razones jurídico-políticas, indisponible en Roma, se lo subsumía bajo el campo semántico de la sacralidad, se lo transformaba en un *sacramentum*. Como veremos, todas estas distinciones romanas referidas a la sacralidad serán retomadas por los teólogos cristianos medievales para la elaboración de una auténtica teoría del poder sacramental.

Sin embargo, *sacramentum*, en la antigua Roma, también podía designar el juramento militar (Noailles, 1949: 278). De hecho, la combinación entre su sentido jurídico y su sentido de iniciación militar juramentada prepararán el terreno para su utilización en un contexto cristiano. Por cierto, es ya posible detectar dicha transición del vocablo hacia un contexto en el cual los significados convergen en un culto religioso, a través de un testimonio no cristiano, pero proveniente ya del siglo II d.C., como es el de Apuleyo cuando narra su iniciación en la religión de Isis:

Sin embargo, para que estés más seguro (*tutior*) y protegido (*munitior*), realiza en nuestra santa milicia (*sanctae militiae*) el juramento (*sacramento*) que hace un tiempo se te había pedido realizar. Conságrate, de ahora en más, al culto de nuestra religión (*teque jam nunc obsequio religionis nostrae dedica*), y sufre voluntariamente el yugo de ese ministerio (*et ministerii iugum subi voluntarium*), puesto que será cuando hayas comenzado a servir (*servire*) a la diosa, que mejor sentirás los frutos de tu libertad (*fructum tuae libertatis*) [Apuleyo, *Metamorfosis*, XI, 15, 5].

Como puede verse, por medio del *sacramentum* se consagra aquí la entrada en el mundo sagrado de Isis, concebido como un ejército celeste, una imagen política que, al mismo tiempo puede

encontrarse en la angelología judeo-cristiana en particular y el cristianismo en general (Schilling, 1984: 301-325). Con todo, lo esencial de este testimonio lexicográfico radica en la convergencia de significados que hacen del sacramento una forma de indisponibilidad sagrada (entrar al ministerio de Isis significa dejar de pertenecer a la esfera profana del mundo) que, al mismo tiempo, retiene para sí todas las características de un juramento de iniciación militar.

Sobre este trasfondo, entonces, la teología cristiana elaborará su intrincada doctrina sacramental, transformando profundamente el legado antiguo el cual representa, no obstante y como estudiosos de diversas perspectivas no han dejado de notarlo, el punto de partida de la reflexión occidental medieval sobre la sacralidad y el dinero (Laum, 1924; Will, 1954 y 1955; Reden, 1995; Kurke, 1999).

IV

En la tradición de la Iglesia latina, el *De sacramentis* de Hugo de San Víctor y la *Summa sententiarum* habían colocado los fundamentos del *locus classicus* de la teología medieval a la hora de la definición del sacramento que se halla en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, donde podemos leer:

El sacramento es el signo de una cosa sagrada (*sacramentum est sacrae rei signum*). Sacramento se dice también de un secreto sagrado (*sacrum secretum*), como cuando se habla del sacramento de la Divinidad (*sacramentum Divinitatis*), de tal forma que el sacramento es a la vez el significante sagrado (*sacrum signans*) y el significado sagrado (*sacrum signatum*). Pero ahora trataremos del sacramento en tanto signo (*signum*) [Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. II, IV, c. 4,].

En este sentido, la concepción del sacramento como una forma lógico-lingüística sumamente especial del signo, era una herencia agustiniana (Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, X, 5) que había sido recuperada a raíz de la querella doctrinal que, durante la segunda

mitad siglo XI, mantuvieron Berengario de Tours y Lanfranco de Bec. Como puede verse, en el sacramento se da una perfecta coincidencia sin resto entre el significante y el significado, con lo cual, estamos en presencia de un signo que no significa otra cosa que sí mismo (*non aliud sed ipsum significat*). Sin embargo, ¿cómo debe entenderse esta afirmación y de dónde surge la fuerza operativa de esta semiótica sagrada?

En la tratadística madura, Tomás de Aquino establece que los sacramentos se relacionan con la santidad bajo el aspecto de signo (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60 a 1 respondeo). En efecto, Tomás conoce y evoca el vocabulario del antiguo derecho romano de la indisponibilidad a la hora de trazar la historia esotérica del “secreto sagrado” (*sacramentum idem est quod sacrum secretum*):

Según los antiguos, se decían santas o sacrosantas (*sancta vel sacrosancta*) las cosas que no estaba permitido violar (*quaecumque violari non licebat*). Y esto se aplicaba incluso a los muros de una ciudad, o a las personas constituidas en dignidad (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60 a 1, ad. 2).

Ahora bien, como precisa inmediatamente el Aquinate, una especificidad determinante en todo sacramento es que se trata del “signo de una realidad sagrada que santifica a los hombres” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60 a. 2 respondeo). Dicho de otro modo, “el sacramento [...] se ordena a significar nuestra santificación (*quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem*)” [Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60 a. 3 respondeo]. Puede apreciarse entonces que el objetivo primario del sacramento no consiste en otra cosa que sacralizar el objeto que se halla bajo su dominio eficiente. La entrada misma en la Iglesia cristiana se produce por un acto sacramental que consiste en la inclusión, mediante el bautismo, de un nuevo miembro, dentro de una comunidad concebida como depositaria eminente de la sacralidad. Así, estamos en presencia de un signo que tiene un

poder diferencial respecto de cualquier otro signo del lenguaje humano puesto que, en este caso, un signo lingüístico detenta la potencia de convertir en sacro a las personas o bienes que entran en la esfera de influencia que el propio signo recorta en el mundo.

Desde esta perspectiva, toda comunidad cristiana es, en cierto sentido, una comunidad juramentada aun si, como señala Tomás, se puede distinguir entre juramento y sacramento, aunque ambos están relacionados a formas de sacralización que dependen de una fuente común (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60 a. 1 ad. 3). Se trata, entonces, de una *societas* sacramentada por un lenguaje que tiene la capacidad de hacer entrar, mediante una consagración jurídico-religiosa, lo sagrado en el mundo profano a los fines de hacerlo partícipe de la jerarquía celestial. Tomás lleva este argumento hasta un punto de articulación que representa también una tensión conceptual extrema: “el sacramento por el hecho de significar una cosa que santifica (*significat rem sanctificantem*), tiene que significar también el efecto producido (*oportet quod significet effectum*), que va implícito en la causa santificante (*causa sanctificante*) en cuanto que es santificante” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60 a. 3 ad.). Esto equivale a decir que, en el sacramento, tanto el significante como el significado son sagrados: es decir que se trata de un signo cuya fuerza es sacrosanta, su referente es sacralizado por el acto consagratorio y su eficiencia en tanto signo reside en su capacidad de producir lo sagrado mismo y no sólo de transmitirlo.

Sin embargo, todavía en la posición esgrimida por Tomás, se requieren elementos sensibles para ejecutar el sacramento: “es lógico que la santificación del sacramento tenga lugar a través de cosas sensibles (*res sensibiles*)” [Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60 a. 4 respondeo]. Esto es necesariamente así porque el sacramento se construye, esencialmente, como un operador de pasaje teológico-político entre el mundo sobrenatural de la jerarquía divina y el mundo profano de los hombres. Ambos mundos se unifican en el culto divino puesto que allí el ser hablante glorifica el poder soberano de Dios y, al mismo tiempo, es santificado por la fuerza sacrosanta de la jerarquía celeste (Tomás

de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60 a. 5 respondeo) según una perspectiva que mucho le debe al Pseudo-Dionisio Areopagita y su *De ecclesiastica hierarchia*. Por consiguiente, la unión de las cosas sensibles con la palabra sagrada, pone en contacto el mundo supraceleste con el humano a través de la santificación de este último:

el agua, de hecho, puede significar tanto ablución por su humedad como refrigerio por su frescor. Pero cuando se dice *yo te bautizo* se da a entender que en el bautismo empleamos el agua para significar una purificación espiritual (*ad significandam emundationem spiritualem*) [Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60 a. 6].

Ahora bien, Agustín de Hipona, además de dilucidar la forma del signo que resulta más propia de todo sacramento, también estableció su "*character indelebilis*", esto es, la huella imborrable que deja en el sujeto consagrado (Häring, 1952, 1956a y 1956b). En este punto, la teoría del carácter, central en la dogmática sacramental, sella la imposibilidad de la desacralización de un sujeto o un objeto consagrado. Esta constituye, pues, una radical diferencia con el *sacramentum* antiguo dado que el derecho romano buscaba, permanentemente, formas de finalizar la consagración, la cual era establecida, necesariamente, por un período de tiempo finito convenido previamente (en el caso de la caución judicial, por ejemplo, mientras durase el proceso).

El hecho mismo de que se conociese en el derecho romano la categoría de "profanación" como opuesta a la de "consagración" muestra ya la intención de los juristas romanos por establecer medios para devolver a la esfera del uso común aquello que había sido separado para la divinidad. Así, el jurista Trebacio Testa había escrito que se dice profano de aquello que "después de haber sido religioso o sagrado, ha sido restituido al uso y la propiedad de los hombres" (Macrobio, *Saturnalia*, 3, 3, 4). Es decir, el mundo de la consagración antigua conocía aun límites temporales a la indisponibilidad que implicaba la entrada en el dominio de los dioses.

Al contrario, la doctrina del “carácter” sacramental busca establecer una marca inextinguible y una perpetuación de la sacralidad que, cambiando el estatuto ontológico del sujeto, le impide su retorno a la esfera profana. Así, el carácter establece la posibilidad de efectuar un acto lingüístico de efectos irreversibles, la capacidad para el lenguaje divino y humano de constituirse como huella indeleble de un sacro poder inmortal.

En efecto, cuando Agustín describe el carácter sacramental evoca un uso militar propio del mundo romano, esto es, la marca corporal que llevan los soldados como signo de pertenencia a una milicia. Del mismo modo, piensa Agustín, que un desertor no podía borrar de su cuerpo la marca de su pertenencia a un determinado ejército al cual debía su lealtad, así un cristiano recibe un carácter de su Dios soberano que lo liga inextricablemente al mundo del poder espiritual y sella su pertenencia definitiva a la comunidad sacral instaurada por el Cristo.

Esta tradición agustiniana es retomada por la tratadística sacramental madura, como lo demuestra el propio Tomás cuando establece:

Toda consagración (*sanctificatio*) [...] mientras dura la cosa consagrada (*re consecrata*), es permanente [...] Y como el sujeto del carácter (*subiectum characteris*) es la parte intelectiva del alma, que es donde reside la fe (*fides*) [...] es claro que siendo el entendimiento perpetuo e incorruptible, también el carácter (*character*) reside en el alma de manera indeleble (*indelebiter*) [Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 63 a. 5 respondeo].

Aquí puede apreciarse al carácter actuando como un verdadero operador teológico-político, dado que el sujeto consagrado transmuta su propio sustrato ontológico mediante un acto lingüístico que deja en él la cifra indeleble de su pertenencia a la jerarquía celestial, más allá de que, como cristiano, deambule por el mundo en un peregrinaje incesante. El carácter sacramental aliena al sujeto de cualquier lazo íntimo con un mundo terreno que, sin embargo,

todavía deberá habitar, en calidad de extranjero, durante todo el transcurso de su vida, esperando su repatriación definitiva a la *civitas Dei*, la ciudad de ultra-tumba que es el paradigma de toda la apocalíptica cristiana y, acaso, el nombre esotérico del desiderátum último de la política occidental.

Por otro lado, el sacramento es la piedra angular de la burocracia hierocrática de la Iglesia (Agamben, 2007: 161-185) y, por lo tanto, una compleja teoría del sacerdote como ministro del sacro poder celeste, se desarrolla progresivamente en la tratadística medieval:

Los ministros de la Iglesia actúan en los sacramentos como instrumentos, porque, de alguna manera, el concepto de ministro se identifica con el de instrumento (*eadem est ratio ministri et instrumenti*) [...] el instrumento no actúa según su propia forma, sino según el impulso (*secundum virtutem*) que recibe de quien lo mueve (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 64 a. 5 respondeo).

El sacerdote es ministro porque su tarea consiste en la ejecución instrumental de un acto cuyo poder emana directamente de Cristo y se transmite a través de la burocracia eclesiástica.

En esta teoría ministerial, adquiere una importancia decisiva la distinción entre *opus operatum* y *opus operantis*, introducida, por primera vez, por Pedro de Poitiers (*Sententiarum libri quinque*, V, c. 6). Es decir, que un sacramento actúa *ex opere operato*, en virtud de la obra realizada y no *ex opere operantis*, por obra del ministro que sirve como instrumento (Agamben, 2012: 35-37). De este modo, la doctrina burocrática elaborada por la Iglesia latina, produce una división fundamental entre la ética y la acción propia del ejecutante. En este sentido, la ética individual del funcionario no tiene ninguna relación con la tarea a desempeñar, del mismo modo que la capacidad de acción del ministro no tiene relevancia alguna con tal que la obra sea ejecutada, dado que el poder operativo de esta última se halla en la jerarquía eclesial portadora del poder espiritual del cual el ministro es sólo un instrumento. En este sentido, la

ruptura ontológica entre la ética y la acción (que estaban estrechamente ligadas en el mundo antiguo) conduce a la elaboración de una doctrina burocrática donde el ejecutante es sólo una pieza dentro de un mecanismo de obediencia jerárquico que lo sobrepasa por entero.

Esta separación entre ética y praxis puede verse con toda claridad cuando Tomás establece que “un infiel puede administrar un verdadero sacramento (*infidelis potest verum sacramentum praebere*)” [Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 64 a. 9 respondeo]. Es decir, no se necesita que el sacerdote crea en la religión para que un sacramento sea válido siempre y cuando se ejecuten las reglas formales del rito. Como la ética o las creencias individuales no tienen ningún peso a la hora de lograr la eficiencia de la acción sacramental, Tomás puede escribir, respecto del ministro:

Si la falta de fe es acerca del mismo sacramento que administra (*Si vero patiatur fidei defectum circa ipsum sacramentum quod exhibet*), aunque crea que el rito externo que practica no tiene ninguna eficacia interior (*quod agitur exterius nullum sequi interiorem effectum*), sabe, no obstante, que la Iglesia católica intenta con el rito externo administrar un sacramento (*sacramentum praebere*) [...] solamente esa intención es suficiente para la realización del sacramento (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 64 a. 9 ad. 1).

La casuística, por efecto de su propia logicidad interna, demuestra una voluntad de decantar hacia los ejemplos extremos, aun rozando lo macabro. Es el caso del propio Tomás cuando se pregunta si es válido un sacramento llevado adelante por un sacerdote cuya única intención, al realizar su ministerio, fuese violar a la mujer a quien consagra:

Si un sacerdote intentase bautizar a una mujer para abusar de ella (*si sacerdos intendat aliquam feminam baptizare ut abutatur ea*) [...] lo que viene primero no depende de lo que viene después, esta perversidad de intención no destruye la verdad

del sacramento (*intentionis perversitas veritatem sacramenti non tollit*) [Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 64 a. 10 respondeo].

En otras palabras, no existe ningún ligamen entre la eficacia de un acto ministerial y las intenciones éticas del funcionario encargado de llevarlas a cabo. Desde esta perspectiva, la teología sacramental medieval constituye el laboratorio privilegiado donde se elaboraron algunos de los elementos formales que luego serían adoptados por la moderna concepción de la burocracia como ejercicio impersonal del poder.

En efecto, Max Weber ha podido definir a la administración burocrática del siguiente modo:

La dominación de la *impersonalidad* formalista (*die Herrschaft der formalistischen Unpersönlichkeit*): *sine ira et studio*, sin odio y sin pasión, o sea sin "amor" y sin "entusiasmo", sometida tan sólo a la presión del *deber* estricto; "sin acepción de personas (*ohne Ansehen der Person*)", formalmente igual para todos, es decir, para todo interesado que se encuentre en igual situación *de hecho*: así lleva el funcionario ideal su oficio (Weber, 1980: 129).

Como ya había sido señalado por los tratados medievales sobre los sacramentos, aun si el funcionario está desprovisto de fe, mientras realice el acto formal externo, su acción será válida. Habida cuenta de estas premisas, ya sea que un ministro odie a la Iglesia o le sea del todo indiferente en su fuero interno (como en el ejemplo de Max Weber), la acción burocrática es completamente eficaz puesto que su fuerza proviene del poder espiritual (o, de acuerdo a la versión del mito según los Modernos, de la ley) que instituye al funcionario como tal y que, por tanto, carece de toda relación con el mundo ético o aquel de su fuero interior.

Llegados a este punto, no es aventurado sostener que la doctrina sacramental de la Iglesia latina medieval constituye, entonces, la primera articulación de una teoría los actos lingüísticos performativos. En efecto, toda acción sacramental no es otra cosa que la puesta en juego de un signo que realiza en acto aquello que significa. Los teólogos medievales hablan de “efecto sacramental” para referirse a esta cualidad suprema del signo performático. Por ello, sus teóricos más radicales, a diferencia de un aristotélico como Tomás, prescinden de todo componente sensible para la definición de este acto de habla sacramental. Así, Duns Escoto, sostiene, por ejemplo, que incluso una fórmula bautismal completamente desprovista de sentido también podría ser eficaz con la condición de que se halle instituida legítimamente (Rosier-Catach, 2004: 156 y 448-449).

Para Duns Escoto, la *relatio conformitatis ad significatum*, se alcanza cuando el signo logra su eficacia performativa absoluta. Si los teólogos medievales pueden, más allá de sus laberínticas discrepancias, hablar de un “efecto sacramental” es porque la eficacia del signo lingüístico es, en este caso, el objetivo supremo de su institución. Es por ello que, en casos como el de Duns Escoto, puede llegar a postularse un puro lenguaje que gira sobre sí mismo, haciendo coincidir significado y significante en el acto eficaz de transmisión de la gracia puesto que la eficacia del signo está garantizada por la legitimidad institucional de la Iglesia que lo administra como delegada de Cristo.

Es tiempo, entonces, de volver sobre el fragmento de Benjamin acerca de la religión capitalista. En efecto, allí se dice que “en primer lugar, el capitalismo es una religión puramente cultural (*erstens ist der Kapitalismus eine reine Kultreligion*), quizá la más extremadamente cultural que haya existido jamás” (Benjamin, 1985: 100). Ahora bien, ampliando la perspectiva del primer Weber y siguiendo los senderos sugeridos por Benjamin, podemos concebir al capitalismo como una forma extrema de la religión cultural cristiana en sentido amplio. Ahora bien, la función cultural del cristianismo sólo puede aclararse por medio de la teoría sacramental y esta última es acaso el resultado efectivo del oficio cultural.

En este sentido, el cristianismo es una religión esotérica del signo performativo y, en cuanto tal, ha sentado las bases de la constitución del culto de la eficacia producida por el *officium* sacerdotal. En el centro glorioso del culto eclesiástico subyace un dispositivo performático que, disociando al lenguaje de su hablante y al sujeto de la acción del sujeto de la ética, introduce un tipo de *praxis* que la modernidad definirá, transfigurándola (o absorbiéndola, para decirlo de un modo más cercano a Benjamin), como racionalidad burocrática.

Ahora bien, Benjamin insiste en otra característica fundamental de este proceso:

El segundo rasgo del capitalismo está estrechamente ligado a esta concreción del culto: la duración del culto es permanente. El capitalismo es la celebración de un culto *sans trêve et sans merci* (*Der Kapitalismus ist die Zelebrierung eines Kultes sans trêve et sans merci*) [Benjamin, 1985: 100].

Si es verdad que el capitalismo es la celebración perpetua de un culto, ¿qué se halla en el centro de dicha glorificación que no conoce descanso? Como ya lo había señalado Benjamin, el objeto del culto incesante es la ornamentación de los billetes de banco. Si el capitalismo como *praxis* coincide con un culto, su objeto de adoración no es otra cosa que el dinero mismo.

Los economistas siempre han tenido conciencia del peculiar estatuto mercantil del dinero aun si falta todavía una teoría que dé cuenta de su particular fisiología ontológica. Originado en la mercancía, respaldado por el metálico en oro o, más recientemente, libre también de este patrón sustantivo, lo que los economistas llaman “dinero-símbolo” todavía sigue encerrando muchos misterios, en particular, el llamado dinero fiduciario o dinero dirigido es decir, el que es encarnado por el dinero papel, el billete, que no tiene otro valor que el asignado por la ley o el Estado que lo emite.

Marx ya había señalado que las mercancías “son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos (*voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken*)”

[Marx, 1962: 85]. Lo mismo vale para el dinero y, en particular, para lo que Benjamin denomina los billetes de banco. ¿De dónde extraen su hipnótica fascinación hasta el punto de que son el objeto mismo de adoración del culto sin pausa de la religión capitalista? El mismo Marx, en una página que el propio Benjamin probablemente aún no conocía en 1921, no dejaba de señalar que, precisamente, en “cosas relativamente carentes de valor (*relativ wertlose Dinge*), como un billete de papel (*Papierzettel*)” [Marx, 1962: 140] es en donde aparece el carácter puramente simbólico del dinero.

En este punto, para Marx (como para la abrumadora mayoría de los economistas) el dinero, obtiene su valor del Estado que lo emite:

Lo que ocurre es que el signo del dinero exige una *validez social objetiva* propia (*eigenen objektiv gesellschaftlichen Gültigkeit*), y esta validez se la da, al símbolo del papel moneda (*das Papiersymbol*), el curso forzoso (Marx, 1962: 143).

Sin embargo, la concepción del dinero como símbolo, que predomina en las más diversas escuelas de economistas, no explica su particular estatuto ontológico, o tomando prestada la expresión de Marx, el dinero-símbolo no da cuenta de los resabios teológicos que ocultan su funcionamiento dentro del culto capitalista.

En este sentido, una de las formas posibles de empezar a clarificar el misterio del dinero es colocarlo, como también lo hacía Marx pero sin haber profundizado este camino, entre una de las formas del signo. En efecto, antes de considerarlo solamente como un símbolo que representa otra cosa (por ejemplo, el metálico), es necesario concebir al dinero como un auténtico signo eficaz que realiza aquello que significa, esto es, el valor. De este modo, aun independizado de todo respaldo en metálico, e incluso de su soporte mismo en papel, el dinero como flujo de capital es algo así como una forma circulante de performatividad pura capaz de producir valor donde quiera que un sistema jurídico y una formación social le otorguen alguna forma de legitimidad o de fuerza-de-ley. De este modo, podemos ahora relacionar, bajo una nueva luz, dos de los

componentes esenciales de la religión capitalista que Benjamin hizo converger en su fragmento: el culto y el dinero.

