

Inteligencia artificial, tecnificación, liturgia

Diego I. Rosales



Diego I. Rosales lleva a cabo un penetrante análisis de lo que la IA hace a nuestra condición de personas, desencarnándonos del mundo y del misterio de nuestra trascendencia en él. Al mismo tiempo, bajo el término “acción litúrgica”, propone una manera de recuperar aquello que la soberbia tecnológica nos quitó, arrojándonos a un tiempo cuyas consecuencias son tan impredecibles como alarmantes.

*Life is basically a conservative option [...]
le seul projet de l'humanité c'est de se reproduire,
de continuer l'espèce.*

Michel Houellebecq, *La possibilité d'une île*

El arribo masivo en 2022 de la inteligencia artificial generativa a los gadgets electrónicos personales ha revolucionado el mundo. No se trata solamente de un avance tecnológico más, sino de un dispositivo sistémico cuyo uso anula o difumina el carácter performativo de la acción humana: producimos cosas sin hacerlas por nosotros mismos. No es una sorpresa que su uso esté generando una cantidad ingente de desfiguros humanos: terapias psicológicas fallidas con consecuencias severas para la salud humana —e incluso el suicidio—, sesgos de información, alucinaciones, mentiras y engaños conocidos como *deepfakes*, incapacidad de las personas para producir un texto de más de tres líneas por sí mismas, explotación de datos personales, despidos y empleos amenazados, impacto ambiental, concentración de poder, centralización de la información y un enorme etcétera¹. En este texto busco mostrar por qué, en términos antropológicos, el uso generalizado de las inteligencias artificiales está aniquilando el rostro humano del cuerpo social, reduciendo a las personas a usuarios sin intimidad. Asistimos al expolio de lo humano por parte de sistemas anónimos en un grado que excede morbosamente las diversas profecías de Franz Kafka.

¹ Cfr. Kashmir Hill, “A Teen Was Suicidal. ChatGPT Was the Friend He Confided In” *New York Times*: <https://www.nytimes.com/2025/08/26/technology/chatgpt-openai-suicide.html>

La vulnerabilidad originaria de la vida

Toda forma de vida sobre la Tierra está conformada por materia porosa, por células frágiles que intercambian materia con su entorno a través de una membrana. Lo suyo es la maleabilidad y la constante actividad. El ser vivo se mueve, y dicho movimiento supone ausencia de rigidez, blandura y flexibilidad. A diferencia del mineral, el ser vivo es lábil y delicado. Aunque algunos insectos, como los escarabajos, o algunos moluscos, como las ostras, están protegidos por una estructura dura y mineral, por un exoesqueleto o por un élitro, en su interior hay masa blanda, suavidad y vulnerabilidad. Kierkegaard aprovecha esta verdad para narrar el siguiente apólogo:

Mirad una almeja al borde del mar; abre su concha para buscar alimento, un niño introduce en ella una pajita, y ya no la puede volver a cerrar. Al fin, el niño se cansa, y quiere retirar la pajita; pero queda dentro un fragmento. Y la almeja cierra su concha; pero interiormente sigue sufriendo y no puede desembarazarse del fragmento. Nadie puede ver que está ahí, porque la almeja ha cerrado su concha, pero la almeja sabe muy bien que está ahí.²

Aunque sea ocultamente, toda vida es ya, de suyo, una cierta forma del dolor. Su blandura puede ser horadada y vulnerada. Asesinada, en última instancia. Lo que constituye la vida es el sentir y, en ese sentir, un sufrirse. También un gozar, sí, pero el gozo es posible sólo en la medida en que hay un *pathos* que padece la alteridad o el mundo. La dureza es propia del cadáver.

Ha sido mérito de Michel Henry mostrar que, precisamente por ello, el sentido originario de la noción de “vida” no es en modo alguno el biológico. La forma de vida que la biología estudia lo es en un sentido derivado, en tanto que participa de un sentirse y padecerse a sí que en la *carne* del ser humano se manifiesta con radicalidad. Efectivamente, la *carne* no es un órgano determinado, sino el sentirse los órganos en la intimidad; es el saber que esa unidad patética tiene de sí misma antes de todo concepto, teoría y abstracción. Ese saber no es materia orgánica ni residuo biológico, sino que es precisamente aquello por lo

² Citado en Ángel Viñas, *S. Kierkegaard: una teoría del cielo*, tesis doctoral, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2015.

que la vida biológica puede sentir: la revelación inmediata a sí misma, una autoafección que constituye un abrazo de sí y ante sí.³

La vida, por ello, está en la vulnerabilidad; es contingencia: ser a pesar de su constante poder no ser. “Las cosas vivas —escribe Hans Jonas— son de suyo menesterosas y actúan en virtud de su indigencia”.⁴ Ni romper una piedra es hierirla, ni tampoco es vulnerar nada el hecho de descomponer una molécula en sus elementos. La herida, la vulneración, es posibilidad exclusiva de la vida; sólo ella es indigente. Estar vivo es, precisamente, poder morir.