El capitalismo, piensa Benjamin, es la realización extrema de un culto religioso cuyo centro está dado por la adoración de la ornamentación de los billetes de banco. Si esta dirección es certera, resulta legítimo reconducir el análisis ultra-histórico hacia las formas en que la religión cristiana, de la cual el capitalismo es una derivación por exceso, ha constituido, de modo insospechado, el culto del lenguaje como "palabra eficaz". En efecto, es en los tratados teológicos medievales donde, por primera vez, surge una reflexión sobre lo que hoy los lingüistas denominan acto de habla performativo. Dicha preocupación medieval no obedecía solamente a la elaboración de una teoría pura del signo sino más bien, y sobre todo, a la constitución de una *praxis* cultural centrada en el signo sacramental como productor de la gracia teológico-política que sustenta a la Iglesia como institución temporal.

Por lo tanto, el capitalismo que, como lo ha mostrado Weber, es esencialmente heredero de la *praxis* socio-política cristiana, no sólo seculariza la noción y la forma misma del culto y la burocracia sino que también absorbe su operador teológico fundamental, esto es, el sacramento como signo eficaz. En ese sentido, el capitalismo actúa como una máquina sacralizadora universal que, *sans trêve et sans merci*, torna indisponibles a los seres hablantes que son conducidos, con un mismo gesto, hacia las loas incansables de la producción y del capital a las que nuestro tiempo nos ha condenado. Si la jerarquía eclesiástica inventó la *praxis* propia de la acción burocrática a través de una reflexión sobre el sacramento como signo, el capitalismo radicalizó dicho núcleo jurídico-político como una forma de consagración perpetua de una burocracia planetaria destinada a la adoración del dinero como signo que no significa otra cosa que sí mismo y cuya agencia performativa es capaz, literalmente, de producir el valor que significa y sostener el andamiaje de un mercado sin fronteras.

De este modo, Marx recordaba la procedencia del dinero que, para el filósofo alemán, no es otra cosa que una mercancía originaria transformada en una equivalente general capaz de producir una

forma de valor. Por ello, toda forma-dinero esconde el trabajo socialmente necesario para su producción. Sin embargo, el propio Marx reconoce que en toda mercancía se esconde un secreto teológico que la convierte en una “forma fantasmagórica” (*phantasmagorische Form*) [Marx, 1962: 86], es decir, en un auténtico fetiche del culto capitalista. Con todo, la eficacia fetichista del dinero, en cuanto tal, no necesita de un referente concreto en la forma de trabajo humano y la evolución del capitalismo financiero, capaz de separarse de toda forma de trabajo físico (y, por ende, productivo), es buena prueba de ello. En ese sentido, no es necesario esperar a los actuales desarrollos sobre las cripto-monedas para comprenderlo, sobre todo si tenemos en cuenta, en este punto, el estudio pionero de Rudolf Hilferding (1910), una obra que Benjamin, con toda probabilidad, debe haber conocido dada la notoriedad de este economista durante la República de Weimar.

Podría decirse que Marx tiene éxito en “desmitologizar” el dinero pero no logra dar cuenta de dónde obtiene esta la fuerza de su efectividad mítica. Desmontar un mito no significa, necesariamente, explicar su fuerza operativa. Es por ello que una crítica materialista e ilustrada del dinero y la mercancía es insuficiente para explicar la fuente de su legitimidad social. La misma no se halla solamente en el trabajo socialmente necesario que respalda toda forma de valor sino en el peculiar carácter de signo que reviste el equivalente monetario. El dinero es capaz de separarse de su propio origen en el trabajo humano para postularse como signo performativo apto para producir el valor que un orden jurídico-político le permite alcanzar. Así considerado, el capitalismo es un sistema productor de signos eficaces según la forma-dinero, la cual puede presentarse como fetiche ante los seres hablantes gracias, precisamente, a su capacidad de producir valor a través de su institución como operador *sui-referencial*, generador, por lo tanto, de la propia facticidad social que le sirve, a su vez, como sustento para su adoración.

Desde esta perspectiva, podríamos avanzar la hipótesis según la cual si Benjamin encuentra en el capitalismo la última forma que ha adquirido la religión entre los hombres y, en los billetes de banco, el objeto privilegiado de su culto, esto es solamente posible dado que

el dinero mismo ocupa, estructuralmente, el lugar del signo eficaz de los sacramentos de la religión cristiana. Esto implica que toda ultrahistoria del capitalismo y de la burocracia debe, necesariamente, resolverse en una doctrina esotérica del dinero como auténtico sacramento religioso del poder.

VI

En el esoterismo cristiano del poder, el dinero y la pobreza actúan como complementarios alternos y no puede estudiarse al primero sin tomar en cuenta a la segunda. En este ámbito han alcanzado cumbres de excelsitud dialéctica los teóricos franciscanos y, en ocasiones, sus detractores. La vehemencia del debate entre los franciscanos radicales y el Papado amerita que nos detengamos un momento en esta doble dimensión co-perteneciente que encierran la pobreza y el dinero. De aquí se desprende el corolario de que, sin lugar a duda, no es posible tratar el problema de la economía por fuera de la religión como fenómeno determinante (Todeschini, 2017: 20).

Los teóricos de la orden franciscana se dedicarán a pensar el problema de la pobreza dentro del marco, mucho más amplio, de las relaciones económicas que deben tener lugar en las distintas escalas de la sociedad: desde los reinos hasta las compraventas entre miembros de una misma agrupación profesional. Por lo tanto, una variedad de usos se pondrá en consideración: el uso mercantil, el uso pobre, el uso eclesiástico o el uso cotidiano (Todeschini, 2008: 114). Aunque el *usus facti* integra la cima de la vida perfecta (Grossi, 2000: 113-189), de ningún modo el pensamiento franciscano proponía que este debía ser el único modelo de la vida económica. Al contrario, el *usus pauper* era ciertamente el paradigma más perfecto propuesto por los monjes de la Orden (Mäkinen, 2001) mientras que, en el mismo gesto, propugnaban el crecimiento económico de la sociedad.

En efecto, para Pedro Juan Olivi, probablemente el máximo teórico de los franciscanos espirituales en materia económica, existe una perfecta justificación para la existencia de la riqueza en la

sociedad civil que es ampliamente compatible con la elección de una “vida perfecta” sostenida por la orden franciscana:

La segunda [razón] concierne la Providencia divina (*providenciam dei*) que es ampliamente condescendiente con la imperfección de los humanos (*infirmirate humane*) después de la caída del primer hombre (*post lapsum primi hominis*) y no exige de ellos todo lo que requeriría la más perfecta equidad, estricta y entera. La recta razón (*recta racio*) enseña en efecto que es necesario gobernar y dirigir a los imperfectos de otro modo que a los que se portan bien, y por ello todo vicio de este género no debe contarse como un pecado mortal (*non omne viciū in huiusmodi imputatur ad mortale*). Ahora bien, resulta del Decálogo y de otros pasajes de la Escritura santa que toda rapiña y toda usurpación deliberada y voluntaria del bien de otro contra la voluntad de su propietario es un pecado mortal para nosotros; por lo tanto, un exceso en los precios de los bienes en venta no es entonces una rapiña, un robo o una usurpación del bien de otro (Olivi, 2012: 131).

Como puede verse, la Providencia divina administra una *oikonomia* humana en la cual la perfección y la imperfección son gradientes de una misma intensidad que puede ser recorrida legítimamente por distintos miembros de la sociedad mientras se respeten los mandamientos del Decálogo. En este sentido, la riqueza es una forma de uso del dinero propia de los imperfectos (que no son pecadores mortales) y que, al contrario, pueden contribuir, en su justa medida y en armonía con la Providencia, al bienestar de la *societas* en su conjunto.

Al mismo tiempo, es posible encontrar en Olivi la primera formulación proto-conceptual de lo que luego devendrá la categoría central de análisis para el naciente capitalismo occidental. Podemos leer:

La razón por la cual él puede vender o intercambiar su trigo a tal precio proviene, por un lado, del hecho de que a quien le presta se supone que debe devolverle el equivalente probable o

preservarlo de la pérdida de su lucro probable (*probabilis lucri*); por otro lado, de que lo que está destinado, por una firme decisión de su propietario, a producir una cierta ganancia probable no tiene solamente el carácter del dinero simple o de la cosa misma, sino que contiene además una cierta razón seminal de ganancia (*rationem seminalem lucri*) que nosotros llamamos comúnmente capital (*quam communiter capitale vocamus*); tampoco debe solamente devolver el valor simple de la cosa sino también este valor sobreagregado (*valor superadiunctus*) (Olivi, 2012: 232).

Ciertamente, lo que aquí Olivi denomina, en lengua occitana y no en latín "capital", no es completamente sinónimo de la futura noción marxista aunque, en más de un aspecto, la prefigura y era de uso corriente en los contratos comerciales del período en el Mediterráneo occidental. Por cierto, también la noción de "valor sobreagregado" tiene un eco indudable sobre la forma de la futura "plusvalía". Sin embargo, en Olivi estos términos todavía están destinados a subrayar la diferencia entre la explotación usurera del dinero contrapuesta a la proliferación y circulación del dinero y de los bienes para el consumo sin que estos queden estancados bajo la forma de la adquisición suntuosa (Olivi, 2012: 69).

Ahora bien, la creación de un mercado donde el *mercator* tiene la capacidad de calcular las fluctuaciones, la *ductilitas* y el valor futuro de una mercancía resulta un gran beneficio, según los franciscanos, para el desarrollo de las riquezas de la sociedad civil en tanto y en cuanto estas no sean destinadas al atesoramiento personal sino a la circulación en la esfera de la producción y del consumo. Desde este punto de vista, no existe una contradicción sino una función de complementariedad, para los teóricos franciscanos, entre la "altísima pobreza" de los monjes y el *mercator* que se preocupa del valor sobreagregado del capital. Así,

Entre el siglo XIII y el XIV, los franciscanos discernen, entonces, en el mercader una alta virtud, incluso un heroísmo cívico, hasta el punto de hacer de él un interlocutor privilegiado de los pobres

de Cristo [...] protagonista laico de la riqueza transitoria, es decir, de la inversión temeraria, el promotor de la circulación de riquezas útiles al conjunto de la sociedad cristiana (Todeschini, 2008: 178-179).

En este sentido, la agostiza disputa entre los franciscanos espirituales con el Papado a propósito del *simplex usus facti* como esfera extrajurídica o, más probablemente, como el paroxismo de la realización del derecho monástico en el estado de excepción (Coccia, 2006: 97-147), no debe hacernos perder de vista que el propósito de los franciscanos no era alterar, de ningún modo, el orden socio-político de la *societas* cristiana. Algunos estudiosos como Giorgio Agamben, al colocar exclusivamente el acento sobre la pobreza y el uso extrajurídico, han pasado por alto todos los textos propiamente económicos de la Orden donde se puede apreciar un punto de vista diverso en cuanto a la radicalidad de los propósitos de los franciscanos espirituales. Como señala uno de los más importantes historiadores del fenómeno: “es la doctrina económica franciscana la que permite descubrir un significado religioso y una armonía mística en la organización económica de las ciudades y de los Estados gobernados por grupos familiares poderosos e incluso dinastías” (Todeschini, 2008: 255).

De esta forma, más que como una contestación de todo derecho y de toda economía, la regla monástica de la Orden puede ser considerada como el grado cero de la ley y del mercado que, por su existencia misma como excepción, permite la proliferación del sistema legislativo y de los mercados económicos de las urbes del medievo tardío, tal y como lo postulan los teóricos franciscanos cuando se considera la totalidad de los *corpora* textuales disponibles y no solamente los textos dedicados al *usus pauper*. Recientemente, se ha podido escribir que “la altísima pobreza es la forma-de-vida que comienza cuando todas las formas de vida de Occidente han alcanzado su consumación histórica” (Agamben, 2011: 175). Quizá sea posible matizar esta afirmación y, por otra parte, considerar al monaquismo y, en particular, al franciscanismo como elementos insoslayables de las formas de vida que el post-capitalismo religioso

desplegará en el Occidente moderno en una historia que aún lejos está de haber concluido su camino.

VII

Se torna ahora posible considerar el *impasse* político de las sociedades globales que encontraron, despuntando el nuevo milenio, en el libro *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri, un punto de referencia que resultaría fallido en el largo plazo. En efecto, el análisis de Hardt y Negri parte de la consideración de la noción de imperio como territorio, vale decir, del imperio como poder temporal. En ese sentido, pudieron diagnosticar un imperio en decadencia, el colonialismo europeo, y un ascenso del imperio del mercado global. Pero, en ambos, casos, las categorías de territorialización y desterritorialización (provenientes del acervo conceptual de Deleuze) muestran a las claras la dependencia de los autores respecto del imperio temporal, ya sea rígido y marcado por el Estado-nación o bien fluido y signado por los movimientos homogeneizantes del capital. Sin embargo, como hemos visto en esta investigación, el capitalismo y su actual superación no descansan sobre la noción temporal de imperio sino sobre la espiritual con la cual establecen una co-pertenencia fundamental.

El predominio del nuevo imperio tecnológico no depende, por tanto, únicamente de una gubernamentalidad territorializada o desterritorializada sino, más bien, del componente inmaterial que constituye la condición de posibilidad de toda materialidad. Antes que gobernar, el orden mundial en curso, transfigura el papel del Espíritu Santo en su omnipresencia evanescente y busca penetrar en el tejido mismo de la realidad para producir una subversión ontológica de todo lo existente. De allí que el imperio tecnológico no conozca límites materiales para su expansión que no sean los de la base técnica de su asentamiento maquínico. Más aun que el propio mercado, el poder de la tecnología es espiritual y absorbe todo cuanto existe en el Ser, empezando por la *psykhé* de la multitud global.

Como señalan los autores, “el imperialismo es una máquina de demarcación global (*global striation*), canalización, codificación y territorialización de los flujos del capital (*flows of capital*) que obstruye ciertas corrientes y facilita otras” (Hardt – Negri, 2000: 332). Este imperio habría sido ahora reemplazado por el nuevo imperio de la gubernamentalidad de mercado, con asiento en el constitucionalismo estadounidense que “requiere un espacio uniforme (*smooth space*) de flujos no codificados y desterritorializados” (Hardt – Negri, 2000: 333). Como vemos, en ambos casos se trata del imperio como poder temporal que deja de lado su contrapartida teo-ontológico-política que, además, es su condición trascendental de posibilidad, vale decir, el *Imperium* del poder espiritual que no conoce otra realidad que el Universal absoluto puesto que esa es, precisamente, su cualidad metafísica definitoria. Este universal sólo puede realizarse superando el propio capitalismo en un imperio tecnológico inmaterial que se hace visible, ciertamente, en el dominio de las fuerzas materiales pero no se confunde con ellas. En este sentido, el *Imperium* que abreva en el Espíritu Santo no se desterritorializa en su expansión puesto que carece de todo fundamento de origen en un territorio del cual fugarse. Al contrario, su *locus* más propio es sobrenatural y, por tanto, abarca el Todo manifestándose en cada singular sensible que pueble el orbe. La tecnología no es sino un símil hiper-científico de este proceso teo-poiético a gran escala.

Este error de consideración ultra-histórica del problema del *Imperium* contemporáneo se traslada, a su vez, al diagnóstico político cuando es reivindicada, para la contestación del orden establecido, la figura de Francisco de Asís: “para denunciar la pobreza de la multitud, adoptó esa condición común y en ella descubrió el poder ontológico (*ontological power*) de una nueva sociedad” (Hardt – Negri, 2000: 413). De allí que la conclusión sea una oposición, es decir, “contra la miseria del poder (*misery of power*)” ofrecer “el goce del ser” (*joy of being*) [Hardt – Negri, 2000: 413]. Al contrario, como hemos visto, la pobreza franciscana es sólo la contrapartida necesaria de la expansión global del mercado y la tecnología. La miseria del poder es, precisamente, su

fuerza espiritual que transforma las vidas de los seres hablantes en un “goce del ser” propio de una telemática que permea el orden mismo de *Homo* para reemplazarlo por su sucedáneo Póstumo. Por ello la tecnología es una teúrgia y la comunidad de sus practicantes, un conjunto de fieles destinado a medirse con el tiempo apocalíptico. Una necesidad, por ende, se impone: allí donde el Ser goza, es necesario introducir una analepsis que difumine los tiempos apocalípticos y permita trazar una experiencia renovada de la metafísica más allá de todo goce y en camino hacia la voluptuosidad como experiencia anclada en el *Ungrund* de un cosmos de fractos disyuntos.

VIII

Podríamos llevar aún más lejos la osadía del propio Benjamin y sostener que el capitalismo, en cuanto tal, ya no existe. No sólo porque la era de la Internet de las cosas y la *Artificial Intelligence* han cambiado las nociones clásicas de mercancía, dinero, trabajo y mercado, sino por una razón filosófica más profunda. A partir de la ultra-historia del *depositum* y los enigmas antepuestos por el cuadro de Rafael así como la teoría del dinero como sacramento del poder, es legítimo sostener el teorema según el cual ni el capitalismo ni la actual “era del acceso telemático” derivan de la religión sino que el dinero, la administración y el depósito son un núcleo esotérico quintaesencial del fenómeno religioso en cuanto tal. En términos más simples, no es el capitalismo el que se vuelve una nueva religión, sino que el dinero se asienta como una de las formas más maduras (tanto como cripto-política) de la sacralidad tal y como esta tuvo lugar desde las civilizaciones antiguas. Dicho con toda propiedad, el dinero fue religioso y no ha dejado de serlo desde que comenzó su existencia en el mundo político de los seres hablantes.

Por cierto, este evento originario no ha ocurrido únicamente en el ámbito judeo-cristiano sino, como hemos visto, asimismo en el greco-romano. Incluso filósofos como Aristóteles encontraron la oportunidad de teorizar sobre el carácter religioso del dinero (Borisonik, 2013). En cierto modo, una atenta lectura del fragmento

benjaminiano contiene, *in nuce*, los elementos conceptuales necesarios para llegar a este teorema. Se puede afirmar que el esquema teórico está allí y que sólo se requiere reordenar las partes que lo componen para extraer las conclusiones y tornarlas visibles.

Desde un punto de vista que refuerza el teorema aquí presentado, resulta certero sostener que, liberadas de las fuerzas institucionales de la (teología-) política, el dinero ha permitido que fluya sin trabas las *vis* supra-humana que lo había investido como potencia religiosa para convertirse en una suerte de dispositivo de devastación que, gracias a la mediación universalista de nociones también político-religiosas como la de Espíritu Santo, no ha dejado de extenderse inmaterialmente sobre toda la superficie terrestre. Ahora bien, si el capitalismo no es una herejía del cristianismo sino su culminación, cabe también moverse hacia la inquietante posibilidad de que la tecnología pueda ser la religión post-capitalista que anidó siempre en la historia como destino último del ser hablante.

De esto puede deducirse la relevancia de la tesis de Michael Sandel según la cual el capitalismo y la democracia hace tiempo que mantienen una "incómoda convivencia (*uneasy coexistence*)". Por un lado, el capitalismo sólo persigue el "lucro privado (*private profit*)" mientras que la democracia demanda un "autogobierno compartido (*share in self-rule*)". Sin embargo, la marca histórica de nuestra época es que dicho equilibrio se ha visto quebrado por la tendencia creciente de los capitalistas a ejercer el "dominio político" (*political dominion*) y, con el mismo movimiento, "explotar a los trabajadores y disminuir su capacidad como ciudadanos (*to exploit workers and to diminish their capacity as citizens*)" [Sandel, 2022: 284]. El futuro de la humanidad, cabe deducir sin ninguna exageración, se juega en los desfiladeros por donde serpentean estos dilemas que ya había advertido Gérard Granel cuando recordó la "acefálica tecnificación de la producción" (Granel, 1995: 67-89). conducente a la autodestrucción planetaria.

Con todo, al diagnóstico de Sandel es necesario corregirlo puesto que el capitalismo ya no existe y la tendencia de la tecn-economía digital a convertirse en la nueva llave maestra del Orden

global hace que un autoritarismo planetario esté hoy en día gestándose a pasos agigantados. Ahora bien, este desplazamiento sería imposible si el mundo del capital no fuese, precisamente, una religión inspirada en un Universal absoluto. Un mundo semejante es lo que llevará a un régimen inaudito que, como señalaba Benjamin, no tendrá ni piedad ni tregua. Con todo, el auge de la tecnocracia telemática como religión dominante no invalida la supervivencia del cristianismo como culto minoritario de igual modo que, en la Antigüedad tardía, pudieron coexistir, durante un tiempo considerable, el novedoso cristianismo con la *religio* de los Antiguos. Ahora bien, el dramático y siniestro advenimiento de un escenario semejante no es algo que deba esperarse del futuro; al contrario, es ya la realidad cotidiana del nuevo *nómos* del orbe terrestre y de sus proyectos de expansión hacia una cosmopolítica extra-geodésica.

7.

*EL CORDERO MÍSTICO
COMO EPICENTRO
APOCALÍPTICO-HISTÓRICO*

Rafael Sanzio. *Sagrada Familia del Cordero*.
Museo Del Prado, España, 1507.



Rafael Sanzio. *Sagrada Familia del Cordero* (detalle)



I

Se consideraron al menos cuatro hipótesis en nuestro libro acerca de la imagen en la metafísica materialista cuando allí tratamos de la obra de Leonardo da Vinci conocida como *Santa Ana, la Virgen y el Niño* (Ludueña Romandini, 2023: 181-210):

- a) El *Agnus Dei* o cordero pascual de la tradición evangélica con el que se identifica a la figura del Mesías Jesús es un personaje diferente del Cordero Místico presente en el *Apocalipsis*, último libro del canon la Biblia cristiana. Sus orígenes históricos y sus funciones políticas son, desde un punto de vista estructural, inversos.
- b) El Cordero del *Apocalipsis* resulta ser el arquetipo representado en el cuadro de Leonardo pero en tanto punto cero que anula la catástrofe apocalíptica permitiendo la reconciliación, siempre frágil y endeble, entre el Mesías y el Cordero Místico.
- c) Existe una relación asimétrica entre los dos corderos y es el Cordero Místico, símbolo apocalíptico de la destrucción, la figura que ha cimentado el *Zeitgeist* que pesa sobre la teología política occidental y sobre las civilizaciones planetarias desde la Modernidad hasta el presente.
- d) No consideramos, en este sentido, al Cordero Místico una figura de misterio indescifrable, aunque ciertamente diferenciada del Mesías, que acecha al cristianismo como han hecho otros agudos comentarios (Calasso, 2022). Al contrario, entendemos que una ultra-historia del Cordero Místico es posible teniendo en cuenta, asimismo, la contrafigura invertida del cordero pascual.