Teoría de la acción viva

La vida del ser humano es, sin embargo, algo más que el *pathos* originario que lo hace saber de sí y recibir la luz que le revela el mundo. Es también acción en ese mundo; vive en él y necesita de él para seguir afirmando la superioridad de su ser como viviente. En la acción el ser humano realiza exteriormente lo que lleva dentro. Es el movimiento extático que lo lleva a romper la inmanencia, y el primer momento de esa ruptura es su propia carne corporal. Actuar es moverse y, en ese movimiento, por la carne y en ella, hace visible lo invisible: sus deseos, memorias, afectos, expectativas y, eminentemente, su voluntad.

La carne no es un instrumento sino la condición de posibilidad de todo otro instrumento.⁵ En su corporeidad, es la primera oposición que la vida debe vencer y, a condición de tal, es una primera alteridad

³ Cfr. Michel Henry, *La esencia de la manifestación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2015, § 30 p. 224, trad. de M. García-Baró y M. Huarte y *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2000, § 23, p. 158, trad. de J. Teira, G. Fernández y R. Ranz, así como Miguel García-Baró, *Límites de la fenomenología radical*, Editorial NUN, México, 2025, pp. 21-22.

⁴ Hans Jonas, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 180, trad. de J. Mardomingo

⁵ Para los análisis del cuerpo y de la acción sigo, fundamentalmente, a Michel Henry y a Maurice Blondel. Cfr. Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007, trad. de J. G. Reizábal, así como Maurice Blondel, *La acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996, trad. de J. M. Isasi y C. Izquierdo.

en mí mismo.⁶ La carne, en tanto cuerpo, sigue a mi esfuerzo y crea herramientas e instrumentos que amplían el terreno de mi capacidad, venciendo ese algo no mío que se me resiste y que está ya aquí, en mí. La acción es entonces habilidad, no sólo un hacer, sino un saber hacer, es decir, *técnica*. Si el viviente actúa para vivir, entonces su acción abandona el carácter de mero movimiento azaroso para ser así movimiento con propósito y ordenado a fines.

El ser humano que actúa no solamente modifica su entorno o lo altera, ni tampoco solamente produce un bien o un producto: también se hace a sí mismo, se elabora a sí y, en ese hacerse, integra en él la porción de mundo sobre la que actuó. Además, en ese actuar, al expresarse el ser humano y exteriorizar algo que llevaba dentro, él también se objetiva y se convierte ahora en una parte del mundo. “Al producirse — escribe Blondel—, la acción se transforma, y es precisamente esta transformación lo que se buscaba al actuar. El agente se introduce en lo que hace, y lo que hace lo moldea. El centro de equilibrio de la vida individual se desplaza entonces, y se traslada a la obra a la que se consagra la voluntad. Ἐνεργεία ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἔστι πῶς”.⁷ La acción humana es una dialéctica de apropiación, identificación y diferenciación, por la que el hacer establece un vínculo del viviente con el mundo y detona un crecimiento de ambas instancias: actuar es aprender.

Técnica, tecnificación y barbarie

El crecimiento que gana el ser humano en la acción le abre la puerta a una alternativa, inexistente para toda otra forma de vida: el olvido de su origen o la aceptación del don que por dentro lo habita.

La primera opción de esa alternativa es lo que Henry ha llamado *La barbarie*:⁸ la producción de un sujeto humano que, embriagado en la lucidez de su *yo*, cree haber creado por sí mismo tanto el mundo que le rodea como su propia historia y biografía. En el anverso, el olvido de la vida originaria; en el reverso, la afirmación de la voluntad como autonomía axiomática. Ebrio de la eficacia de su técnica, el *yo* se asume

⁶ Precisamente por ello, lo que llamamos *cuerpo* provoca al ser humano cierta extrañeza, como si ese objeto fuera yo y no lo fuera al mismo tiempo. En realidad, nosotros somos esa carne, experimentada íntimamente, identificada con nosotros mismos, pero como en la acción se opone la voluntad a la corporeidad de esa carne, aparece como *otra*. La literatura de Kafka, así como la del rumano Mircea Cărtărescu son excepcionales en la descripción de esta extrañeza.

⁷ Maurice Blondel, *La acción*, *Ibid.*, p. 264. La frase griega es una paráfrasis de Aristóteles, *Ética Nicomaquea* IX, 7, 1168a7: “y la obra es, en cierto modo, su creador en acto”.