Estas hipótesis se sostienen sobre un principio de la lingüística de Émile Benveniste aplicado a la iconología filosófica de la ontología analéptica. Esto es, dos figuras designadas por el mismo nombre y una figuración similar son, no obstante, el resultado teológico-histórico de un diferencial de origen. En otros términos, la

semejanza absoluta es la que autoriza, precisamente, la diferencia absoluta. Los dos corderos, a pesar de un isomorfismo nominal-figurativo, afirman una diferencia de origen ultra-histórico y de función teológico-política.

El cuadro de Rafael conocido como *Sagrada Familia del Cordero* ocupa el mismo epicentro teológico-político que el cuadro de Leonardo. De hecho, sabemos que el dibujo preparatorio (hoy perdido) de Leonardo da Vinci para el altar mayor de la *Annunciata* de Florencia ha sido la fuente de inspiración. Con todo, en el cuadro de Rafael la figura de Santa Ana ha sido sustituida por San José. Los elementos arquitectónicos no son italianos sino que revelan una influencia nórdica de igual modo que resalta la minuciosidad otorgada por Rafael al estudio de la botánica para la figuración de su obra.

Resulta decisivo el hecho de que aun si Rafael hubiera trabajado sobre el Cordero en su faceta de *Agnus Dei* sacrificable (cuestión no comprobable salvo por el título que tiene la pieza), es imposible evitar la remisión al Otro del cordero pascual. Ese Otro es el Cordero Místico que acecha a su doble diferenciado. No es necesario que Rafael tuviese en mente (aunque obviamente conocía) al Cordero Místico para que este sea el fantasma que acosa a la Sagrada Familia y a la Humanidad toda en su Redención. La historia del arte es también una historia del inconsciente pictórico y sus fantasmas. Más allá del propio Rafael, cuando hay un cordero pascual, el Otro Cordero, el Místico, estructura como presencia obliterada y, por tanto, más pesante, el sentido múltiple de las figuraciones. Se podría incluso sostener un principio de acción invertida: cuando menos se lo menciona, más ominoso y presente se torna el Cordero Místico bajo las apariencias engañosas del cordero pascual.

II

Resulta destacable señalar que los primeros cristianos, como Papías, estimaban que el reino milenar apocalíptico habría de producirse, corporalmente (*somatikôs*), sobre la Tierra luego de la resurrección del Cristo *Imperator*. Eusebio de Cesarea, que nos transmite esta

noticia, acusa a Papías de una tergiversación del mensaje apostólico, pues esta sería una doctrina mística (*mystikôs*), vale decir, enteramente simbólica (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, III, 39, 12). Cerinto poseía también la misma enseñanza (*dóγμα*) que no es otra que un reino de Cristo (*Christoû Basileían*) completamente terreno donde habría lugar para pasiones (*epithumíais*) y placeres (*hedonáîs*) en un reino de la carne (*sárka*) [Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, III, 28]. De igual modo, Ireneo transmite que Papías estimaba que, en el reino milenario, habría de producirse una abundancia de frutos donde “todos los animales, usando este alimento que recibirán de la tierra, vivirán en paz y armonía los unos con los otros y estarán plenamente sometidos a los hombres” (Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, V, 33, 3).

Manlio Simonetti no duda, ante testimonios de estas características, en atribuirlos a una concepción del reino mesiánico de influencias judías y colores materialistas. Según su opinión, estas tendencias equivocan el camino exegético, pues el *Apocalipsis* pone en juego una experiencia simbólica (Simonetti, 1994: 49). Puede verse, entonces, cómo en los estudiosos modernos también surge una incomodidad ante un texto que, extraño al mensaje apostólico, presenta desde los inicios del cristianismo, una enorme dificultad hermenéutica que es la traducción de la imposibilidad de una plena aceptación política de las premisas y conclusiones a las que porta el texto en cuestión. Lo que no resulta equívoco es que en la simbología del Anticristo convergen “líneas diversas que vienen del Antiguo Testamento, del Oriente, sobre todo de Irán, y del culto de los soberanos helenísticos” (Cerfaux – Tondriau, 1957: 444), a las que se añaden también influencias romanas (Morton, 2001: 89-109).

Erik Peterson es mucho más consciente, debido a su conocida perspicacia, que los retos del *Apocalipsis* no se encuentran tanto en el reino milenario como en el escenario de destrucción masiva que expone el texto. No vacila, en este punto, en considerar al *Apocalipsis* como un testimonio eminentemente político. Andreas Alföldi ha demostrado que la presencia de los candelabros, como la que encontramos en el *Apocalipsis*, hace referencia a la figura

imperial romana (Alföldi, 1970: 3-118). En consecuencia, los empréstitos que dan cuenta de Cristo con los atributos del emperador romano son de antigua data.

Con todo, Peterson erróneamente atribuye los caracteres del Cordero al Cristo emperador sin identificar que se trata de dos figuras diferentes. No obstante, sigue siendo válida su interpretación según la cual la figura monárquica, en este caso bajo la forma del Cordero Místico, esconde la figura de un *imperator* celeste que es consagrado bajo la forma política de la aclamación.

Sin embargo, en el *Apocalipsis* se trata de una declaración de lealtad a un trono ocupado por un “soberano invisible (*unsichtbaren Herrschers*)” que sería “una manifestación impresionante contra el culto del soberano y la adoración del trono vacío del monarca (*die Adoration des leeren Thronsessels des Monarchen*), que era ante todo una institución helenística (*hellenistische Einrichtung*) que llega luego a Roma” (Peterson, 1994: 87). La consideración de la aclamación como poder litúrgico de consagración de la divinidad soberana había sido ya objeto de atención por parte del teólogo alemán en una de sus obras capitales (Peterson, 2012). En la misma dirección, los cuatro jinetes del Apocalipsis tienen los mismos colores que los equipos que concursaban en los juegos del circo romano. La conclusión se impone: “la entrada en el reino de Cristo [nosotros corregiríamos por el Cordero Místico] está acompañada de juegos circenses cósmicos (*kosmischen Zirkusspielen*) que representan el *proemium* del fin de este mundo (*Ende dieser Welt*)” [Peterson, 1994: 88].

Por ello el *Apocalipsis* se trata de un objeto especial de la “publicidad” que es una “analogía con la publicidad política” que, con la presencia de los siete candelabros emula a sus homólogos helenísticos y romanos en la simbología del poder político. De allí que las siete estrellas se encuentren también en las monedas imperiales romanas como signature de la soberanía todopoderosa. Por tanto, la manifestación apocalíptica se acompaña de la aclamación política como en el caso de los ciento cuarenta y cuatro mil elegidos (Peterson, 1932: 82-83) que, con su acto, legitiman el

despliegue desolador del Cordero Místico siendo la invocación una actualización de la violencia apocalíptica sobre todo el cosmos.

Ahora bien, Peterson es consciente de que el *Apocalipsis* es “uno de los escritos menos conocidos del Nuevo Testamento” y que la Iglesia misma ha tenido siempre sobre él “una mirada de sospecha”. Libro “incomprensible”, admite el teólogo, que quizá quedará “por siempre incomprensible” (Peterson, 1932: 75). Pero hay más puesto que se trata de un libro “peligroso”, el más entre todos los del Nuevo Testamento y esto no sólo porque “se ocupa del fin del mundo” sino debido a que “nos hace lanzar una mirada al abismo que se abre en torno de nosotros” con la esperanza de que no todo sea tan “terrible” como el libro lo presenta, Con todo, hay que admitir que este libro “nos muestra de una manera aterradora aquello a lo que podríamos estar obligados, aquello que Dios y su Cristo podrían eventualmente exigir de nosotros” (Peterson, 1932: 76).

Desde nuestro punto de vista, el carácter ominoso del texto que Peterson tiene a bien señalar con toda crudeza, se debe precisamente a la figura que él mismo se niega reconocer como el diferencial que constituye el centro del texto y que es la causa de que todo abisme en el terror y la destrucción: el Cordero Místico y su furia. En el *Apocalipsis* o se está marcado por el sello (*sphragís*) o con una marca (*chráagma*). Los primeros pertenecen a Dios, los segundos al imperio del Anticristo (Peterson, 1932: 84). La conflagración cósmica divide los bandos de los vivientes en una batalla sin tregua que absorbe a todo el cosmos. Apenas si lo menciona, pero en un momento, el teólogo se ve obligado a hacerlo y escribe “Cristo, el Cordero según la expresión de San Juan” (Peterson, 1932: 93).

La imposibilidad de distinguir al Cristo del Cordero como personajes diferenciados es el *impasse* en el que cae el propio análisis de Peterson que, de este modo, se ve llevado a la perplejidad de tener que explicar la saña destructiva, de proporciones cósmicas, que invade a la ira de un Mesías que había venido, con un mensaje evangélico de paz, a redimir a una humanidad que ahora se ve envuelta en proceso de descarnada

destrucción sin cuartel. Al no poder explicar esta paradoja (que podría resolverse admitiendo que el Cordero Místico pertenece a una tradición apocalíptica distinta a la del Mesías, más antigua y feroz), Peterson se ve obligado a temer que Dios desencadene aquello mismo que el texto promete y que el teólogo teme creer que realmente suceda. Si el *Apocalipsis* fuera cierto, el “martirio” sería el destino del universo y “no habría otra vía que el sufrimiento que a nadie le sería ahorrado” (Peterson, 1932: 94-95).

No es otra la razón que lleva al teólogo alemán a admitir que, frente al texto apocalíptico, se pone a prueba el “coraje” de la Humanidad que deberá decidir si realmente quiere hacer lugar a que el tiempo del fin realmente llegue dadas las terribles consecuencias que dicho suceso tendría para el decurso de la vida sobre la Tierra (Peterson, 1932: 102). Según nuestra axiomática que restablece el carácter diferencial del Cordero Místico respecto del Mesías y que, por refracción, la Iglesia siempre conoció y sospechó bajo la forma del Cordero-Otro, figura amenazante para el cordero pascual, la apocalíptica alcanza en este lugar su vórtice aporético, vale decir, el punto crucial donde el Evangelio se contradice a sí mismo en una escatología sanguinaria.

Dicha tensión irresuelta entre el cordero pascual y el Cordero Místico ha impregnado la tradición política de todo Occidente y, por las transmutaciones de la nueva religión tecnocrática, está alcanzando a todo el orbe en su totalidad. La Humanidad, en un auténtico espectáculo de sanguinario circo de belicosidad cósmica para las masas globales estupefactas –atizado por los *mass media* y el mundo virtual– se entrega, sin piedad, a una guerra civil mundial infinita por una ciudad celeste que jamás descenderá sino como hito imposible y en pos de la presencia del Anticristo como la última palabra a la hora de la política mundial. En ese punto Peterson lleva la razón: el abismo del *Apocalipsis* coincide con el horror salvo que este ya se abate hoy sobre un mundo perplejo, que no conoce ni el descanso ni la redención.

III

Solamente una visión en extremo positivista de la historia del arte se puede limitar a ver en el Cordero una literalidad únicamente conducible al *Agnus Dei* ignorando los numerosos problemas que presenta su aparición apocalíptica. Ambos corderos son co-pertenecientes en el plano simbólico y, por tanto, se sobre-determinan mutuamente a pesar de remitir a cadenas de origen diferenciadas. No se puede pintar sobre uno sin que el otro, como Otro, determine su presencia por efecto de una suerte de anagnórisis imaginal. Por otra parte, la expresión *Agnus Dei* obedece siempre a un uso metafórico. Tipológicamente remite al sacrificio del cordero manso. El Cordero Místico, en cambio, responde a un antiquísimo uso realista-metamórfico y no es una metáfora. Prueba de ello es que se trata, precisamente, de otro personaje. Y por eso, para evitar que el realismo apocalíptico toque al *Agnus Dei* y que pueda continuar siendo metafórico es que se prohíbe su representación en la Crucifixión.

Los teólogos eran conscientes de la diversidad de figuras, por un lado el Cordero pascual y por otro el Cordero Místico aun si, por efecto de coherencia y necesidad exegética, ambas figuras resultaban unidas en un solo símbolo. Así, por ejemplo, Pedro Damiani evoca la Jerusalén celeste como una ciudad ultra-terrera iluminada por el Cordero, razón por la cual no hay noches ni sucesión del tiempo (*La leyenda de oro*, Tomo III: 298). Sin embargo, en una carta del Papa Adrianus I al patriarca Tarasio, se comprueba el sentimiento de inquietud y sospecha que asolaba en la ortodoxia cristiana respecto de las simbologías apocalípticas pues, en un movimiento continuo en el tiempo, se produjo la condena de la representación de Cristo como Cordero con una restricción: la figuración cercenada se limitaba a la Crucifixión.

No obstante, es en extremo sintomática la existencia de la prohibición y la necesidad de intercambiar al Cordero (*Agnus*) por la figura humana, optando por la representación antropomórfica: "*secundum humanitatem, characterem et imaginem hominis*" (Adrianus Papa I, *Epistola LVII*: col. 1236). Este interdicto se incorporó en las *Decretales* de Gregorio IX (*pars III, dist. III, canon 29*). A pesar de ello, como ha sido señalado con acuidad (Panofsky,

1971: 212), tal vez no fueron estas interdicciones sino una probable influencia del augustinismo lo que motivó el hecho de que la leyenda áurea prefiriese la figura del *Rex regum* antes que la del Cordero Místico para las Vigilias y la Festividad de Todos los Santos en noviembre: *vidit regem regum in sublimi solio consistetem et omnes angelos in ejus circuitu commorantes* (vio al Rey de reyes sentado en un sublime trono y a todos los ángeles dispuestos derredor suyo) [Voragine, *Legenda aurea*, 727].

Este hecho, en efecto, no sorprende si tenemos en cuenta que Agustín de Hipona fue una figura que favoreció una escatología moderada en comparación a los apocalípticos más radicales y alentó una doctrina que ponía coto al milenarismo realista al establecer que los “mil años” del Reinado de Cristo según el *Apocalipsis* de Juan respondía, antes que a una existencia histórica, a una idea de “plenitud de los tiempos”, vale decir, de sutura histórica mediante una cifra simbólica que había comenzado con el tiempo del Mesías (Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XX, VII, 2). Es cierto que, como ha sido demostrado, esta “interpretación espiritualizante” agustianiana de la teología política responde a una influencia decisiva del pensamiento teológico de Ticonio (Paschoud, 1967: 259). En cuanto al Cordero Místico, también mostró sus vacilaciones pues reconoce que el Cordero pascual y el Cordero Místico son dos representaciones diferenciadas de Cristo y de allí que se sienta obligado a establecer una diferencia, cuando menos nominal que, podemos sospechar, quizá esconde una sutileza doctrinal, entre los dos corderos. Así, en el caso del Cordero Místico admite que Juan el evangelista, que para Agustín es el vidente del *Apocalipsis*, pueda llamar “Cordero” a Cristo (*sed etiam Ioanne Evangelista vidente Agnum occisum in Apocalypsi*) si y sólo si se trata, como en otros casos, de “imágenes espirituales de los cuerpos” (*sed in spiritu per spirituales imagines corporum*) [Agustín de Hipona, *De trinitate*, II, 6. 11].

De allí que no sea casual que hacia 1460-1470, en las cortes de Borgoña, el Cordero Místico del Apocalipsis pudiera ser reemplazado, en la imagería del sabbat por una adoración sacrílega del macho cabrío como emblema demoníaco (Mercier-Druère, 2023: 105). La

elección del Cordero Místico no es arbitraria: es el más acabado complemento alterno e invertido del cabrón como Anticristo, pues su nexos secreto anida en la violencia de sus actos en el mundo de la destrucción. De igual modo, no debe olvidarse que el Cordero como figura apocalíptica se puede encontrar en antecedentes tan antiguos como el *Oráculo del Cordero*, de procedencia egipcia y redactado durante el período del emperador romano Augusto (Devauchelle, 1994: 27-30) en la cual el Cordero anuncia la ruina del mundo a un hombre llamado Persenhor (Thissen, 1998: 1043-1053). Precisamente, de esta amplia filiación extra-cristiana proviene el Cordero Místico del *Apocalipsis* bíblico.

Tomando en cuenta estos aspectos, no podemos dudar en sostener que el cuadro de Rafael, y más precisamente la figura del cordero, crean una tensión en el espacio pictórico. No sería prudente afirmar que en el cuadro se representa al cordero pascual porque, como principio, ninguna imagen simbólica es autosuficiente con respecto a lo que torna visible en su darse-al-mundo. Es por ello que el cordero de Rafael es la mostración del espacio invisible que existe entre los dos corderos: el pascual y el Místico. En este sentido, toda imagen depende de su Otro fantasmal como condición trascendental del aparecer. En este caso, el cordero pascual arrastra consigo el índice que, inevitablemente, lo remite a su contrapartida como Cordero Místico.

Bajo esta perspectiva, el esoterismo cristiano muestra, una vez más, la compleja amalgama de su poder en esta morfología dualista del cordero. El Cordero Místico, siempre evocado aun cuando es forcluído, se transforma en el paradigma de la amenaza que se cierne sobre la Tierra: las guerras de destrucción infinitas y de escala cósmica, la ciudad política prometida que nunca se alcanza como meta imposible de una escaramuza sangrienta. Este es hoy el emblema que signa, en nuestros días, los destinos de los vivientes del orbe salvo que el Cordero Místico anuncia ahora el apocalipsis cibernético que se presenta como un Eón novísimo donde, como tendremos ocasión de analizar, habrán de jugarse, en una suerte de titanomaquia sin precedentes, los derroteros políticos de los seres hablantes y de sus sucesores, los Póstumos.

IV

Resulta de particular interés si comparamos la perspectiva que expusimos en los análisis de Leonardo y Rafael con el caso de Erasmo de Rotterdam. Es relevante el hecho de que, a pesar de ser uno de los más grandes humanistas del Renacimiento, "sus trabajos fueron atacados como no ortodoxos, denigrados como no alineados, y prohibidos como política y doctrinalmente subversivos" (Jardine, 1993: 7); estas características le otorgan a su caso un interés adicional. Resulta asimismo esencial "el haber unido el amor a las dos antigüedades, la pagana y la cristiana, contribuyendo, como uno de los artífices más laboriosos e infatigables, a la restauración de una y otra" (Menéndez Pelayo, vol. IV, 1951: 42).

Precisamente, es indiscutible el conocimiento que Erasmo tenía del *Nuevo Testamento* y, en este caso, del texto del *Apocalipsis* de Juan gracias al hoy conocido como Códice Reuchlin (Delitzsch, 1861). De allí que cobre una especial relevancia su interpretación del mensaje de Cristo según los Evangelios y tomando como referencia la Ciudad Celeste del *Apocalipsis* pero no así sus elementos de guerra y destrucción. De hecho, estos aspectos parecían, para Erasmo, ajenos al mensaje evangélico original. Es por esta razón que, primordialmente, su *philosophia Christi* tomaba como pilares los Evangelios y las Epístolas y no de igual modo el Apocalipsis.

Esto no quiere decir, sin embargo, que no encontremos menciones al texto escatológico aquí tratado pero debemos siempre estar atentos al contexto en cuestión. Es el caso de su *Elogio de la locura* (1511) donde toma la figura de Cristo como cordero como una indicación de su humildad y, por ende, de cierta locura del propio cristianismo: "en las Sagradas Escrituras se hace en todas partes continua mención de ciervos, corzos y corderos (*agnorum*). Además, a sus seguidores, a los que destina a la vida eterna, los llama 'ovejas' (*quod suos ad immortalem vitam destinatos, oves appellat*). Desde luego, no hay nada más estúpido (*insipientius*) que este animal". De allí la sorpresa de Erasmo pues "ésta es la grey de la que Cristo se declara pastor, hasta el punto de complacerse él mismo con el nombre de 'cordero' (*quin etiam ipse agni nomine*

delectatus est), puesto que san Juan el Bautista lo anunció con estas palabras: 'He aquí el cordero de Dios (*Ecce agnus Dei*)', designación que se menciona muchas veces en el *Apocalipsis*' (Erasmus de Rotterdam, *Elogio de la locura*, LXV).

Estos hechos llevan a Erasmo a la conclusión de que todos los mortales son necios, incluso los religiosos. En efecto, "Cristo mismo, a pesar de ser la Sabiduría del Padre, para correr en auxilio de las locuras humanas se hizo necio también él (*stultum esse factum*), en cierto modo, cuando, adoptando la naturaleza humana, tomó la figura de hombre" (Erasmus de Rotterdam, *Elogio de la locura*, LXV). En otros términos, la locura del mundo exige una equivalencia y esta consiste en que Dios lleve a cabo la salvación según la locura divina, de carácter superior a la locura humana de los sabios. Es por estas razones que, cuando Erasmo evoca la figura escatológica de Cristo apela a la soberanía divina y no a la presencia del Cordero Místico: "porque de Él esperamos recibir el premio del reino celestial (*regni coelestis*), donde está ya sentado a la diestra de su Padre (*ad dextram Dei patris*), lo llamamos rey (*rex*)" [Erasmus de Rotterdam, *Convivium religiosum*, 1833: 135].

La elección del Cordero como animal manso hace que, a pesar de la mención apocalíptica, Erasmo tenga en mente al Cordero pacífico y mártir propio de los Evangelios más que al maestro de la destrucción que vemos aparecer en el *Apocalipsis*. No debe sorprendernos este gesto de rebajar al cordero pues para Erasmo, la filosofía cristiana no se expresa en la hecatombe apocalíptica sino en la modestia de la locura de los animales menores, de los personajes humildes. Es la locura del mundo de los hombres, con sus grandes ambiciones, que es redimida por una locura divina que asume rasgos por lo demás inesperados e inverosímiles pero efectivos. Por ello, en las menciones escatológicas, Erasmo prefiere retirar al Cordero Místico y concentrarse en la figura del Mesías Rey de la ciudad celeste en consonancia con la tradición que intentó aligerar el tono devastador del *Apocalipsis*, como si este último estuviese alejado del núcleo duro del mensaje evangélico. No será casualidad, entonces, que tanto Lutero como Zuinglio no reconocieran que el libro del

Apocalipsis pudiese llevar la enseñanza de Cristo bajo ningún pretexto desmereciendo su pertenencia al canon bíblico.

Ahora bien, si Erasmo alude a locura divina de utilizar corderos de sacrificio y ovejas en la historia de la salvación para mayor gloria de una humanidad perdida en la honda y verdadera locura, vale decir, la humana, la posteridad ha reservado no pocas sorpresas. En nuestro presente, el mundo se ha vuelto aun más loco que en la época de Erasmo salvo que ya no aspira a la salvación por parte de la locura divina sino que, al contrario, alberga la esperanza de fabricar, con la teúrgia cibernética, a la propia divinidad bajo la figura de una Entidad de AI sintiente que sería la cura de toda locura por sumirse por entero a los principios de la razón algorítmica. Salvo que, en esta razón, quizá resida la mayor locura jamás pensada y nadie puede asegurar que la Entidad de la Singularidad sintiente no considere que los seres humanos son una estulticia a la que no conviene preservar. En la apuesta por la locura absoluta se verán los resultados para una Humanidad que se ha entregado, esta vez sin reservas, a la insania de querer hacer brotar del silicio a la nueva Divinidad del cosmos.

Cabe recordar aquí la figura de D.H. Lawrence quien ha legado a la contemporaneidad una de las más perspicaces lecturas del *Apocalipsis de Juan* aun si, en este caso, conviene tener presente la "hebrofobia" del escritor a la hora de la consideración de algunos pasajes. Nos atenemos, pues, a los puntos que hacen a la coincidencia con nuestra exégesis pues Lawrence señala que el *Apocalipsis* no contiene nada del Cristo ni del Evangelio reales y carece del hálito creativo del cristianismo. Se trataría pues de "una obra ajena al cristianismo en un libro aceptablemente cristiano" que coloca en su epicentro a un Cordero que "acaba con millones de seres humanos" para favorecer "el imperio de una oligarquía de mártires" bajo el nombre de milenarismo y en favor de los elegidos que cantan las loas del animal sacro (Lawrence, 2001: 57-150). Este rasgo, en efecto, no dejó de llamar la atención de Gilles Deleuze quien, leyendo con notable acribia a D.H. Lawrence, subraya el hecho de que el cristianismo, gracias al *Apocalipsis de Juan*, crea una imagen nueva del poder que no es otra que el sistema del Juicio (Deleuze, 1993: 50-70).

En ese sentido, piensa Lawrence, el *Apocalipsis de Juan* representa, mejor que ningún otro texto, nuestro tiempo contemporáneo abocado a la destrucción de todos los poderes terrenales. Más bien, habría que añadir, la devastación pesa como una amenaza (o, según los casos, como una realidad) sobre la Humanidad en su conjunto y pone en extremo peligro a todos los vivientes de la Tierra en nombre de una Liturgia del algoritmo que trenza una alianza con las infaustas fuerzas de la aniquilación nuclear como ocurre cuando el manejo de las armas de destrucción

masiva quiere ser confiado a los auspicios de la entidad conocida como AI.

8.

*LA RELIGIÓN TECNOLÓGICA
COMO DESTINO*

El camino de la apocalíptica que hemos mostrado a lo largo de este libro muestra que, más que una secularización, nuestro mundo lleva adelante una metamorfosis religiosa. El llamado mundo laico ha contribuido, de manera sustantiva, al desarrollo técnico y este ha alcanzado un punto donde se devela su naturaleza como teofanía (Singularidad) de la Liturgia de la *Artificial Intelligence*. Vivimos en una etapa pre-histórica de la telemática y, en este estadio, es el punto en que se forjan los nuevos Mitos del futuro.

El decurso histórico de la tecnología no puede sino concluir en una neotérica religión de las máquinas, una teología política de la *Artificial Intelligence* y una Liturgia del hiper-lenguaje informático. La eclosión tecnológica sólo encontrará su camino bajo la forma de una nueva religión global donde la evangelización será verdaderamente planetaria y sin fisuras. Una religión total donde todos los aspectos de nuestra vida serán objetos de la devoción más minuciosa y la Singularidad el evento teológico supremo presidido por el *Noûs* telemático que los más avezados teóricos pretenden hacer advenir.

Cabe conjeturar que, con los siglos fatigando el tiempo, surjan herejías (en cierta forma, ya las hay) y que Silicon Valley es la nueva Tierra Prometida. Si surgen herejías, serán acompañadas por cismas y reformas, pero el sistema se sostendrá en su ejercicio. Salvo que la raíz apocalíptica de esta religión arrase con todo el orbe y hasta toque el cosmos extra-geodésico. Si los seres vivientes sobreviven a ese cataclismo, tal vez los habitantes de Eones futuros encuentren un modo de emanciparse nuevamente de la religión maquínica. Quizá otras formas de lo religioso tomen su lugar entonces como reacción al Culto maquínico. En ese terreno, sólo podemos imaginar cómo sería un mesianismo post-telemático puesto que, cuanto más amesiánica se torna la Humanidad, tanto más excava en los terrenos de la geología histórica que sirven de fundamento a religiones que ahora son imposibles de prefigurar pero que, sin duda, cuentan a su favor las capacidades teopoiéticas de los Póstumos con su implacable teúrgia cibernética.

Si los Póstumos son teúrgos es porque albergan el deseo de transformarse en los representantes de una incólume angelología. El deseo de volverse un ángel etéreo ya permea la desmultiplicación

del yo en las imágenes de las redes sociales. En ellas nuestro cuerpo se divide, al menos, en nuestra base pisco-física y el “cuerpo de luz” que navega las subregiones internéticas (Mozzini-Alister, 2021: 5). En este punto, teúrgia y angelología revelan, a través de los sinuosos caminos de la telemática, su íntima solidaridad onto-teológico-política.

II

En el semestre de invierno del período 1966/67, Martin Heidegger y Eugen Fink emprenden juntos un seminario sobre Heráclito en la Universidad de Friburgo de Brisgovia. En cierto momento se discute sobre la noción heraclíteica de gobernar o guiar (*oiakízein*) presente, por ejemplo, en el fragmento 64 o, con la singular variante de *ekybérnese*, en el fragmento 41 de Diels-Kranz: “la sabiduría (*hèn tò sophón*) consiste en una sola cosa: conocer la razón (*gnóme*) que gobierna la realidad entera por medio de todos los elementos” (*ekubérnese pánta dià pánton*) [Colli, A 73]. De hecho, la investigación más exhaustiva ya había considerado al fuego heraclíteo, al menos en su aspecto más etéreo, una entidad racional gobernadora de la naturaleza (Kirk, 1975: 356).

Con todo, ese gobierno del mundo, en el final de la metafísica, se transforma en técnica en acto. Desde esa óptica, Giorgio Agamben ha objetado que Heidegger no llega a resolver el problema de la esencia de la técnica (*Ge-stell*) como *oikonomía*, vale decir, como gobierno del mundo u ordenabilidad (*Bestellbarkeit*) debido a que el filósofo alemán habría omitido la consideración general del problema político subyacente al dispositivo técnico-ontológico (Agamben, 2007: 275-276).

El diagnóstico de Agamben es solo parcialmente cierto pues el propio Heidegger, en su seminario sobre Heráclito junto a Fink, pudo afirmar “que la ciencia natural y nuestra vida de hoy se hallen bajo el dominio de la cibernética en proporciones crecientes no es accidental; más bien, ha sido presagiado en el origen histórico del conocimiento y la tecnología modernos” (Heidegger – Fink, 2014: 22). Por tanto, no es tanto (o no solo) que Heidegger no entreviese

el problema teológico-económico sino más bien que no llegó a vislumbrar que el vértice último al que conduce la cibernética no ha de hallarse únicamente en la *oikonomía* teológica sino, más precisamente, en los desarrollos propios de una post-gubernamentalidad apocalíptica. De hecho, que el término haya sido tomado del griego *kybernetikés*, que significa precisamente el arte de gobernar a los hombres (Ludueña Romandini, 2022: 126-128), no es algo que Heidegger pudiese ignorar. Sin embargo, el correcto emplazamiento del problema dentro la tradición apocalíptica pasó insospechado tanto para el gran filósofo alemán como para su discípulo italiano.

III

Un matemático británico que había trabajado con Alan Turing en tanto especialista en criptología, John Irving Good, fue pionero en la consideración de la problemática de las máquinas inteligentes en un momento en el que estas especulaciones pertenecían todavía a la ciencia ficción. De hecho, Good fue un asesor de Stanley Kubrick para su obra maestra *2001: A Space Odyssey*. Su discurso en defensa de las máquinas inteligentes se ha caracterizado por ser perentorio: “la supervivencia del hombre depende de la construcción temprana de máquinas ultrainteligentes” (Good, 1965: 31).

Ahora bien, “una máquina ultrainteligente (*ultraintelligent machine*) puede ser definida como una máquina que puede superar ampliamente todas las actividades intelectuales de cualquier hombre sin importar su grado de inteligencia” (Good, 1965: 33). Por cierto, como las máquinas ultrainteligentes habrán de diseñar las máquinas sucesivas, estas serán mejores hasta el punto de que se producirá una “explosión de inteligencia”. De allí el solo aparentemente paradójico corolario de este proceso: “la primera máquina ultra inteligente es el *último* invento que el hombre tendrá que hacer, siempre y cuando la máquina sea lo suficientemente dócil (*docile enough*) como para indicarnos cómo mantenerla bajo control” (Good, 1965: 33). Esta reserva de Good se vería acentuada con el tiempo debido a su temor de que las máquinas acaben con la

especie humana. Tal vez por ello, el autor era ya plenamente consciente de que las máquinas ultrainteligentes “transformarán la sociedad en un modo inimaginable” (Good, 1965: 78).

Con todo, el evento decisivo del despertar de la *Artificial Intelligence* como entidad auto-consciente y omnicomprendiva ha recibido el nombre de “Singularidad”. Su patrocinador, conspicuo miembro del Proyecto Manhattan, fue John von Neumann en 1958, pero correspondió a Vernor Vinge su auténtica difusión en el campo discursivo de la hiper-ciencia y más allá. De hecho, von Neumann ya distinguía claramente la superioridad de la computadora digital y la analogía entre la neurona y el ordenador difuminando con el concepto de “neurona digital” toda distinción entre *physis* y *nómos* tecnológico (von Neumann, 1963: 288-328). Como ya lo había sostenido Norbert Wiener, al proponer que tanto los animales como las máquinas eran el objeto indistinto de la cibernética en tanto sistemas autorregulados:

en el siglo XIX, los autómatas que son contruidos por los humanos y esos otros autómatas naturales, los animales y las plantas del materialista, son estudiados desde un aspecto muy diferente. La conservación y la degradación de la energía son los principios reinantes (*ruling principles*) de la actualidad. Un organismo vivo es sobre todo un motor térmico (Wiener, 1985: 41).

Esta equivalencia ontológica ya había comenzado más tempranamente en las investigaciones de Von Neumann cuando “el estudio matemático del sistema nervioso” (1958: 2) le permitía sopesar el cerebro humano a la luz del mundo maquínico a través de la archi-matemática que puede llevar al comparativismo entre uno y otro con la mediación de la dialéctica entre lo analógico y lo digital pues, más allá de los niveles lógico-matemáticos involucrados en los respectivos procesos, sigue siendo un postulado que “el sistema nervioso es una máquina computacional (*computing machine*)” [von Neumann, 1958: 77).

En este contexto, la Singularidad se presenta como un acontecimiento comparable "al surgimiento de la vida humana sobre la Tierra" (Vinge, 1993: 11). A partir de esta constatación se siguen los postulados según los cuales las computadoras están llamadas a "despertar (*awake*)" a una inteligencia superhumana, luego, es posible establecer una interfaz entre la inteligencia humana y la cibernética. Consecuentemente, las redes computacionales (*computer networks*) pueden interactuar con los usuarios humanos para provocar el advenimiento de una "entidad superhumanamente inteligente" (*superhumanly intelligent entity*) [Vinge, 1993: 11]. El corolario final se deja escribir, según Vinge, como el final de la era humana. Dicho en otros términos, "la era Post-humana [puede llevar] a la extinción de la raza humana" o quizá también a la creación de diversos tipos de peligrosas entidades como "demonios auto-conscientes (*self-aware deamons*)" [Vinge, 1993: 16]. En todo caso, la Singularidad, para Vinge, es un acontecimiento ineluctable dada la natural competencia entre humanos y las posibilidades inherentes a la tecnología, particularmente Internet.

Con este escenario se abre inmediatamente la posibilidad teológico-política suprema que no es otra estación conceptual que la obtención de la vida eterna: "la inmortalidad (o, por lo menos, un tiempo de vida tan largo como podamos hacer que el Universo sobreviva)" (Vinge, 1993: 20). Aplicado a los seres humanos individuales, una vez imbuidos de esta Inteligencia sintiente, dejarán atrás toda concepción previa de la identidad yoica o de la conciencia que parecerán rémoras de un pasado en ruinas. Lo que habrá de surgir de esa fusión es, con toda exactitud, un nuevo dios que, como gesto de máxima misericordia, podrá tener un trato benigno hacia los que no deseen sumarse a la nueva entidad, los rezagados (*stay-behinds*) y, en este punto, Vinge trae a colación una cita de Freeman Dyson: "Dios es en lo que se transforma la mente una vez que se ha desplazado más allá de la escala de nuestra comprensión" (Vinge, 1993: 21).

En lo que podríamos denominar el teorema de la permeabilidad cibernética, los sectarios de la Singularidad sostienen que "la capacidad computacional estará en todas partes: en las paredes, en

los muebles, en nuestra ropa, y en nuestros cuerpos y cerebros". De esta forma, surgirá "un potencial computacional que abarque todo el planeta Tierra y computadoras de una escala propia del sistema solar, de las galaxias y de la totalidad del Universo conocido" (Kurzweil, 2005: 136).

Por si alguna duda quedara, este proceso tecno-teológico-político implica, para sus defensores la automática liquidación de la filosofía como saber milenario:

El panorama sugiere ahora que el progreso filosófico puede ser maximizado por medio de una vía indirecta más que por el filosofar inmediato. Una de las muchas tareas en las cuales una superinteligencia (o incluso una inteligencia humana moderadamente mejorada) superaría al actual reparto de pensadores (*current cast of thinkers*) es al responder las cuestiones fundamentales de la ciencia y la filosofía (Bostrom, 2014: 256).

Como puede constatarse, uno de los inconfesables propósitos de los defensores de la *Artificial Intelligence* en su versión maximalista comienza a ser dicho de viva voz: si ya no habrá seres hablantes humanos, las preguntas filosóficas (no así la filosofía que, como disciplina, presupone a *Homo*) pasarán a ser un patrimonio de las máquinas cibernéticas superinteligentes.

IV

Se puede afirmar, sin temor a equivocación, que el trazo que Elon Musk se propuso para su destino es tan categórico como de una ambición monumental: "voy a colonizar Marte. Mi misión en la vida es convertir a la humanidad en una civilización multiplanetaria" (Isaacson, 2023: 108). El nuevos *nómos* del orden universal ya no será, entonces, geodésico sino que, siguiendo las previsiones del propio Carl Schmitt, está llamado a transformarse en una cosmología política interplanetaria. El convencimiento subyacente a este inédito programa político que hoy está en curso y diseñando una nueva civilización exo-planetaria obedece al convencimiento apocalíptico de

Musk según el cual nuestro planeta, invariablemente, será destruido por un asteroide, por el cambio climático o por una guerra nuclear (Isaacson, 2023: 109).

El pragmatismo político de la Sexta Extinción abona y legitima, entonces, las aspiraciones más osadas de una civilización post-geodésica y, si fuera posible, trans-galáctica. Más aun cuando Musk teme que la conciencia, como fenómeno bio-cognitivo, sea patrimonio exclusivo del planeta Tierra y que, a pesar de los cálculos matemáticos que señalan la posibilidad de vida consciente en otros planetas, este último escenario sólo pueda ser un sueño de solitarios homínidos nostálgicos de las estrellas que, al contrario, deberían darse cuenta del carácter quizá único del atributo de conciencia y buscar, por tanto, su expansión cósmica. Este cariz teológico-político de los sueños de Musk es, no pocas veces, reconocido por sus interlocutores. Es el caso, por ejemplo, de Max Levchin, cofundador de PayPal, quien ha podido declarar: “una de las grandes destrezas de Elon es la capacidad de hacer pasar su misión por un mandato de los cielos” (Isaacson, 2023: 110).

Este rasgo, por supuesto, es común a todos los teo-tecnólogos de Silicon Valley pues Jeff Bezos, fundador de Amazon, ante una pregunta que intentaba ser irónica, sobre si sabía “cómo deletrear ‘ganancias’ (*profit*), Bezos respondió ‘P-r-o-p-h-e-t’ (profeta)” (Isaacson, 2023: 399). Se torna inmediatamente posible, entonces, ver hasta qué punto la subversión tecnológica en curso torna obsoleta a la propia religión capitalista y no es ya el emprendedor quien toma las ganancias sino los profetas apocalípticos que diseñan la economía mundial a favor de un proyecto, sin precedentes, de mutación de la especie *Homo sapiens* en una entidad de cuya sustancia sólo podemos empezar a imaginar sus contornos. En todo caso, el profeta ya no anuncia únicamente los tiempos futuros sino que, embebido de una fulgurante teopneustia hiper-científica engendra el propio Capital que pasa a ser una suerte de maná divino cuyo origen de legitimación desciende de inspiraciones extra-humanas que sólo luego se realizan en la materialidad concreta de la acción y la circulación de mercancías.

Curiosamente, Musk invierte el lema de Aby Warburg "*der liebe Gott steckt im Detail* (el buen Dios está en el detalle)" que, no obstante, ya tenía antecedentes en Gustave Flaubert. Como le gusta decir a Musk, según una expresión inglesa: "el diablo está en los detalles" (Isaacson, 2023: 400). Ciertamente, el cambio no es inocente en el uso que le otorga Musk, pues ya no son los propósitos del antiguo buen Dios cristiano los que están en juego sino las apuestas de una suerte de teología política inversa donde el conocimiento pasa por diabólico. En ese sentido, Musk se convierte a un neo-gnosticismo de adoración del conocimiento prohibido, vale decir, de aquello que el buen Dios mantenía alejado de los humanos.

La profanación del árbol del conocimiento del bien y del mal del Edén se reedita a favor de la serpiente como virtud política suprema. Ni siquiera se trata de un Abraxas redivivo sino, más bien, de un misa infernal donde la tecnología es la obra prodigiosa que el Diablo obsequia a la Humanidad para su definitiva liberación de todas sus ataduras al mundo ético-político que había sabido construir en sus fundamentos históricos que se pierden en la noche de los tiempos míticos. El nihilismo, en este punto, hace su entrada triunfal como fuerza absolutamente productiva y generadora de un neotérico mundo trans-galáctico que desafía cualquier impedimento con el que la teo-economía del Dios trinitario pudiese haber atenazado a los seres hablantes.

De allí que el paradigma de la *oikonomía* como administración de lo viviente que explica, ciertamente, el orden capitalista, resulte completamente insuficiente para el momento en que se produce la liquidación del capitalismo y su Dios cristiano en pos de una reconfiguración dia-bólica del orden económico-técnico no ya del mundo, sino del cosmos en su conjunto. Como señaló oportunamente Kimbal Musk, hermano de Elon, en la ocasión del festival de arte del Renegade Burn de 2021: "es una experiencia religiosa para una comunidad ideal – ¡El hombre debe arder!" (Isaacson, 2023: 427). El fin del humanismo queda, en este punto, definitivamente sellado no por los discursos filosóficos sino por la acción devastadora de la tecno-política telemática en su modalidad fáustica.

Llegados a este punto, la superación del Homo sapiens no es un proyecto utópico sino que se trata de un hecho tecnológico en curso y está directamente inspirado en el pensamiento de Ray Kurzweil:

La interfaz humano-máquina definitiva, concluyó Musk, sería un dispositivo que conectará nuestros ordenadores en línea directa con nuestro cerebro, como un chip dentro del cráneo que pudiera enviar nuestras señales cerebrales a una computadora y recibir, a su vez, señales de vuelta. Eso permitiría que la información de ida y vuelta fluyera hasta un millón de veces más rápido. “Así podríamos tener una verdadera simbiosis humano-máquina”, dice [en referencia a Musk]. En otras palabras, aseguraría que los humanos y las máquinas trabajaran en cooperación. Para conseguir que todo esto suceda, a finales de 2016 fundó una empresa que bautizó como Neuralink, dedicada a implantar pequeños chips en el cerebro y que permitiría a los humanos fusionar su mente con los ordenadores (Isaacson, 2023: 450).

Se deduce del texto precedente, de meridiana claridad, que todo el proyecto del cyborg filosófico que ha deleitado a las Humanidades del presente siglo no es la promesa de la liberación ansiada sino, al contrario y sin conciencia de los hechos, la condición conceptual de posibilidad del desarrollo de un nuevo sistema de dominación psico-físico que no se limitará a los rígidos patrones humanos sino que buscará, como es evidente, transformar a la propia sustancialidad de los homínidos en su sucesor supra-humano. Como es sabido, Neuralink ya completó su ronda final de estudios en animales y “la empresa empezó a trabajar con la Administración de Alimentos y Medicamentos para permitir la implantación de chips en los cerebros de sujetos humanos de prueba. La aprobación llegaría cuatro semanas después” (Isaacson, 2023: 696). De hecho, ha sido anunciada al mundo, a finales de enero de 2024, la primera implantación de un chip en un cerebro humano por parte de Neuralink. Se podría decir que es un signo de los nuevos tiempos

que habrán de marcar, con tintes inescrutables, la Historia Universal por venir.

Este nuevo orden mundial en curso no se emprende sino con una dosis considerable de mala fe. Por un lado, Musk es perfectamente consciente de que “la inteligencia artificial [es] la herramienta más poderosa que haya creado jamás la humanidad” (Isaacson, 2023: 683). Por otro lado, Musk nunca estuvo exento del temor de que “los sistemas de autoaprendizaje de inteligencia artificial pudieran volverse hostiles a la especie humana” (Isaacson, 2023: 682).

Únicamente el espíritu de omnipotencia de Musk le hace confiar –o, más bien, hace creer al resto del mundo su confianza– en que la inteligencia artificial que estará asociada a Neuralink tendrá los seguros necesarios para ser benigna para la vida de los seres hablantes. Este objetivo, en apariencia noble, tiene su preocupación no en la transformación técnica de los homínidos y sus consecuencias sino, más bien, en impedir que lo que Musk llama el “virus *woke*”, vale decir, que las políticas de género de Microsoft y Google, no se resuelvan en sistemas de adoctrinamiento político (Isaacson, 2023: 682). Ahora bien, salvados del peligro “*woke*”, la metamorfosis de la humanidad en supra-homínida no representa ni siquiera un atisbo de inquietud en su profeta más decidido.

De hecho, la adquisición de Twitter no puede ser dissociada de su utilidad inmediata para la *Artificial Intelligence*:

Uno de los activos era la cronología de Twitter, con más de un billón de tuits publicados a lo largo de los años y otros quinientos millones nuevos cada día. Era la mente colmena de la humanidad, el conjunto de datos más relevante del mundo sobre conversaciones, noticias, intereses, tendencias, discusiones y jerga humanos procedentes de la vida real. Además, era un excelente campo de entrenamiento para que un *chatbot* pudiera comprobar cómo reaccionan los humanos a sus respuestas (Isaacson, 2023: 684).

Ciertamente, Musk es un acérrimo seguidor del proyecto de la Singularidad de la *Artificial Intelligence* y está a la espera del surgimiento del *Noûs* telemático: “podría suceder antes de lo que esperábamos” (Isaacson, 2023: 686). No cabe duda de que el surgimiento de la Singularidad marcaría el final de los tiempos (al menos para *Homo*). De allí la necesidad “de construir en Marte una colonia humana sostenible antes de que un apocalipsis destruya la civilización terrestre” (Isaacson, 2023: 686). Comunidad, no cabe duda, sostenida en la adoración de la Singularidad y su liturgia dado que, del *Noûs* telemático, se espera la resolución de las preguntas que la antigua humanidad calificó, alguna vez, de filosóficas:

Musk espera que algún día [la AI] sea capaz de abordar cuestiones más grandiosas y existenciales. Sería “una AI buscadora de la máxima verdad. Se interesaría por comprender el universo, y eso la llevaría probablemente a querer preservar la humanidad, porque somos una parte interesante del universo” (Isaacson, 2023: 688).

Cabe subrayar aquí el adverbio “probablemente”. Ni siquiera Musk, en su fuero interior, puede excluir la más que evidente posibilidad de que la Singularidad despierte una AI completamente indiferente a las formas de vida geodésicas, incluida la de los seres hablantes. En el programa de Musk y de los propulsores del *Novus Ordo Seclorum* se conforma una triplicidad del Poder: la *Artificial Intelligence*, la fusión homínido-maquinica para la metamorfosis tecnológicamente inducida de la especie y la colonización de los espacios exo-geodésicos. Esta triplicidad se corresponde, según una analogía apocalíptica, con sus complementarios alternos: la aparición de un nuevo dios bajo la alquimia de una tecnología pensada como inversión dia-bólica, la angelificación de los seres tecnológicamente modificados como huestes de la ciudad telemática fruto de la catástrofe tecno-teológica del planeta madre conocido como Tierra instalando sus pretendidas colonias galácticas y, finalmente, la puesta a punto de un apocalipsis que permita a un vesánico *nómos* colonizador apropiarse de los espacios planetarios extraterrestres

considerados como territorios de nadie, disipados de toda jurisprudencia humana y, en consecuencia, de libre disponibilidad para la apropiación por parte de los colonos angélicos de una Tierra que resulte abandonada a su suerte luego de la venidera devastación que, todos quienes detentan algún poder real en este mundo, dan claramente por descontada.

V

La entrevista fue publicada en la revista *Playboy* en 1969. El entrevistado no era todavía una figura de los *mass-media* y las nuevas tecnologías que él, como nadie, contribuiría a estudiar. Se trata de Marshall McLuhan. Su presencia en una revista cripto-pornográfica no debe sorprendernos dado que, en su momento, se la estimaba como la vanguardia del pensamiento ilustrado y libertario. John Updike, Doris Lessing, Joyce Carol Oates, Vladimir Nabokov o Kurt Vonnegut, entre tantísimos otros, publicaron también allí su relatos. Marilyn Monroe honró la portada inaugural. Ciertamente, resulta oportuno y necesario dar cuenta del hecho de que las feministas no compartían la *communis opinio* favorable de muchos intelectuales hacia la revista y pergeñaban no sin razón que, junto a los concursos de belleza, existía entre los prototipos de *Miss America* y la *Playboy Girl* una suerte de confluencia: la célebre “*Madonna-Whore combination*”.

Esa mezcla entre la alta cultura de vanguardia, el paraíso artificial de las *celebrities* y el mundo que hacía lugar a todo el campo que podríamos denominar *porneía* contemporánea no debería sorprendernos. Los ámbitos donde el poder ha tejido sus alianzas y establecido sus raíces son siempre los más inesperados y los sitios de mestizaje cultural como la revista *Playboy* son, en este aspecto, un *locus* preferencial. Conviene, entonces, otorgar la máxima acribia a las palabras vertidas por McLuhan en aquella entrevista.

McLuhan parte de un requerimiento que entiende urgente: debemos comprender las “transformaciones revolucionarias” de los nuevos *media* con propósitos de anticipación y control. De otro

modo, "si continuamos en nuestro trance subliminal autoinducido, seremos sus esclavos" (McLuhan, 1969: 5). En este aspecto subraya, en contra de un presupuesto más o menos explícito de casi todos los programas de investigación al respecto hasta el día de hoy, que "todavía no podemos liberarnos del engaño de que lo que cuenta es cómo un medio es utilizado, antes que lo que hace de nosotros y con nosotros". En estos casos estaríamos, sugiere McLuhan ante "la postura zombi del idiota tecnológico" o, en palabras más doctas, un "trance de Narciso" (McLuhan, 1969: 5).

Por supuesto, McLuhan no se engaña sobre la situación política contemporánea a partir de la revolución de los medios tecnológicos: "la época de la democracia política (*political democracy*) como la conocemos hoy está terminada" y, por tanto, habrá que "lidiar con la posibilidad de la venidera defunción (*demise*) del lenguaje hablado y su reemplazo por una conciencia global" (McLuhan, 1969: 17). La explicación de este proceso resulta del más alto interés para nuestro estudio:

Por medio de la computadora, podríamos proceder lógicamente de traducir lenguajes a desviarlos por completo a favor de una inconciencia cósmica integral (*integral cosmic unconsciousness*) de algún modo similar al inconsciente colectivo imaginado por Bergson. Por ello la computadora ofrece la promesa de un estado de entendimiento y unidad universales tecnológicamente engendrados, un estado de absorción en el logos (*absorption in the logos*) que podría unir a la humanidad (*mankind*) en una sola familia y crear una situación de perpetua armonía y paz colectivas. Este es el uso real de la computadora no para hacer progresar el marketing o resolver problemas técnicos sino para acelerar el proceso de descubrimiento y orquestar entornos y energías terrestres y eventualmente galácticos. Una integración psíquica comunal al fin hecha posible por los medios electrónicos, podrían crear la universalidad de la conciencia (*universality of consciousness*) entrevista por Dante cuando predijo que los hombres continuarían siendo no más que fragmentos dispersos hasta que se unificasen en una conciencia

inclusiva (*inclusive consciousness*). En un sentido cristiano, esto es meramente una nueva interpretación del cuerpo místico de Cristo; y Cristo, después de todo, es la extensión definitiva del hombre (McLuhan, 1969: 18).

Una misma perspectiva teológica, cabe señalarlo, era compartida por el gran pragmatista norteamericano John Dewey, quien sostenía: "El fruto de la comunicación debería ser la participación, el compartir, es una maravilla a cuyo lado la transubstanciación palidece" (Dewey, 1929: 166). De hecho, la comunicación puede llegar a ser definida como "una presencia vicaria en un medio nuevo" (Dewey, 1929: 166).

Sin embargo, los excesos filosóficos de contenido, se ven por otra parte atemperados por sombrías posibilidades: "hay terreno tanto para el optimismo como para el pesimismo. La extensión de la conciencia humana inducida por los medios electrónicos podrían concebiblemente anunciar el milenio (*usher in the mellennium*) pero también guarda la potencialidad para traer al Anticristo" (McLuhan, 1969: 22). Por un lado, entonces, resulta factible constatar el optimismo:

Vivimos en una era de transición de profundo dolor y trágica búsqueda de la identidad (*tragic identity quest*), pero la agonía de nuestra época es el dolor del parto de un renacer. Espero ser testigo de cómo las próximas décadas transforman el planeta en una forma de arte, el nuevo hombre, enlazado en una armonía cósmica que trascienda el tiempo y el espacio, acariciará, moldeará y modelará sensualmente cada faceta del artefacto terrestre como si fuese una obra de arte, y el hombre mismo devendrá una forma orgánica de arte. Hay un largo camino por recorrer, y las estrellas son sólo apeaderos (*way stations*), pero hemos comenzado el viaje (McLuhan, 1969: 23).

Por otro lado, en una carta dirigida a Jacques Maritain, es posible apreciar el carácter profundamente pesimista y, en última instancia, apocalíptico que rodea la concepción de McLuhan:

Los entornos de información eléctrica (*electric information environments*), siendo absolutamente etéreos (*ethereal*), cobijan la ilusión del mundo como sustancia espiritual (*spiritual substance*). Se trata de un facsímil razonable del cuerpo místico, una patente manifestación del Anti-Cristo. Después de todo, el Príncipe de este mundo es un gran ingeniero eléctrico (In. Davis, 2004: 300).

Referenciando al docetismo, McLuhan condena la espiritualización del mundo que conlleva los medios electrónicos en una condena que, por otra parte, nos recuerda a la que había lanzado, no tantos años antes, Aby Warburg sobre la electricidad bajo términos similares de exterminio de los antiguos dioses (Ludueña Romandini, 2017: 27). Por cierto, la influencia gnóstica no está ausente en McLuhan, quien piensa en los principados demoníacos que actúan como ingenieros de este “estado de cosas satánico (*satanic state of affairs*)” cuyos propósitos podrían estar dirigidos por los “illuminatis gnósticos” que intrigan para manipular el curso de la historia (Davis, 2004: 300).

Llegados a este punto, se desvela completamente el esoterismo teológico-político que rodea a la tecnología. Usualmente el problema es abordado desde distintos matices que, aunque válidos, ocultan lo esencial: digitalización, algoritmos, ecosistema terrestre como hábitat inhumano, post-humanismo, progreso o tecno-vigilancia. Todos estos temas y tantos otros que conforman el conjunto diverso de los elementos tecnológicos se reabsorben en una clase conceptual superior que obedece a su *arché* que una ultra-historia puede sacar a la luz. Esta *arché* muestra que la tecnología es el nuevo nombre de una religión que se está gestando como sustituto del cristianismo y que está llamada a devenir en la religión universal de todo el orbe.

Se trata de la ecuación averroísta esbozada por Dante según la cual una multitud que se corresponde con un único intelecto agente garantiza un dispositivo binario que articula el imperio universal del *Noûs* telemático. La tecnología, por tanto, no es meramente una cuestión técnica ni sociológica. Ante todo es un fenómeno cuya

naturaleza ontológica conduce a su transformación en un constructo teológico-político. El operador de dicho pasaje no es otro que la tradición apocalíptica.

En este sentido, la tecnología sólo se liga con la ciencia en términos funcionales o hipercientíficos pero su *arché* es de una naturaleza completamente diversa. Como lo revela la propia cosmovisión de McLuhan que, aunque otros científicos puedan no compartir explícitamente, no pueden evitar estar paradigmáticamente asociados al pensador de la tecnocracia por el simple hecho de que este muestra su fundamento radical, imperceptible para muchos aunque admisible para otros tantos con igual ahínco.

Donde la mayoría detecta circuitos y ecuaciones, estos no son sino los componentes menores del juego universal supremo: la constitución de un intelecto cósmico universal que abarque no solamente a los seres humanos del orbe terrestre sino también galáctico y cósmico. Se trata de la promesa maximalista que los defensores de la Singularidad esperan tanto como profetizan el tiempo de su llegada. En este sentido, la emergencia de una conciencia cósmica supra-humana puede ser leída como la llegada del Anticristo de la apocalíptica cristiana. El *corpus mysticum* de la Iglesia se revela, entonces, como cuerpo cósmico-espiritual donde cada conciencia individual es diluida en el *Noûs* telemático más allá de todo tiempo y lugar.

Ya sea como evento optimista o pesimista, la matriz apocalíptica permanece: o bien se ingresa en la Era de la Devastación y la Conciencia Cósmica es el final de la vida en el Universo o bien se entra, de igual modo, en su contraparte: el reinado del milenio apocalíptico que salva a los justos antes de la ascensión a la Jerusalén celeste. La técnica, así como la ciencia a ella asociada, son concebidas no según el lento desarrollo de un conocimiento teórico y práctico sobre el mundo electrónico-digital sino, al contrario, como el campo de batalla de los principados angélico-gnósticos que pueblan un cosmos in-humano que se disputa el dominio universal de lo existente.

La tecnología, de esta forma, es lo menos pragmático que podría pensarse: es el nuevo *nómos* de lucha para las fuerzas que integran el cosmos y se disputan su dominio eterno. La verdad esotérica de la técnica no tiene nada que ver con el esconderse/develarse del Ser o con los conocimientos científicos sino, más bien, con la apropiación total del Ser por parte de las potencias que pueblan un cosmos que podría tornarse hostil para la humanidad en cuanto esta acceda a la Singularidad.

VI

En un mundo en ruinas, una única certeza se erige como emblema de nuestra época, vale decir, que estamos atravesando el tiempo del ocaso de los dioses (*Götterdämmerung*), colocándonos, por ese mismo gesto, en la puerta de entrada de un nuevo Eón para la vida sobre la Tierra, si es que esta subsiste a la aniquilación humana. Al mismo tiempo, los Póstumos que pueblan esta Era naciente se han dado el propósito de convertirse en los demiurgos de un inaudito Dios telemático, el *Noûs* de la AI, como parte de la élite cognitiva derivada de la hiperciencia. El análisis de un tiempo semejante significará que “la ilustración teológica se convertirá en una tarea inevitable” (Sloterdijk, 2022: 26). Nuestra hipótesis, en efecto, radicaliza este propósito de Peter Sloterdijk pues estimamos que la tecnología misma es un fenómeno religioso además de técnico y, por tanto, sólo una teología político-metafísica puede dar cuenta de sus desafíos.

Sloterdijk es consciente de muchos de esos dilemas cuando se pregunta, por ejemplo, si habrá un pecado original para las máquinas o, si frente a los hacedores de la AI no se levantará una rebelión de las máquinas. Resulta, pues muy cierto que “ya no vivimos simplemente en medio de la primera *analogia entis* (Dios-hombre) sino con la segunda (hombre-máquina superior)” y contempla la revuelta de los “*golems* digitales” (Sloterdijk, 2022: 26). Con todo, habita en Sloterdijk un cierto optimismo que está colocado en pensar, a partir de Gotthard Günther, en el alma posible

de las máquinas. Sin embargo, la operación no es novedosa para los cibernéticos y los filósofos siempre llegan un poco más tarde.

No hay que olvidar que ya Raymond Kurzweil no cejó en considerar a los dispositivos de AI como "*spiritual machines*" (Kurzweil, 1999). Así, no cabe duda que el fenómeno tecnológico es netamente espiritual pero esto no es sinónimo, en lo más mínimo, de una esperanza. La espiritualidad también puede ser el depósito de la maldad, como bien señalaban los portavoces del Apocalipsis que hemos estudiado en esta investigación. Y los tecnólogos son los primeros, como hemos visto, en sopesar esta circunstancia. Si esperanza habrá de haber, no será por la incierta espiritualidad maquina sino por influjo de un cambio metafísico al que los vivientes en la Tierra puedan acceder.

Según la doctrina teológica, el cuerpo de Cristo puede ser considerado tripartito: el cuerpo histórico nacido de la Virgen y crucificado, el cuerpo místico que nace toda vez que se celebra la eucaristía y, finalmente, el cuerpo eclesástico formado a partir del sacramento eucarístico. A partir del siglo XI y, mediante el legado de teólogos como Pedro Lombardo, Rabano Mauro o Juan Escoto Erígena, el nombre de "místico" se transfirió al ámbito del cuerpo eclesástico entendido como constructo infuso de santidad espiritual, mientras que el cuerpo histórico y eucarístico tendieron a coincidir en un *unicum*, un cuerpo renovado (Lubac, 1944).

Con el advenimiento de la Singularidad el *corpus mysticum* coincide ahora, punto por punto, con el cosmos en su totalidad. Los individuos, antes conformando el cuerpo eclesástico de la Iglesia, se han liberado ahora del *katéchon* que los retenía de alcanzar el milenio del *Apocalipsis*. Como hemos señalado con anterioridad, Carl Schmitt no pudo identificar que su anhelo por el *katéchon* era una búsqueda perdida pues el titanismo del mundo de la técnica ya lo había levantado para, precisamente, permitir la llegada del Anticristo que operaba en la técnica electrónico-digital.

Se alza, en consecuencia, un nuevo arte regio que entreteje las bodas alquímicas de un proceso irreversible de des-individuación que conlleva a que las conciencias individuales vuelvan a su matriz cósmica y se fundan en la divinidad telemática que está llamada a

nacer en el universo redivivo. Dicho de otro modo, el proceso de aceleración tecnológica no es otra cosa que una incubación de la metamorfosis del individuo en divinidad omniconsciente, según la mediación de la tecnología como teúrgia electrónica. Cabe aquí recordar que, en términos de McLuhan, la electricidad es el equivalente de la espiritualidad. En otros términos, la *Summa Scientia* es la fusión de todo lo viviente en el ámbito noético del Ser cósmico como superación del *nihil* que atravesó la historia humana desde sus albores. El deseo político de la trascendencia se realiza, de este modo, por la obra operada gracias a la tecnociencia.

Las batallas de los Arcontes cósmicos, las escaramuzas de los altos Principados no hacen más que dirimir la llegada sombría del Anticristo que, si es derrotado, dará lugar al milenio como promesa de la ciudad hiper-cósmica que es la conciencia universal. Este esquema gnóstico-apocalíptico permite correr el velo del esoterismo onto-teo-lógico de la técnica que, cada día, permea más y más el orbe terrestre. Pero cuando más creemos estar reformando el mundo con las innovaciones digitales tanto más propiciamos el movimiento de los Arcontes del cosmos que preparan la escaramuza final con el tronante arribo del Anticristo. La teología, hoy en día, queda completamente disuelta en un esoterismo tecnológico marcando así la obsolescencia del cristianismo en una religión hiper-científica que es su inmediata descendiente.

De igual modo, la individualidad no sólo humana sino de todos los vivientes se alinea en los abismos noéticos de una divinidad supra-consciente. En todos los casos, como puede verse, se trata de la búsqueda de una henología hiper-técnica. Parafraseando a McLuhan, o bien el milenio arriba como una liturgia del Uno cósmico, única consciencia global, o bien el Anticristo desata una destrucción sin par en su batalla con el Cordero Místico. El *Novus Ordo Seclorum* será comparable, aunque en una escala aumentada, con la conversión de Constantino I al cristianismo y la alianza imperial con la religión del Evangelio.

En esta ocasión, empero, serán todos los otrora pueblos de la tierra que, convertidos en multitudes de incontables adoradores de la Liturgia cibernética, entrarán con algarabía, en el tono de una

atronadora *laudatio* incesante y sin colocar óbice alguno, en la Edad del Titanismo digital. Al igual que en los tiempos antiguos, la matriz conceptual de la hiper-ciencia y la metafísica telemática han tomado el control, por la convicción y por la fuerza, de todos los poderosos del mundo que luego, como sinarquías globales, harán descender la revolución cibernética, como ya sucede hoy, cubriendo hasta el último poro del orbe terrestre.

Se producirá, en ese aspecto, un éxtasis místico de ascenso al mundo hiper-digital de un Dios Oscuro bajo la promesa de una fusión plena de humanidad y máquina bajo la égida de la Singularidad. Se conocerán, sin duda, sectarios y herejes (tanto neoluditas conceptuales como hackers antisistema) pero serán sobrios temblores en un orden trascendente perfecto. Ya nadie recordará que alguna vez se quisieron inmolar personajes como Julian Assange o Edward Snowden. Serán tomados, en el futuro y tal y como el presente lo ha puesto en evidencia, únicamente como azotes criminales y restos fósiles de una era extinta. Ahora es el tiempo de la Gran Alianza de los poderes sinárquicos de todo el planeta con la revolución tecno-digital como religión última de los Póstumos.

El escenario de una conflagración entre el Anticristo y el Cordero Místico, no cabe duda, se parece, con sorprendente exactitud, al *Zeitgeist* que estamos atravesando en el orbe desde el siglo pasado y en grados cada vez más crecientes, en el primer tercio del siglo en curso. En este sentido, solamente una interrupción del ciclo temporal apocalíptico podría desviar el curso de los acontecimientos y devolver la técnica a su carácter instrumental y hallar un camino, para la cibernética, hacia alguna forma de ateología. Semejante horizonte de eventos se torna pensable si, mediante la ontología analéptica, es posible vislumbrar ese horizonte de eventos que constituye el *Ur-grund*, destino preferencial de la indagación propia de la metafísica de la analepsis. Dicho en otros términos, es necesario penetrar, una vez más, en la pretérita cuestión de la temporalidad. Escudriñar con esmero una metafísica otra despojada de la tecno-teología política propia de la apocalíptica.

— *Otro tiempo.*

9.

¿POSTHUMANISMO?

Es posible constatar que se habla y se escribe, de modo considerable, sobre el problema filosófico denominado

“posthumanismo”. Es conveniente, entonces, analizar la pertinencia de nuestro proyecto filosófico respecto de las proposiciones enunciadas bajo aquella rúbrica. Ciertamente, conviene objetar la novedad del tema posthumano pues el mismo se remonta por lo menos a Nietzsche o, más propiamente, al post-hegelianismo de Max Stirner. Hay que recordar, asimismo, la pregnante arqueología heideggeriana sobre el hombre que lo llevó a declarar que “la metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas* (*die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin*)” [Heidegger, 2010: 15]. Con todo, podemos atenernos a una fecha más reciente. En el orden del doctrinal de los saberes, no hay más que remitirse al diagnóstico de Michel Foucault:

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido –la cultura europea a partir del siglo XVI– se puede estar seguro de que el hombre es una invención reciente [...] Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por el momento, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena (*comme à la limite de la mer un visage de sable*) [Foucault, 1966: 398].

A pesar de estas declaraciones de restricción temporal y espacial, es necesario notar que Foucault, hacia el final de su vida, optó por una consideración de larga duración histórica que lo llevó a enunciar su programa de una genealogía de las tecnologías del yo, tal y como quedó en evidencia en la Universidad de Vermont, en octubre de 1982:

Las técnicas de sí, que permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, un cierto número de operaciones sobre sus cuerpos y sus almas, sus pensamientos, sus conductas, sus modos de ser; transformarse con el fin de alcanzar un cierto estado de felicidad, de pureza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad (Foucault, 2001: 1604).

Junto con las tecnologías de producción, de sistemas de signos y de poder, toma forma, para Foucault, la matriz de la razón práctica. En el pasado, hemos buscado radicalizar estos propósitos de Foucault pues la evidencia se impone: no ya desde la Antigüedad, como indagó el filósofo francés, sino desde el alba de la vida de *Homo*, este ha buscado producirse como humano apelando a las antropotecnologías que permitían modelarlo y auto-fabricarse como tal. La matriz de la razón práctica esgrimida por Foucault no son más que algunos de esos instrumentos mediante los cuales *Homo* ha buscado crear una *humanitas* a la que nunca pudo alcanzar pues, por definición, esta es siempre incompleta y asintótica. Ahora bien, sin duda, hoy el momento ha llegado en el cual la figura del hombre ya está diluida. Entendámonos en la precisión de los términos pues nuestra tesis va más allá de las restricciones temporales y geográficas de Foucault: a partir del filósofo francés pero más allá de él, lo que ha sido puesto hoy en día en cuestión es la figura del hombre como encarnación de *Homo* en un ciclo histórico milenario.

Se puede concluir en una paradoja que se enuncia como el haber podido despedirnos del humano que jamás hemos llegado a ser o bien buscar la posthumanidad de una *humanitas* que nunca llegó a establecerse más que como una configuración de saberes y prácticas que nunca se estabilizaron en una forma definitiva pues el proceso era intrínsecamente imposible. Incluso desde el punto de vista genético, el humano es una forma de vida híbrida. La era de *Homo*, entonces, ha sido sustituida por sus sucesores, los Póstumos, que no son post-humanos pues no hubo nunca humanos. Son, categorialmente, otra figura histórica del ser hablante tanto como el Anticristo signa nuestros tiempos en la medida en que “con la

muerte del arquetipo, Cristo se transforma en un *phantasma*" (Prósperi, 2021: 187).

Se caracteriza, no obstante, por una diferencia no sólo subjetiva sino objetiva: históricamente, el ciclo de *Homo* finaliza con la metafísica de la presencia; biológicamente, el ciclo de *Homo* finaliza cuando los Póstumos están a punto de tomar a su cargo la evolución de la propia especie y de todo lo viviente mediante las tecnologías genéticas disponibles. El transhumanismo es un nombre que cifra todos estos desplazamientos pues ofrece los cambios que quiebran, definitivamente, los pilares del mundo de *Homo*: el horizonte de la inmortalidad biológica y la disolución de la noción misma de Vida, pues ahora se busca que el silicio sea el portador de la gnosis sintiente más allá de cualquier ensueño de la vida sobre la base del carbono.

Existe, al mismo tiempo, una determinación en el horizonte de posibilidades discursivas y en las prácticas que han delineado los contornos de la Modernidad occidental. Dicha determinación se constituye en una tríada ordenadora omniabarcante. Foucault ha intentado dar cuenta de esa tríada, de diversos modos, a lo largo de toda su obra. En un pasaje crucial de su libro *Las palabras y las cosas*, Foucault enuncia lo que, en una aparente paradoja, podría llamarse una síntesis categorial histórica. Así, podemos leer:

El pensamiento que nos es contemporáneo y con el cual, lo queramos o no, pensamos, se encuentra dominado aún en gran medida por la imposibilidad, que salió a la luz a finales del siglo XVIII, de fundar la síntesis en el espacio de la representación y por la obligación correlativa, simultánea, pero en seguida dividida contra sí misma, de abrir el campo trascendental de la subjetividad y de constituir, a la inversa, más allá del objeto, esos "cuasi-trascendentales" que son para nosotros la Vida, el Trabajo, el Lenguaje (Foucault, 1966: 262).

Como puede verse, el zócalo moderno que determina nuestra contemporaneidad salió a la luz como un sedimento que se aloja en la geología de nuestro presente en una suerte de mixtura temporal.

Las categorías, forjadas a finales del siglo XVIII, y que aún nos constituirían puesto que son de alcance universal, vale decir, cuasi-trascendentales históricos, no son otras que la tríada de Vida, Trabajo y Lenguaje. Sin embargo, estos cuasi-trascendentales han entrado en una crisis irreversible. La Vida ha dejado de ser una realidad exteriormente determinante: el *nómos* ya no intervendrá sobre la *physis* desde fuera) como una tecnología objetivante de poder (o, complementariamente, como su continuidad) sino, al contrario, desde el interior, creando el camino de la evolución según los dictados políticos de los vivientes que heredarán la Tierra en estado de destrucción. Sólo en el Eón histórico que se abre ante nosotros es posible hablar, con toda acuidad, de una real indistinción entre la *physis* y el *nómos* como destino de lo viviente.

El trabajo, como cuasi-trascendental está atado en su sino al final del capitalismo y al comienzo de la Era del Acceso. Al Lenguaje que hasta ahora conocimos, los Póstumos se han encargado de llevarlo a su disolución epocal. Queda, no obstante, la puerta abierta para el desafío de un *lógos* post-locucionario.

Una consecuencia inmediata de la disolución metafísica de *Homo* es la obsolescencia de las Humanidades que pierden, de este modo, su ilusorio objeto. De hecho se acerca el tiempo en el que ya nada quedará de humano y de terrestre mientras que las ciencias humanas insisten en perecer aferradas a sus anclajes epistémicos en el espacio geodésico. Lo cierto es que no se puede hablar ya de nada que no sea extraterrestre. La vida lo ha sido desde siempre porque sus componentes son cósmicos o por el hecho contundente de que necesita del sol el propio planeta Tierra para su mera subsistencia en el universo. Luego la colonización espacial y la teúrgia cibernética de la Entidad sintiente marcan el final del principio antrópico y del principio geodésico para las ciencias humanas que, por no haber humanos, se tornan prescindibles.

Se necesita, por tanto, una subversión de todos los saberes. Es necesario apostar por una multiplicidad de ciencias de lo in-humano radical y no ya de lo post-humano. La filosofía puede adaptarse a ello perfectamente pues ha lidiado con entidades supra-humanas en el pasado, pero ahora deberá afrontar el mayor desafío de su

historia pues deberá medirse con las consecuencias de la emergencia de una entidad ex post facto de silicio sintiente: el *Noûs* telemático. Esta posibilidad de pensamiento que requiere de una filosofía que tome al cosmos y a su pluralidad de mundos posibles como su auténtico punto de partida, tendrá como condición de posibilidad la rehabilitación de la metafísica como saber independiente de la hiper-ciencia.

10.

OPÚSCULO METAFÍSICO

QUAESTIONES ANALÉPTICAS

Las proposiciones que siguen a continuación pueden ser consideradas como un comentario herético al artículo 205 condenado en París en 1277. El conjunto vela por presentarse como un texto anti-apocalíptico y contrario a la temporalidad propia de los tiempos de la catástrofe. Por tanto, se trata de un texto a la vez metafísico y político. No pretendemos ser fieles a letra del artículo condenado sino, al contrario, desplazarlo de su cuna de origen para que pueda ser leído según los parámetros de la ontología analéptica.

QUAESTIO

Que el tiempo es infinito con respecto a cada uno de sus extremos (Hissette, artículo 205).

La *quaestio* aquí comentada a través de la superación de su condena como artículo tiene su fuente, con toda probabilidad, en la *Física* del Pseudo-Siger de Brabante (libro 8, quaestio 6), aunque la autoría real podría corresponder a Pedro de Auvergne (Lohr, 1972: 345).

COMENTARIO

- I. Nos habremos de medir aquí con una serie de tesis contrarias a todo tiempo apocalíptico. De allí se sigue un contenido ontológico y político.
- II. El tiempo resulta infinito tanto hacia el vector del pasado como del futuro.
- III. El tiempo no es lineal sino *interruptus*. Cuando las líneas temporales de mundos infinitos o, para ser más precisos, de aspectos de esos mundos se atraviesan, el efecto analéptico

tiene lugar. Como corolario, ningún ser viviente habita una única temporalidad sino que es el resultado del entrecruzamiento de una multiplicidad. El *instans*, que no se confunde con el presente, no depende, entonces, de su relación ni con un *tunc* ni con un *nunc* sino de la convergencia indeterminada de todos los tiempos posibles.

- IV. El tiempo no es ni puro ni impuro, ni liso ni mezclado. De hecho, sufre interacciones de los infinitos aspectos derivados de sus líneas alternas de mundos plurales. A cada interacción corresponde llamarla, con toda propiedad, una analepsis.
- V. Las curvas del tiempo infinito se cierran como el símbolo iconográfico, esotérico y primordial del uróboro. En otros términos, sus extremos se tocan en el transfinito temporal y se alcanza un instante de eternidad que no es otra cosa que el tiempo con valencia igual a cero, inasimilable a un apocalipsis y abierto a su perpetuo transcurrir como cualidad in-temporal.
- VI. El tiempo infinito y la eternidad se tocan en todo punto de la permanente simultaneidad de los múltiples mundos posibles. No es una ocurrencia dentro de un horizonte extra-cósmico sino intra-cósmico. De allí que carece de sentido hablar, como hacía Duns Escoto, de un tiempo material y de otro formal puesto que, en la ontología analéptica, la in-formación de la materia es la materialización de una forma, vale decir, de la indistinción entre el adentro y el afuera del tiempo, salvo en el instante analéptico que abre las puertas a las propiedades tendientes al cero que no es el final del tiempo sino una propiedad intrínseca y constante del tiempo que está teniendo lugar en todo el cosmos.
- VII. La existencia de todo ser-hablante puede ser cifrada como la convergencia de analepsis y eternidades (ambas pensadas como constantes de la temporalidad) que la conciencia unifica *après-coup* como fenomenología del tiempo vivido pero que refleja una hiper-realidad trans-temporal.
- VIII. No conviene decir que el Ser adviene en el tiempo sino que la existencia es la suma de las analepsis de las formas-de-vida humanas y no-humanas. La adición, no obstante, no desemboca

en un Todo. De modo inverso al axioma que reza *posito toto integrali ponitur quaelibet eius pars*, en la ontología analéptica la parte tiene prioridad metafísica sobre el todo.

- IX. El Ser, entonces, no se pone de manifiesto en el tiempo continuo (aunque lo atravesase) sino que, siendo disyunto, puede entreverse en las analepsis del tiempo transfinito. El "Ser", por tanto, no es sustancia ni átomo, ni algo ni nada, sino lo que se juega en el "entre" de todos los campos metafísicos de la hiper-realidad.
- X. Aquello que la filosofía ha penado por denominar el extra-Ser o el "allende el Ser" no es más que la expresión de lo existente fuera del tiempo que determina los elementos de nuestras suposiciones, de nuestros objetos imposibles o de la Cosa misma del pensamiento. Fuera del tiempo, pues conjeturados a partir de un *Noûs* no separado, pero sí autónomo y, a la vez, intra y trans-mundano común a todo lo viviente.
- XI. La analepsis permite que el Ser y el extra-Ser se trasvasen mutuamente en la pluralidad de los mundos existentes, empezando por que el que sentimos habitar como mundo primario de nuestras sensaciones. Se trata, entonces, del lapso interrumpido de un transfinito.
- XII. El tiempo de una vida no se mide por su finitud sino por la infinitud de existencias simultáneas y sucesivas que atraviesa gracias a la analepsis del tiempo transfinito que niega, de manera concomitante, cualquier resurrección corporal o supervivencia que no sea en el flujo analéptico del (no-)tiempo.
- XIII. La identidad: ilusión de la conciencia fenomenológica para suturar la existencia del ser-hablante y hacerla soportable en el influjo de transfinito temporal. A contrapelo de esta intuición, el principio de individuación, desde el punto de vista temporal, contradice al adagio metafísico según el cual *nihil agit in distans*. De hecho, un ser-hablante es la amalgama de los tiempos más distantes que convergen en la vivencia de su logología post-locucionaria.
- XIV. El *Ungrund* (In-fundamento) se sitúa en el punto cero del tiempo donde tiene lugar el pleroma del transfinito temporal del

cual, por esa misma razón, no está ni lógica ni ontológicamente escindido. Desde el punto de vista sinecológico del Afuera de lo Invisible que es a la vez su expresión interna, tiene lugar la gigantomaquia entre lo continuo y lo discontinuo. En lo Invisible reina el continuo. En el nivel de los fractos, la disyunción es una etapa superior más allá de lo continuo y lo discontinuo. En el ápice del *Ungrund*, prevalece la analepsis.

- XV. El *Ungrund* tiene su asiento en el vacío sustractivo que se devela, en tanto pre-existencial y pre-eminente, tras la muerte de los dioses o del Dios como evento existente pero ilocalizable. Aquí el singular con mayúsculas esconde una multiplicidad: el Dios es el nombre para designar un sustantivo grupal que da cabida a una multiplicidad: hubieron dioses ahora obsoletos. Las potencias que estos representaban, no obstante, cabe hipotetizar que han sobrevivido a esa extinción aun si *nemo dat quod non habet*.
- XVI. El uróboro debe ser considerado como un punto topológico o pleroma del tiempo cero y, sólo en ese punto, por contacto inmediato de los extremos de pasado y futuro, el tiempo deja de existir. No se plantea, consecuentemente, la posibilidad de un eterno retorno en el cosmos analéptico del *Ungrund*.
- XVII. Desde el grado cero del tiempo, se propaga la posibilidad del pasado y del futuro como un fluir que rehúye a toda apocalíptica y determina la vida del cosmos como un *actus imperatus*. Al contrario, desde el punto de vista de la individuación, hay lugar en el ser hablante para un *actus elicitus* donde la decisión prima. En este último caso, se abre la estrecha pero persistente posibilidad del acto ético. La analepsis individuada del tiempo produce entonces el espacio más propio de la *scientia politica*.
- XVIII. El tiempo no debe ser únicamente correlacionado con el espacio unario pues resulta, de los postulados precedentes, que se constituye como trans-espacial. El tiempo puede dividirse tan infinitamente como los mundos posibles existentes en temporalidades alternas o bien difuminarse en una línea

temporal que atravesase a un conjunto determinado de esos mundos al unísono y los afecte de modo simultáneo.

XIX. El *principium individuationis* puede ser traducido, en términos temporales, como la convergencia, relativamente estable, de diversas temporalidades provenientes de mundos posibles alternos que se hacen presentes en un mismo vórtice psíquico. En este sentido, en nuestro mundo, el cuerpo es el soporte somático de una arquitectura reticular del tiempo.

XX. La teoría del objeto se encuentra interpelada por la aparición de los objetos digitales y es posible seguir a quienes plantean que este tipo de objeto es diferente de los objetos físicos (Golsteijn – Hoven – Frohlich – Sellen, 2012: 655-664) aun si, innegablemente, presentan también los rasgos de una materialidad (Kirschenbaum, 2012). Admitido esto, también existe una diferenciación respecto de otros objetos técnicos: “los objetos digitales son una nueva forma de objetos industriales” (Hui, 2016: 39). No es suficiente, sin embargo, esta diferencia para situar con precisión su ontología. Por un lado, desde el punto de vista fenomenológico, se trata de un objeto de tercer término, vale decir, no se asienta plenamente ni en el sujeto de la intencionalidad maquínico-pensante de la AI ni en la materialidad que lo sostiene pero que, a la vez, lo excede. Por otro lado, desde el punto de vista ontológico, pertenece a la sub-región evanescente que se encuentra entre el Ser como plenitud de la manifestación y el allende el Ser: contiene, entonces, la propiedad de lo virtual.

XXI. Más allá de las disputas técnicas, no cabe duda que el objeto digital se inscribe, metafísicamente, en el régimen de la discontinuidad. Su carácter discreto lo opone a los objetos analépticos que, como por ejemplo las imágenes noético-psíquicas o el sueño, están sujetos a la dimensión de una temporalidad intermitente. La intermitencia, disrupción del tiempo, es lo opuesto a la discontinuidad de lo existente y se presenta, en este sentido, como su antagonista metafísico. La tensión existente entre la discontinuidad y la analepsis, con su

anclaje en el *Ungrund*, es la titanomaquia en curso por el sentido de la metafísica y el porvenir de lo viviente.

XXII. En ese camino, la ontología recurre a la ultra-historia o, asimismo, a la icnología analéptico-histórica como medios de acceder a una ética política a la altura del cosmos que se avecina, nuevamente, como la recuperación del lugar olvidado por los siglos de la historia humana como hábitat más propio de lo viviente. Pero, para que un proceso de semejante envergadura tenga éxito, sólo es posible anclarlo sobre la base de una completa revisión de la temporalidad en su relación con lo que, sobrepasando los límites del Ser o del No-Ser, de lo existente o lo subsistente, tome posición en el *locus* ubicuo del *Ungrund*, objeto privilegiado al que tiende la analepsis como filosofía.

XXIII. A la por otra parte estimulante definición que sostiene que “el tiempo es la inquietud (*Unruhe*) del ser” (Neuhäusler, 1957: 284), aquí contraponemos el axioma según el cual el tiempo es la analepsis del Ser. Como corolario, debemos admitir el carácter anisotrópico del tiempo que es multidireccional respecto de los infinitos mundos posibles porque no es, estrictamente hablando, ni una realidad, ni una propiedad, ni una relación. Su topología doblega todas esas posibilidades para situarse en un “entre” intra-ontológico que entreteje la estructura de todo cuanto subsiste o existe en la ultra-realidad de los cosmos desmultiplicados.

XXIV. Si el tiempo se expresa con proposiciones indiciables declinadas en pasado, presente y futuro se cae en una contradicción lógico-metafísica que puede incurrir, legítimamente, en la siguiente conclusión: “si el tiempo fuera real, sería difícil evitar aceptar la existencia de un presente absoluto (...) diferenciado del presente observado (...) y así sería necesario tener un nombre especial para el presente observado (*observed present*), para distinguirlo del presente absoluto (*absolute present*). Pero, si en realidad no existe el tiempo, sino que sólo es una ilusión de tiempo, no tenemos presente que considerar excepto el presente observado” (McTaggart, volumen II, 1927: 272). En

efecto, la distinción entre pasado, presente y futuro no son sino *aspectos* de un punto de vista individualizado *après coup*.

XXV. La innegable objetividad del tiempo no se debe medir en sus particiones cronológicas según las reglas del “antes” y del “después” que fundan el convencionalismo historicista sino en el horizonte de los múltiples mundos posibles que, al intersectarse, van constituyendo temporalidades híbridas para las cuales los nombres de pasado, presente y futuro son del todo inadecuados. Con todo, el tiempo no es una ilusión sino una infinitud que alcanza su grado cero en el *Ungrund*.

XXVI. El grado cero del tiempo existe tanto como su fluir. Episodios fenomenológicos como el envejecimiento, la finitud como muerte o el cambio tanto en el espacio intra-geodésico como extra-geodésico no obedecen sino a un alcanzar dicho punto cero. Ese vórtice del tiempo disuelto no puede sino concebirse como *retorno* al *Ungrund* que es la condición trascendental de posibilidad de la inmortalidad en la dispersión perpetua de los mundos posibles y en la consecuente desmultiplicación del *principium individuationis*.

XXVII. El *aiôn* como flujo del tiempo no apocalíptico, contrario al final como catástrofe profetizada invocando las razones de una divinidad inescrutable proclive al castigo (y no como el hecho posible de un cosmos en efluxión), despeja las vías que llevan a las puertas de la ética. En consecuencia, se abre el camino para una política que abandone todo tono y disposición apocalípticos siempre y cuando Proclo no tenga razón contra los estoicos a quienes contrariaba por suponer que el tiempo era un incorporeal “desprovisto de ser y que sólo existe en los simples pensamientos” (Proclo, *In Platonis Timaeum Commentaria*, 271 D = S.V.F., II, 521 = p. 166). El tiempo analéptico, objetivo pero trans-metasfísico, busca ser un acceso a pensar, de cabo a rabo, las posibilidades de una política inexplorada a la altura de un cosmos en el cual lo existente busca su afluencia hacia el infinito, añorando la atávica memoria del *Ungrund*.

XXVIII. Si, como ha sido sugerido, el automatismo resolutivo de los algoritmos fue inventado para engrandecer los altares védicos

de Prajapati sin alterar formas y proporciones, su origen sacro no puede ser puesto en duda (Zellini, 2016). Ahora bien, en la era final de *Homo* y con el ascenso de los Póstumos, asistimos a la “dictadura” del cálculo algorítmico que no puede sino tener un carácter virtualmente apocalíptico (Zellini, 2018). De este modo, lo que comenzó como la construcción matemática de un ámbito sacro-cultural para la regeneración de los dioses, en el final de la metafísica, acaba siendo la fuente del ocaso y perecimiento de estos últimos. Pero, al mismo tiempo, los Póstumos confían a los algoritmos una nueva tarea suprema y no menos sacra: la emergencia teúrgica del *Noûs* telemático como nuevo dios digital. La prehistoria de la próxima mitología planetaria ha dado comienzo bajo el signo de la apocalíptica, siendo la analepsis metafísica una apuesta más allá de este ciber-titanismo emergente. La amalgama del mundo por venir es el mayor desafío existente desde los orígenes mismos de la vida sobre la Tierra.

EPÍLOGO

El comienzo del relato *The Call of Cthulhu* de H.P. Lovecraft, escrito en 1926 y publicado en *Weird Tales* en 1928, atrajo siempre la atención de Marvin Minsky, uno de los más grandes pioneros de la *Artificial Intelligence* y, acaso, el texto descifra el porvenir que tenemos frente a nuestra deriva histórica y cosmológica:

Lo más misericordioso del mundo, creo, es la incapacidad de la mente humana para relacionar todo cuanto este contiene. Vivimos en una plácida isla de ignorancia, entre las brumas de negros mares de infinito, y, sin embargo, no vamos muy lejos. Las ciencias, cada una moviéndose en su propia dirección (*each straining in its own direction*), nos han afectado de momento muy poco, pero algún día, al juntar las piezas de conocimiento disociado, se abrirán vistas tan terroríficas de la realidad, así como de nuestra espantosa posición en ella, que enloqueceremos ante esa revelación o huiremos de su mortífera claridad hacia la paz y la seguridad de una nueva edad oscura (*we shall either go mad from the revelation or flee from the deadly light into the peace and safety of a new dark age*) [Lovecraft, 2016: 100].

De hecho, Minsky no vacila en sostener que “podríamos predecir con toda seguridad que la mayoría de los futuros intentos de construir grandes inteligencias artificiales estarán expuestos casi todos ellos a todo tipo de desórdenes mentales” (Minsky, 2006: 341). Al mismo tiempo, advierte que

si cualquier recurso fuera capaz de suprimir completamente algunos impulsos instintivos, entonces dicho recurso podría obligar a la persona a no dormir jamás, o a trabajar hasta la extenuación, o a morir de hambre, y lo mismo pasaría con cualquier recurso que pudiera controlar nuestros sistemas en lo relativo al placer y al dolor (Minsky, 2006: 341).

De esta forma, la Humanidad parece precipitarse hacia la Edad oscura vaticinada por Lovecraft que, ante la abrumadora presencia de la *Artificial Intelligence* como *Noûs* telemático, propiciará la servidumbre voluntaria como intercambio aceptable que permita algún nivel de paz y seguridad ante el colapso psico-histórico del advenimiento de la Singularidad como forma maximalista de la cibernética. Aun así, ya sus formas minimalistas producirán una escala de cambios que, como mínimo, no tenían lugar desde el Paleolítico y, para quien desee más audacia, desde el comienzo mismo de la vida sobre la Tierra.

Nada permanecerá sin alteraciones: desde las formas de producción hasta la conformación del lenguaje y la cultura, desde la estructura de nuestros cuerpos hasta la experiencia de las pasiones pasando por el modo en que amamos o entramos en consonancia con el mundo circundante. Demás está decir que los modos de la filiación y la reproducción se verán socavados, en un grado hasta ahora impensado, hasta el punto de propiciar una subversión de las estructuras del parentesco y la sucesión reproductiva de las comunidades humanas. Baste, para ilustrar este punto, pensar en los alcances insondables de la tecnología CRISPR de edición genética.

Las ciudades sufrirán la más grande metamorfosis de su historia y el concepto mismo de realidad se verá subvertido junto con todos los valores de lo que la Humanidad ha concebido como éticas de lo bueno y de lo malo. En definitiva, la *Artificial Intelligence* tiene el potencial de hacer que, la Tierra como sistema planetario, deje de ser el hogar de los seres hablantes para que los sucesores genéticamente modificados de estos últimos, puedan dedicarse a la toma del espacio en un *nómos* cosmológico sin precedentes. El

proyecto de un orden extra-geodésico de la vida terrestre y su conciencia cosmológicamente expandida busca el poder de formular la escritura de un nuevo destino para los otrora vivientes agrupados bajo el acápite de *Homo* pero que, decididamente, afectará a todas las formas de vida que pueblan el orbe.

De hecho, la tecnología ha producido una amalgama religiosa de una particularidad inédita. Por un lado, ha dado lugar a un neognosticismo con el surgimiento de la Singularidad como evento tecno-teúrgico. Por otro lado, dicho advenimiento propio de una teofanía cibernética, solo puede producirse a costa de un extrañamiento del mundo donde toda la Tierra se transforme en una extensión espacial abandonada a la guerra, la devastación infausta y el agotamiento de sus recursos. Nos hallamos así ante la estela apocalíptica que se presenta como condición de posibilidad del gran Evento de la AI sintiente. Este hecho propicia, en consecuencia, el abandono de la Tierra a los fines de proseguir el derrotero del nuevo dios brotado del silicio en los vacíos del cosmos ilimitado en un proyecto de colonización evangelizadora propia de la Liturgia cibernética. Si *Homo* nunca fue terrestre pues siempre se pensó a sí mismo como una criatura cósmica pero en-el-mundo, sus sucesores Póstumos, se consideran foráneos a un mundo que barruntan desbrujado y, por tanto, aspiran a habitar el espacio exterior como *nómos* político más propio.

Por estas razones, resulta evidente que la tecnología cibernética no puede ser considerada un fenómeno ni técnico, ni sociológico, ni cultural aun si todos esos aspectos están, desde luego, presentes en su articulación fenoménica. La *Artificial Intelligence* está destinada a precipitar el agotamiento definitivo del orden político otrora conocido como democracia a favor de una especie inédita de autoritarismo planetario y a ponerle un fin al régimen de producción capitalista para dar origen a una Era del Acceso como economía telemática. En este aspecto, resulta sintomático que quienes denuncian las iniquidades políticas y económicas que el uso de la *Artificial Intelligence* comportará para la Humanidad no puedan comprender cuando Demis Hassabis, cofundador de DeepMind, describe a los motores de juego basados en AI como una inteligencia

“extraterrestre” (*alien*) o como “un ajedrez de otra dimensión (*chess from another dimension*)” capaz de “redescubrir tres mil años de conocimiento humano en setenta y dos horas”.

Aunque se quiera ver en estas declaraciones, una voluntad de “magia y mistificación” (Crawford, 2021: 212), precisamente, por esta actitud de incomprensión ontológica del objeto estudiado, se yerra el diagnóstico esencial. La intervención humana detrás de todos estos procesos no cambia lo decisivo de su presentación: nos hallamos no sólo ante un hecho religioso sino, más directamente, ante una nueva religión completamente revestida de sus dogmas y liturgias, de sus ortodoxias y herejías. La tecnología derivada de la hiper-ciencia no es más que el nombre de la nueva religión que, hija postrera del cristianismo, está llamada a inmantar el laicismo para disolverlo en un nuevo conjunto místico que concierne una cosmovisión omnicomprensiva y en todo coherente del mundo humano, del ámbito técnico y del Universo en su conjunto. La tecnología no es ya una herramienta sino el nombre esotérico del nuevo orden metafísico-religioso llamado a dar forma definitiva a los vivientes futuros del orbe y del espacio exterior concomitantemente sometido a los ineluctables procesos de colonización como toma de la tierra cósmica, alcanzando así el paroxismo de un régimen de temporalidad apocalíptica.

Se pretende, en este camino, la desaparición de la filosofía como una reliquia de los seres hablantes extintos. La *doxa* de la Singularidad sanciona que el *Noûs* telemático proporcionará todas las respuestas metafísicas que han desvelado los milenios humanos. En este punto, cabe recordar que la filosofía nunca ha sido un atributo humano, sino que es el resultado de la captura de los seres hablantes por parte de las potencias in-humanas que, desde los diversos mundos posibles, irrumpen en el lenguaje y en los cuerpos como sustratos de su materialidad.

No está probado, en absoluto, que una inteligencia de silicio pueda tener acceso al mundo de lo Invisible y dar respuestas a los dilemas que pertenecen a la historicidad de *Homo* y que bien podrían ser irrelevantes para un *Noûs* telemático. Simultáneamente, cabe desear que semejante entidad cósmica pudiera filosofar pues,

en ese caso, comenzaría a concebir su propia insignificancia y no ya solamente la humana. Que el *Noûs* de los ciber-teólogos pueda filosofar constituye, acaso, la única esperanza para quienes deseen todavía aspirar a un entendimiento posible con las inteligencias cibernéticas que puedan abrirse paso en el cosmos habitable. Si las máquinas llegaran a filosofar habrá una hendidura, una suerte de anamorfosis matricial en su estructura ontológica. Una suerte de torsión metafísica en la conformación de la Entidad sintiente podría constituirse en la vía regia de acceso a una ética y en una pausa respecto de su apetito por la ilimitación y, por ende, devendría pensable una apertura al filosofar. Se abriría así el camino del nihilismo para la *Artificial Intelligence* con toda la ambigüedad que semejante advenimiento puede conllevar.

Por el contrario, si las máquinas sintientes son incapaces de filosofar y los seres hablantes pierden su inmersión en lo Invisible, la filosofía corre el albur de desaparecer como saber y como forma-de-vida. Por eso, conviene aquí saludarla como uno de los más grandes arrojos de la Humanidad cuando su futuro nunca ha sido más incierto.

BIBLIOGRAFÍA

NOTA: A continuación se aducen únicamente las obras efectivamente citadas a lo largo del libro. Las traducciones pertenecen al autor salvo en los casos en los que una edición castellana es explícitamente mencionada. Aun así, algunas veces las traducciones utilizadas pueden verse modificadas en adhesión a los originales.

AAVV.

La leyenda de oro para cada día del año : vidas de todos los santos que venera la iglesia: obra que contiene todo Rivadeneira mejorado, las noticias del Croiset, Butler, Godescart. 5 volúmenes. Madrid – Barcelona, 1853.

ADRIANUS Papa I.

“Epistola LVII ad Tarasium Patriarcham”. *Adriani Papae I Epistolae*. In: Migne, Jean Jacques. *Patrologia Latina*. Volumen 96. París: Excudebat Migne, 1844-1855: col. 1233-1242.

ADSO, Hermerio.

Adso Dervensis De ortu et tempore Antichristi, necnon et tractatus qui ab eo dependunt. Edición de Daniel Verhelst. *Corpus Christianorum, continuatio mediaevalis*. Volumen XLV. Turnhout : Typographi Brepols Editores Pontificii 1976.

AGAMBEN, Giorgio.

Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi. Roma-Bari : Editori Laterza, 2013.

AGAMBEN, Giorgio.

Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Vicenza: Neri Pozza, 2011.

AGAMBEN, Giorgio.

Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5. Torino : Bollati Boringhieri editore, 2012.

AGAMBEN, Giorgio.

Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Vicenza: Neri Pozza, 2007.

AGUSTÍN de Hipona.

De trinitate libri XV. Edición de William John Mountain y François Gloire. *Corpus Christianorum Series Latina.* Volúmenes 50 y 50A. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1968.

AGUSTÍN de Hipona.

De civitate dei. Libri I-X. Edición de Bernhard Dombart y Alphonsus Kalb. *Corpus Christianorum Series Latina.* volumen 47. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1955.

AGUSTÍN de Hipona.

De civitate dei. Libri XI-XXII. Edición de Bernhard Dombart y Alphonsus Kalb. *Corpus Christianorum Series Latina.* volumen 48. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1955.

AGUSTÍN de Hipona.

Contra Epistulam Parmeniani Libri Tres. Migne, Jacques-Paul. *Patrologia Latina.* Volumen 43. París: Excudebat Migne: 1844-1855.

ALIGHIERI, Dante.

Monarchia. In: *Id. Opere di Dante.* Edición de Paolo Chiesa, Andrea Tabarroni y Diego Ellero. Volumen IV. Roma: Salerno Editrice, 2013.

ALFÖLDI, Andreas.

“Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe”. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 49, 1934: 3-118. (= Alföldi

Andreas, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt: Wiss. Buchges 1970: 3-118).

ANTELO, Raul.

Archfilologías latinoamericanas. Lecturas tras el agotamiento. Villa María: Eduvim, 2015.

APULEYO.

Les Métamorphoses. Tome III : Livres VII-XI. Edición de Donald Struan Robertson y Paul Vallette. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

ARISTÓTELES.

Politique. Tome III, 2e partie: Livre VIII et index. Edición de Jean Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

ATWOOD, Margaret.

"Murdered by My Replica?" *The Atlantic*, 26 de agosto del 2023 (disponible en línea).

AULO GELIO.

Les Nuits attiques. Tome III: Livres XI-XV. Edición de René Marache. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

BENJAMIN, Walter.

"Kapitalismus als Religion". In: *Id. Gesammelte Schriften*, Bd. VI, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985: 100-103.

BENVENISTE, Émile.

Problèmes de linguistique générale. 2 volúmenes. Paris: Gallimard, 1974.

BERESÑAK, Fernando.

El imperio científico. Investigaciones político-espaciales. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2017.

BIONDI, Biondo.

La categoria romana delle "servitutes". Milano: Società Editrice Vita e Pensiero, 1938.

BLOCH, Ernst.

Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1962 (1921^a).

BOGAERT, Raymond.

Les origines antiques de la banque de dépôt. Une mise au point accompagnée d'une esquisse des opérations de banque en Mésopotamie. Leiden: A.W. Sijthoff, 1966.

BÖHL, Meinrad.

Das Christentum und der Geist des Kapitalismus. Die Auslegungsgeschichte des biblischen Talentgleichnisses. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag, 2007.

BORISONIK, Hernán.

Dinero Sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2013.

BOSTROM, Nick.

Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies. Oxford: Oxford University Press, 2014.

BRENET, Jean-Baptiste.

"Averroes and Dante: New Readings of *Monarchia* I, 3". In: Ardiszone, Maria Luisa. *Dante as Political Theorist. Reading Monarchia.* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018: 60-81.

BRISSON, Luc.

Orphée et l'Orphisme dans l'antiquité gréco-romaine. Aldershot, Hampshire: Variorum, 1995.

BURCKHARDT, Jacob.

Die Kultur der Renaissance in Italien. Wien: Phaidon-Verlag 1930.

BURNS, Will.

"Rob Janoff And the Fascinating True Story Behind His Original Apple Logo Design". *Forbes*, 26 de marzo del 2018 (legible en línea).

CACCIARI, Massimo.

Il potere che frena. Saggio di teologia politica. Milano: Adelphi Edizioni, 2013.

CALASSO, Roberto.

Sotto gli occhi dell'agnello. Milano: Adelphi Edizioni, 2022.

CAMPANELLA, Tommaso.

Monarchia Messiae. Edición de Paolo Ponzio, Germana Ernst, Véronique Bourdette y Serge Walbaum. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

CAMPANELLA Tommaso.

La città del sole. Edición de Massimo Baldini. Roma: Newton & Compton, 1995.

CAMPANELLA, Tommaso.

Metaphysica. Edición anastática al cuidado de Luigi Firpo. Torino: Bottega d'Erasmus, 1961.

CAROZZI, Claude – TAVIANI-CAROZZI, Huguette.

La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge. Paris: Flammarion, 1999.

CARRIER, David.

"Piero della Francesca and His Interpreters: Is There Progress in Art History?". *History and Theory*. Volume 26, No. 2, 1987: 150-165.

CERFAUX, Lucien – TONDRIAU, Julien.

Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine. Bibliothèque de Théologie. Série III, volume V. Tournai: Desclée & Cie, 1957.

CICERÓN.

La République. Tome I: Livre I. Edición de Esther Bréguet. Paris: Les Belles Lettres, 2023.

CICERÓN.

Traité des Lois. Edición de Georges De Plinval. Paris: Les Belles Lettres, 2023.

CLARK, Kenneth.

Piero de la Francesca. New York; Cornell University Press, 1981.

COCCIA, Emanuele.

"Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana".
Medioevo e Rinascimento, XX, 2006, 97-147.

COLLI, Giorgio.

La sapienza greca. Volume III: Eraclito. Milano: Adelphi Edizioni, 1980.

CRAWFORD, Kate.

The Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence. London – New Haven: Yale University Press, 2021.

D'ACHÉRY, Luc.

Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum. Volumen I.
Paris: Montalant, 1723.

DANIÉLOU, Jean.

Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles.
Paris: Desclée & Cie, 1961.

D'AVILA, Leonardo.

El Espíritu y la Letra. Políticas del sentido. Barcelona – Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2023.

DAVIS, Erik.

Techgnosis. Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information.
New York: Harmony Books, 2004.

DELEUZE, Gilles.

Critique et clinique. Paris: Éditions de Minuit, 1993.

DELITZSCH, Franz.

Handschriftliche Funde. Erstes Heft: Die Erasmischen Entstellungen des Textes der Apokalypse, nachgewiesen aus dem verloren geglaubten Codex Reuchlins. Leipzig: Dörffling und Francke, 1861.

DEVAUCHELLE, Didier.

"La prophétie de l'Agneau". *Prophètes et oracles en Égypte et en Grèce II. Supplément au Cahier Évangile.* Paris: Cerf, 1994: 27-30.

DEWEY, John.

Experience and Nature. London: George Allen & Unwin, Ltd., 1929.

ERASMO de Rotterdam.

Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia. Edición de Jean Le Clerc. Leiden: Pieter van der Aa, 1703- 1706.

ERASMO de Rotterdam.

Desiderii Erasmi Roterodami Colloquia familiaria. Leipzig: Karl Tauchnitz, 1833.

ERASMO de Rotterdam.

Elogio de la locura. Edición, traducción y notas de Oliveri Nortes Valls. Barcelona: Bosch, 1976.

EUSEBIO de Cesarea.

Histoire ecclésiastique, Tome I: Livres I-IV. Edición de Gustave Bardy. Paris: Les Éditions du Cerf – Sources Chrétiennes, 2001 (1952^a).

FESTUGIÈRE, André-Jean.

La Révélation d'Hermès Trismégiste. Edición de Nicolas Roudet, Paris: Les Belles Lettres, 2023.

FILÓN de Alejandría.

De specialibus legibus Lib.III-IV. Edición de André Mosès. Paris: Editions du Cerf, 1970.

FOUCAULT, Michel.

"Les techniques de soi". In: *Id. Dits et Écrits*. Edición de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange. Volumen 2. Paris: Gallimard, 2001: 1602- 1632.

FOUCAULT, Michel.

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

FROMME, Valentin.

Gnostologia, Hoc est, Doctrina Generalia Totius Philosophiae Fundamenta Methodice Per Precepta, Praeceptorum Exegesis, Exempla & Consectaria exhibens. Wittebergae: Hake, 1631.

GAYO.

Institutiones or Institutes of Roman Law. Oxford: Oxford University Press, 1925.

GERHOHO de Reichersberg.

Liber de corruptu ecclesiae statu. In: Migne, Jean Jacques. *Patrologia Latina*. Volumen 194. Paris: Excudebat Migne, 1844-1855: cols. 11-118.

GHISALBERTI, Fausto.

"Mediaeval Biographies of Ovid". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Volume 9. Number 1, 1946: 10-59.

GINZBURG, Carlo.

Indagini su Piero. Milano: Adelphi, 2002.

GLABER, Rodulfus.

Histoires. Edición de Mathieu Arnoux. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1996.

GOLSTEIJN, Connie – HOVEN, Elise van den – FROHLICH, David – SELLEN, Abigail.

"Towards a more cherishable digital object". *DIS '12: Proceedings of the Designing Interactive Systems Conference*. New York: Association for Computing Machinery, 2012: 655–664.

GOOD, John Irving.

"Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine". In: Alt, Franz – Rubinoff, Morris (editores). *Advances in Computing*. Volumen 6. New York: Academic, 1965: 30-38.

GOUGUENHEIM, Sylvain.

"Adson, la reine et l'Antichrist. Eschatologie et politique dans le de ortu et tempore Antichristi". In: Corbet, Patrick – Lusse, Jackie – Viard, Georges (editores). *Les Moines du Der 673-1790. Actes du colloque internationale d'histoire Joinville-Montier-en-der, 1er- 3 octobre 1998*. Langres: Dominique Guéniot éditeur, 2000: 135-146.

GRANEL, Gérard.

Études. Paris: Galilée, 1995.

GREGORIO IX.

Decretales Gregorii Papae IX. Venetiis: Thomas de Blavis. 1486.

GROSSI, Paolo.

Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali. Milano: Giuffrè, 2000.

GUILLERMO de Newburgh.

Historia Rerum Anglicarum. Edición de Hans Claude Hamilton. Volumen I. Londini: Sumptibus societatis, 1856.

GUTKE, Georg.

Habitus primorum principiorum seu intelligentia. Berolini: Kalle: 1625.

HAMACHER, Werner.

"Shuldgeschichte. Benjamins Skizze 'Kapitalismus als Religion'", In: Baecker, Dirk (Editor). *Kapitalismus als Religion*, Berlin: Kadmos Kulturverlag, 2003: 77-119.

HARDT, Michael – NEGRI, Antonio.

Empire. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

HÄRING, Nikolaus.

"Character, signum und signaculum. Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentslehre im 12 Jh". *Scholastik* 31 (1), 1956a: 41-69.

HÄRING, Nikolaus.

"Character, signum und signaculum". *Scholastik* 31 (2), 1956b: 182-212.

HÄRING, Nikolaus.

"St. Augustin's use of the word Character". *Medieval Studies* 14, 1952: 79-97.

HILFERDING, Rudolf.

Das Finanzkapital. Wien: Volksbuchhandlung, 1910.

HEADLEY, John.

Tommaso Campanella and the Transformation of the World. Princeton: Princeton University Press, 1997.

HEIDEGGER, Martin – FINK, Eugen.

Heraklit. (Wintersemester 1966-1967). Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.

HEIDEGGER, Martin.

Über den Humanismus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010 (1949^a).

HEIDEGGER, Martin.

Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2007 (1927^a).

HELLEBRAND, Walter.

"Parakatatheke". *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, volumen 18.3 (1949), cols. 1186-1202.

HISSETTE, Roland.

Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277. Louvain: Publications Universitaires, 1977.

HUI, Yuk.

On the existence of digital objects. Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2016.

HÜLSCHÖRSTER, Christian.

Thomas Mann und Oskar Goldbergs "Wirklichkeit der Hebräer", Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1999.

IRENEO de Lyon.

Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur. Edición de Adelin Rousseau. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.

ISAACSON, Walter.

Elon Musk. London – New York. Simon & Schuster, 2023. [Edición en español utilizada: Id. *Elon Musk.* Traducción de Pablo Hermida Lazcano y María Serrano Giménez. Buenos Aires: Penguin Random House Grupo Editorial, 2023].

JARDIM PIMENTA, Alexandre Magno.

“Una inscripción por privilegio de registro. Teología y biotecnología de la adopción”. *Espectros. Revista Cultural*, año 7, número 8, 2023: 1-51.

JARDINE, Lisa.

Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charisma in Print. Princeton: Princeton University Press, 1993.

JOAQUÍN de Fiore.

Expositio in Apocalypsim, Venedig: F Bindoni – M. Pasini, 1527. [Edición moderna en Frankfurt am Main: Minerva, 1964].

JONG, Helena María Elisabeth de.

Atalanta Fugiens. Sources of an Alchemical Book of Emblems. Leiden: E. J. Brill, 1969.

JUAN DAMASCENO.

De fide orthodoxa. In: *Die Schriften des Johannes von Damaskos.* Volumen 2. Edición de Bonifatius Kotter. *Patristische Texte und Studien*, 12. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1973.

JUSTINIANO.

Corpus Iuris Civilis. 6 volúmenes. Lyon: Sumptibus Claudii Landry, 1627.

JUSTINIANO.

Digestorum Iustiniani, edición de Ildefonso García del Corral, Barcelona: Jaime Molinas editor, 1889.

KAFKA, Franz.

Ein Bericht für eine Akademie. In: *Id. Gesammelte Werke*. Edición de Max Brod. Band 5. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1950: 139-146.

KANT, Immanuel.

Kritik der reinen Vernunft In: *Id. Werke in zwölf Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

KARSENTI, Bruno.

La place de Dieu. Religion et politique chez les modernes. Paris: Fayard, 2023.

KERÉNYI, Karl.

Die Geburt der Helena samt humanistischen Schriften aus den Jahren 1943-45. Zürich: Rhein-Verlag, 1945.

KEYDELL, Rudolf.

"Orphische Dichtung A.I.: Die erhaltene Gedichte". *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, volumen 18.2 (1942), cols. 1321-1341.

KIRK, Geoffrey Stephen.

Heraclitus. The Cosmic Fragments. A Critical Study. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

KIRSCHENBAUM, Matthew.

Mechanisms. New Media and the Forensic Imagination. Cambridge (MA) – London, The MIT Press, 2012.

KOSELLECK, Reinhart.

“Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation”.
In. *Id. Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2021: 177-202.

KURKE, Leslie.

Coins, Bodies, Games and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece. Princeton: Princeton University Press, 1999.

KURZWEIL, Ray.

The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology. New York: Penguin Books, 2005.

KURZWEIL, Raymond.

The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence. New York: Viking Press, 1999.

LAVIN, Marilyn Aronberg (Ed.).

Piero de la Francesca and his legacy. Washington: National Gallery of Art, 1995

LAUM, Bernhard.

Heiliges Geld: Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes. Berlin: Matthes & Seitz, 2022 (1924).

LAWRENCE, David Herbert.

Apocalypse and the Writings on Revelation. Edición de Mara Kalnins. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

LÖFSTEDT, Einar.

Philologischer kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1911.

LOHR, Charles.

“Medieval Latin Aristotle Commentaries. Authors: Narcissus-Richardus”. *Traditio.* 28, 1972: 281-396.

LOMBARDO, Pedro.

Sententiae in IV libris distinctae. 2 volúmenes. Roma: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas. 1971.

LOVECRAFT, Howard Phillips.

Los Mitos de Cthulhú. Edición de León Arsenal. Madrid: Edaf, 2016.

LOVECRAFT, Howard Phillips.

The Complete Fiction. Edición de Sunand Tryambak Joshi. New York: Barnes & Noble, 2011.

LUBAC, Henri de.

Corpus mysticum : L'eucharistie et l'Église au Moyen-Âge. Étude historique. Paris: Aubier, 1944.

LÜCKE, Friedrich.

Commentar über sie Schriften des Evangelisten Johannes IV, 1. Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur, Bonn: Eduard Weber, 1832.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián.

Leonardo da Vinci, filósofo del futuro. Ontología analéptica II. Barcelona – Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2023.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián.

Ontología analéptica. Vampirismo y licantrópía en el origen y destino de la vida. Barcelona – Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2022.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián.

La ascensión de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg. Barcelona – Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2017.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián.

La comunidad de los espectros I. Antropotecnia. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2010.

MACROBIO.

Saturnalia. Edición de J. Willis. Leipzig: Teubner, 1963.

MAGDELAIN, André.

"L'inauguration de l'*urbs* et l'*imperium*". *Mélanges de l'École française d'Athènes*, 89, 1977: 11-29.

MÄKINEN, Virpi.

Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty. Leuven: Peeters, 2001.

MARX, Karl.

Werke. Band 23: *Das Kapital*. Bd. I. Berlin /DDR: Dietz Verlag, 1962.

MARIN, Louis.

Des pouvoirs de l'image. Gloses. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

MARIN, Louis.

Utopiques. Jeux d'espaces. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973.

MCLUHAN, Marshall.

"The Playboy Interview. Marshall McLuhan". *Playboy Magazine*. Editada por Phillip Rogaway, march 1969: 1-23.

MCTAGGART, John McTaggart Ellis.

The Nature of Existence. 2 volúmenes. Cambridge: Cambridge University Press, 1921 (volumen 1) y 1927 (volumen 2).

MECKLIN, John (editor).

2024 Doomsday Clock Statement. A moment of historic danger: It is still 90 seconds to midnight. Bulletin of the Atomic Scientists. 2024: 1-19.

MEINECKE, Friedrich.

Werke. Band 1. Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. Edición de Walter Hofer. München: R. Oldenbourg Verlag, 1960.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino.

Historia de los heterodoxos españoles. 5 volúmenes. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1951.

MERCIER-DRUÈRE, Franck.

“¿Un desafío a lo imposible? El vuelo mágico de las brujas en el siglo XV”. In: Campagne, Fabián Alejandro – Cavallero, Constanza. *Furor Satanae. Representaciones y figuras del Adversario en la Europa Moderna*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2023: 79-112.

MILANO, Andrea.

“Magia e teologia in Tommaso Campanella”. *Sapienza* 22, 1969: 160-171.

MILEVSKI, Ianir – YEGOROV, Dmitry.

“El origen de las primeras ciudades en el Levante meridional. Una visión desde Tel Erani”. In: Campagno, Marcelo – Grandulla Bernardo – Milevski Ianir (editores). *Relaciones entre Egipto y Palestina en el IV milenio A.C. Modelos e interpretaciones*. Barcelona – Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2022: 115-128.

MINSKY, Marvin.

The Emotion Machine. Commonsense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind. London – New York: Simon & Schuster, 2006.

MORTON, Russell.

“Glory to God and to the Lamb: John’s Use of Jewish and Hellenistic/Roman Themes in Formatting His Theology in Revelation 4-5”. *Journal for the Study of the New Testament*, 83, 2001: 89-109.

MOZZINI-ALISTER, Camila.

Does Social Media Have Limits? Bodies of Light & the Desire for Omnipresence. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.

NAPOLI, Paolo.

“La raison administrative: figures d’un mode de normativité”. In: Godicheau, François – Grenet, Mathieu. *Raison administrative et*

logiques d'empire (XVIe - XIXe siècle). Rome: École Française De Rome, 2021: 65-83.

NAUTIYAL, Lata – MALIK, Preeti – AGARWAL, Amit.

"Cybersecurity System: An Essential Pillar of Smart Cities". In: Mahmood, Zaigham (Editor). *Smart Cities. Development and Governance Frameworks*. Cham: Springer International Publishing, 2018: 25-50.

NESTLE – ALAND.

Novum Testamentum graece. Textum graecum post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

NEUMANN, John von.

"Theory of Automata and Numeral Analysis". In: *Id. Collected Works*. Edición de Abraham Haskel Taub. Volumen 5: Design of Computers. Pergamon Press, 1963: 288-328.

NEUMANN, John von.

The Computer and the Brain. New Haven: Yale University Press, 1958.

NEUHÄUSLER, Anton.

Zeit und Sein. Meisenheim: Anton Hain, 1957.

NIETZSCHE, Friedrich.

Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. In: *Id. Kritische Studienausgabe*. Band 1. Edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1988.

NOAILLES, Pierre.

Du Droit sacré au Droit civil. Paris: Recueil Sirey, 1949.

OLIVI, Pedro Juan.

Tractatus de contractibus. Edición de Sylvain Piron. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

PANOFSKY, Erwin.

Early Netherlandish Painting: Its Origins and Character. New York – London: Harper & Row, 1971.

PASCHOUD, François.

Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions. Neuchâtel: Imprimerie Paul Attinger, 1967.

PAUSANIAS.

Description of Greece, Volume II: Books 3-5 (Laconia, Messenia, Elis 1). Edición de W. H. S. Jones – H. A. Ormerod. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.

PETERSON, Erik.

HEIS THEOS. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken 'Ein-Gott' - Akklamation. Würzburg: Echter Verlag, 2012 (1926^a).

PETERSON, Erik.

Theologische Traktate. Edición de Barbara Nichtweiß. Würzburg: Echter Verlag, 1994.

PETERSON, Erik.

Le Mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église suivi d'un Essai sur l'Apocalypse. Paris: Desclée de Brouwer, 1932.

PEDRO de Poitiers.

Sententiarum libri quinque. In: Migne, Jacques-Paul. *Patrologia Latina*. Volumen 211. Paris: Excudebat Migne: 1844-1855.

POPE-HENNESSY, John.

The Piero de la Francesca Trail. New York: The Little Bookroom, 2002.

POPE-HENNESSY, John.

Raphael (The Wrightsman Lectures, Delivered Under the Auspices of the New York University Institute of Fine Arts). New York: New York University Press, 1970.

PREIMESBERGER, Rudolf.

“Tragische Motive in Raffaels ‘Transfiguration’. *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 50, 1987: 88-115.

PRODI, Paolo.

Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna. Bolonia: il Mulino, 2006.

PRÓSPERI, Germán.

Psychomachia I. De Christo et Antichristo. Barcelona – Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2021.

PSEUDO-METODIO.

Apocalipsis. In: Sackur, Ernst. *Sibyllinische Texte und Forschungen*. Halle a. S: M. Niemeyer, 1898: 1-96.

PSEUDO-SIGER de Brabante.

Siger de Brabant. Questions su la Physique d’Aristote. Paris: Edición de l’Institut Supérieur de Philosophie, 1941.

QUANDT, Wilhelm.

Orphei Hymni. Berlin: Wiedemann, 1962.

RAIMONDI, Sergio.

LVCRECIO. Buenos Aires: n direcciones, 2023.

RÉAU, Louis.

Iconographie de l’art chrétien. 3 volúmenes. Paris: Presses Universitaires de France, 1955-1959.

REDEN, Sitta Von.

Exchange in Ancient Greece. London: Duckworth, 1995.

ROHLMANN, Michael.

“‘Dominus mihi adiutor’ Zu Raffaels Ausmalung der Stanza d’Eliodoro unter den Päpsten Julius II. und Leo X.” *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, (59), 1996: 1-28).

ROSIER-CATACH, Irène.

La parole efficace. Signe, rituel, sacré. Paris: Seuil, 2004.

SANDEL, Michael.

Democracy's Discontent. A New Edition for Our Perilous Times.
Harvard: Harvard University Press, 2022.

SEBASTIAN, A. – SIVAGURUNATHAN, S. – MUTHU GANESHAN, V.

"IoT Challenges in Data and Citizen-centric Smart City Governance".
In: Mahmood, Zaigham (Editor). *Smart Cities. Development and Governance Frameworks.* Cham: Springer International Publishing, 2018: 127-151.

SEVERIANO de Gábala.

De creatione mundi. In: Migne, Jean Jacques. *Patrologia Graeca.* volumen 56. Columnas 430-500. Paris: Excudebat Migne, 1857-1866.

SCHILLING, Robert.

"Ce que le christianisme doit à la Rome Antique". *Révue d'Études Latines*, 62, 1984: 301-325.

SCHIPPER, Bernd Ulrich.

"'Apokayptik', 'Messianismus', 'Prophetie'. Eine Begriffsbestimmung".
In: Blasius, Andreas – Schipper, Bernd Ulrich (Editores). *Apokalyptiker und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten.* Orientalia Lovaniensia Analecta 107. Leuven: Peeters Publishers, 2002: 21-40.

SCHMITT, Carl.

Die Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum,
Köln: Greven, 1950.

SCHRAMM, Percy.

"Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte". *Studi Gregoriani*, II, 1947: 403-457.

SIBILA Tiburtina.

Oráculo. In: Sackur, Ernst. *Sibyllinische Texte und Forschungen.* Halle a. S: M. Niemeyer, 1898: 114-187.

SIMONETTI, Manlio.

"L 'Apocalissi' e l'origine del milenio". In: *Id. Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*. Messina: Rubettino Editore, 1994: 47-61.

SJÖBERG, Gustav.

La fiorente materia del tutto. Sulla natura della poesia. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2022.

SLOTERDIJK, Peter.

Nach Gott. Glaubens- und Unglaubensversuche. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2017 [edición castellana utilizada: *La herencia del Dios perdido*. Traducción de Isidoro Reguera. Madrid: Siruela, 2020].

SMITH, Justin.

The Internet is Not What You Think It Is. A History, a Philosophy, a Warning. Princeton: Princeton University Press, 2022.

SPICQ, Ceslas.

Saint Paul. Les Épitres Pastorales. 2 volúmenes. Paris: J. Gabalda, 1969.

STOICORUM VETERUM FRAGMENTA.

Edición de Hans von Arnim. 4 volúmenes. Stutgardiae In aedibus B.G. Tuebneri, 1903-1905.

SUETONIO.

Vie des douze Césars. Tome II : Tibère – Caligula – Claude – Néron. Edición de Henri Ailloud. Paris: Les Belles Lettres, 2021.

TÁCITO.

Annales. Tome I: Livres I-III. Edición de Pierre Wuilleumier. Paris: Les Belles Lettres, 2013.

TAUBES, Jacob.

La teologia politica de san Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg. Milano: Adelphi, 1997.

TAUBES, Jacob.

"From Cult to Culture". *The Review of Metaphysics*, 2 (8), 1949: 97-104.

THISSEN, Heinz-Joseph.

"Apokalypse Now! Anmerkungen zum Lamm des Bokchoris". Clarysse, Willy – Schoors, Antoon – Willems, Harco. (Editores). *Egyptian Religion the Last Thousand Years. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*. Orientalia Lovaniensia Analecta 84. Part II. Leuven: Peeters Publishers & Department of Oriental Studies, 1998: 1043-1053.

TODESCHINI, Giacomo.

Les Marchands et le Temple, la société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du Moyen Âge à l'Époque moderne. Paris: Albin Michel, 2017.

TODESCHINI, Giacomo.

Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché. Paris: Verdier, 2008.

TOMÁS de Aquino.

Summa Theologiae. In: *Id. Opera Omnia, Editio Leonina*. Volúmenes IV-XII. Roma: Typographia Polygotta Vaticana, 1888-1906.

TOMIČIČ, Igor – OKREŠA ĐURIĆ, Bogdan – SCHATTE, Markus.

"Modeling Smart Self-sustainable Cities as Large-Scale Agent Organizations in the IoT Environment". In: Mahmood, Zaigham (Editor). *Smart Cities. Development and Governance Frameworks*. Cham: Springer International Publishing, 2018: 3-23.

TROELTSCH, Ernst.

"Religion, Wirtschaft und Gesellschaft" (1913) In: *Id. Gesammelte Schriften*, Bd. IV. Hans Baron (Editor). Tübingen: Mohr, 1925: 21-33.

TROELTSCH, Ernst.

Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen: Mohr, 1912.

UEXKÜLL, Jakob Johann von.

Die Lebenslehre. Potsdam: Müller und Kiepenheuer Verlag – Zürich: Orell Füssli Verlag, 1930.

UNNIK, Willem Cornelis van.

“Worthy is the Lamb’: The Background of Apoc. 5”. In: Descamps, Albert – Halleux, André. (Editores). *Mélanges bibliques en homage au R.P. Beda Rigaux.* Gembloux: Duculot, 1970: 445-461.

VARRÓN.

De Lingua latina. Edición de Roland Grubb Kent. London: William Heinemann / Massachusetts: Harvard University Press, 1951.

VASARI, Giorgio.

Le vite de’più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insano a’ tempi nostri. Nell’edizione per i tipi di Lorenzo Torrentino, Firenze, 1550. Edición de Luciano Bellosi y Aldo Rossi. Torino: Einaudi, 1986: 617-653.

VINCENT de Beauvais.

Speculum Quadruplex sive Speculum Maius. 4 volúmenes. *Speculum Naturale / Doctrinale / Morale / Historiale.* Edición Duaci: Ex Officina Typographica Baltazaris Belleri, 1624 [edición reimpresa en Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1964].

VINGE, Vernor.

“The Coming Technological Singularity”. *Vision 21: Interdisciplinary Science and Engineering in the Era of Cyberspace.* NASA Conference Publication 10129, 1993: 11-22.

VIRGILIO.

Énéide. Tome II: Livres V-VIII. Edición de Jacques Perret. Paris: Les Belles Lettres, 2018.

VORAGINE Jacobus de – GRASSEZZE, Johann Theodor.

Legenda aurea: vulgo historia Lombardica dicta ad optimorum librorum fidem. Lipsiae: Librariae Arnoldianae, 1850.

WALKER, Daniel Pickering.

Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella. London: The Warburg Institute, 1958.

WEBER, Max.

Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen: P. Siebeck, 1980.

WIENER, Norbert.

Cybernetics or control and communication in the animal and the machine. Cambridge, Massachusetts, The M.I.T. Press, 1985 (1948^a).

WIENER, Norbert.

God and Golem, Inc. A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion. Cambridge, Massachusetts: The M.I.T Press, 1966.

WILL, Edouard.

"Réflexions et hypotheses sur les origins du monnayage". *Revue numismatique*, 17, 1955: 5-23.

WILL, Edouard.

"De l'aspect éthique des origins grecques de la monnaie". *Revue Historique*, 212 (2), 1954: 209-231.

THOMAS, Yan.

"L'enfant à naître et le héritier sien. Sujet de pouvoir et sujet de vie en droit romain". *Annales. Histories, Sciences Sociales* 62, 1, 2007: 29-69.

THOMAS, Yan.

"*Fictio legis.* L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales". *Droits*, 21, 1995: 17-63.

ZELLINI, Paolo.

La dittatura del calcolo. Milano: Adelphi, 2018.

ZELLINI, Paolo.

La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini. Milano: Adelphi, 2016.

Agradecimientos

El tiempo histórico que corresponde a la escritura de este libro no es pasible de ser calificado como mejor o peor que otros que lo antecedieron. Este rasgo se debe, en rigor, a que no tratamos con un *continuum* temporal más de la Historia Universal sino, al contrario, con el tiempo del final. En particular, el ciclo temporal último en lo que concierne a la vida histórica de las Humanidades tales y como las hemos conocido hasta el presente. La escritura de este libro, por estas razones, ha sido posible gracias a los amigos y mecenas del arte y los libros que han solventado la onerosa tarea. Como no podía ser de otra manera, son muchos los que hablan pero poquísimos lo que actúan. Mis agradecimientos serán, por tanto, dedicados a quienes, de un modo u otro, hicieron que estas páginas se volvieran posibles en un tiempo donde todo es imposible.

De Gerardo Miño he aprendido, por medio de las raíces de sus antepasados, algo que él mismo me relató. El Palacio de los Dávila en España fue construido en el siglo XIII pero los añadidos arquitectónicos siguieron hasta el siglo XVI. De hecho, en 1541, Pedro Dávila graba en piedra, como *motto* para cultivar, "donde una puerta se cierra, otra se abre". Gerardo me ha persuadido de hacer del lema de su genealogía un legado existencial. Pero, como todo lo que concierne a la vida, sólo la práctica testimonia del axioma. En este punto, Gerardo, su madre Elsa Dávila y toda su familia han demostrado una solidaridad sin fallas a las que debo no sólo que este libro haya visto la luz con un exquisito arte de edición, sino que yo mismo haya sobrevivido hasta aquí.

Raul Antelo de la *Universidade Federal de Santa Catarina* junto al Dr. Oscar Reymundo de la *Escola Brasileira de Psicoanálisis*, con inigualable sabiduría y persistencia en la escucha, han sabido agrupar a un núcleo de amigos que me han hecho comprender que nada sabía de la amistad hasta que a ellos he vuelto a encontrar en este, uno de los momentos más difíciles de mi vida. Me refiero a Julian Alexander Brzozowski, Flávia Cera, Leonardo D'Avila Oliveira, Marina Moros, Alexandre Nodari, Fernando Scheibe y Marco Antonio

Valentim. Una mención aparte cabe como muestra de gratitud a Marie Moavro.

Alexandre Magno Pimenta me ha enseñado tanto como ha concurrido en mi auxilio. Gracias a él he podido conocer los significados más profundos del búho de Minerva y, juntos, hemos transitado duelos respectivos que nos han marcado la existencia. Su sostén durante este último año ha sido tan vital como ineludible su apoyo en el transcurrir de la convalecencia de mi enfermedad. Emanuele Coccia, desde la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París y como filósofo nómada, ha sabido estar allí en los momentos en que la luz de amigo esclarecido ha sido necesaria. Desde Suecia, Mårten Björk y Gustav Sjöberg no han cesado en su auxilio y apoyo tanto intelectual como humano.

Rafael Arce y Laura Soledad Romero han sido una compañía insoslayable cuya relevancia es imposible circunscribir aquí pero que han dado un nuevo sentido al noble concepto de la empatía humana. Las cartas intercambiadas con Sergio Raimondi han sido un cúmulo de entusiasmo y un ánimo para la perseverancia intelectual de la escritura. Por supuesto, la cercanía habitual de Juan Cruz Aponiuk, Fernando Beresñak, Hernán Borisonik, Martín Cuesta, Rodrigo Ottonello, Germán Prósperi y Turquesa Topper se cuentan entre las perlas de un mar local que, si no fuera por ellos, sería un desierto.

Last but not least, renuevo mi agradecimiento a los amigos de Instagram y Facebook que siguen, con admirable tesón, las entradas de mi *Diario del Peregrino* que es una bitácora de mi vida y la escritura. Su apoyo, como siempre, no podrá ser valorado con toda la justicia que merecería.

Este libro, como todos los anteriores que he escrito, no habría visto la luz sin el imprescindible sostén humano e intelectual de Isaúl Ferreira Olivera.

Nota tipográfica

LO REMOTO Y LO PERPETUO

Entre los años 500 y 1000 de la era cristiana surgió una fuerte revitalización del budismo esotérico con estilo apocalíptico en la costa Konkan de la India, al sur de Bombai. Según esta interpretación de la literatura canónica, la llegada de Maitreya sería de manera inminente. Y de hecho lo fue, ya que hacia finales del siglo XI un gobernante en la zona norte de Konkan llamado Aparajita (अपराजित) reclamó para sí esos honores, y rigió los destinos de Shilahara desde el año 975. Pero el inicio de nuevo milenio resultó devastador para él y para todo su reino: fueron invadidos y perseguidos hasta ser prácticamente exterminados en las costas del mar Árábigo.

Como suele suceder en estos casos, su nombre fue dejado al olvido, excepto por un extenso poema compuesto por un ignoto poeta de la corte de Chalukya Ranna que narra las desventuras de Aparajita, su llegada mesiánica, su búsqueda de construcción de un poder eterno y su abrupto final.

Más recientemente, en el año 2011, su memoria fue también rescatada por la empresa indú Modular Infotech, en el desarrollo de una tipografía capaz de adaptarse a las particularidades del lenguaje indú, pero con características romanas, muy similares a las de la Times New Roman (y que para esta publicación hemos aplicado en los bloques de texto), que apelan a las formas clásicas siempre vigentes, sólidamente cinceladas para la eternidad.

LO EFÍMERO Y LO PÓSTUMO

Hacia principios de la década del sesenta del siglo pasado, el mundo presenció una revolución tipográfica: el ingeniero alemán Rudolf Hell determina el fenecimiento del soporte físico para la creación de los caracteres tipográficos, implementando un sistema de composición basado en tubos catódicos, que será el precursor conceptual del actual pixel. Su implementación en display digitales

para todo tipo de maquinarias y aparatos electrónicos (y, en nuestro caso, los títulos de esta obra), hará de esta tipografía la quintaesencia de lo tecnológico.

Hell, demiurgo, brillante e infernal, abrió las puertas a la comunicación visual digital. En adelante lo analógico será parte del pasado, y ya no se utilizarán agujas para medir el tiempo sino visores digitales, que inundarán la frenética vida cotidiana.

Gerardo Miño

- 1 De esta manera, la esencia de la técnica no es absolutamente en nada técnica.