⁸ Cfr. Michel Henry, *La barbarie*, Caparrós Editores, Madrid, 2006, trad. de T. D. Moratalla.

capaz de alterar el mundo y modificarlo de la manera más económica posible. El mundo moderno no es otra cosa que este olvido y esta afirmación llevados a su paroxismo: el régimen de la tecnificación objetivante.⁹

El segundo brazo de la alternativa está constituido por lo que denominaré la *acción litúrgica*, una forma de la vida que celebra la gratuidad, el desinterés y el don, y que abre tanto una nueva forma —vernáculo— del tiempo, como una manera distinta de asumir la técnica. La acción litúrgica reconoce su contingencia y, en ese reconocimiento, se realiza en el mundo bajo un régimen distinto del de la cronología objetivadora. Su régimen es el de un *kairós*: un tiempo distinto al tiempo del mundo, sin métricas matemáticas ni controles objetivos. La acción litúrgica se dispone al gozo del presente en sí mismo y encuentra en él su sentido, no en los objetos ni en los efectos que produce. Al final de este ensayo ahondaré en esta forma de la acción.

La barbarie, la tecnificación entera de la vida, tiene su fundamento en el carácter esencialmente técnico de la vida, en su movimiento para mantener su superávit frente a lo inerte. Pero que la acción sea técnica en su origen no quiere decir necesariamente que ya por eso sea instrumental u objetivante sino simplemente que es un *saber hacer*, una habilidad que persigue un cierto fin. “El fin último de todo uso —señala Hans Jonas— es el mismo que el fin de toda actividad, y este último es doble: conservación de la vida y perfeccionamiento de la vida, es decir, fomento de la vida que se entienda por buena”.¹⁰ La tecnificación es un paso posterior a la pura técnica. Es la acción que se ha olvidado de su origen contingente y que, curvada sobre sí misma, se desparrama en la producción de objetos y cosas. La tecnificación mediatiza el mundo a través de mecanismos cuantitativos que muestran su eficiencia en lo que podemos llamar *tecnología*: el régimen de la acción en el que el ser humano delega su fuerza, su capacidad y su arte en el fetiche, en la objetividad de los instrumentos que lo suplen en la acción.

La evolución de la herramienta y los efectos sociales perniciosos que su hipertrofia ha provocado en el mundo moderno ha sido ampliamente estudiada y comentada por Iván Illich, que advertía que el régimen bajo el cual el ser humano actúa instrumentalmente ha tenido un inicio y que, por lo tanto, tendrá un fin.

⁹ Soy deudor, en este punto, del trabajo filosófico de Juan Pablo Martínez, especialmente en su libro *Saber y vida. Encuentros y desencuentros*, Editorial NUN, México, 2025.

¹⁰ Hans Jonas, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 256, trad. de J. Mardomingo.

Lo que él llama propiamente “la era de la tecnología” comenzó entre los siglos XII y XIV y parece haber conocido el inicio de su final alrededor de los años ochenta del siglo pasado.

En la era tecnológica o instrumental podían distinguirse dos tipos de herramientas: la *manejable*, por un lado, y la *manipulable*, por el otro lado. La primera conduce la energía metabólica del organismo humano y mantiene un grado de proporcionalidad propia entre la capacidad orgánica del usuario y el efecto conseguido. La bicicleta, el martillo o los utensilios de cocina pertenecen a este género de instrumentos. La herramienta manipulable, por otro lado, utiliza energía externa y multiplica la energía humana; su fabricación requiere también mucha más energía de la que el usuario es capaz de producir por sí mismo. Puede, por ello, exceder la escala proporcional de lo humano.¹¹ Un automóvil, un avión o un refrigerador son herramientas manipulables.

Ambos tipos de herramienta —comenta Jean Robert— pertenecían a un régimen de *distalidad definida*: “existe cierta distancia entre la mano del usuario y la herramienta; esta distancia o distalidad permite una doble libertad en el sentido de que la mano la puede *tomar* o *dejar*. Esta doble libertad es la que hace de la herramienta la sierva del hombre y previene que el hombre sea siervo de la herramienta”.¹² Lo que era obvio para las herramientas manejables se mantenía incluso para las manipulables: cierta libertad para tomarlas y dejarlas. Yo puedo subir y arrancar el coche o dejar de usarlo cuando lo deseo, pero las consecuencias sistémicas y sociales de no usarlo ya anuncian la transición a la era de los sistemas. Illich señala que la propagación del uso de esas herramientas bajo el dogma del progreso las convierte en instrumentos perversos *per se*, que él llama *instrumentos destructores*, los cuales “incrementan la uniformación, la dependencia, la explotación y la impotencia; despojan al pobre de su parte de convivencialidad, para frustrar más al rico de la suya”.¹³

¹¹ Cfr. Iván Illich, *La convivencialidad en Obras reunidas I*, Fondo de Cultura Económicas, México. Económica, 2006, p. 397. Trad. de M. P. de Gossman, J. M. Bulnes, V. Borremans y J. Sicilia.

¹² Jean Robert, “De la edad de la tecnología a la era de los sistemas” en *Conspiratio 02*, año I, noviembre-diciembre, 2009, p. 48.

¹³ Iván Illich, *La convivencialidad, Ibid.*, p. 401. En esta línea, Jean Robert dedicó un documentado y profundo estudio sobre el transporte. Cfr. *Los cronófagos. La era de los transportes devoradores de tiempo*, Ítaca, México, 2021.

El mundo moderno se transformó así en el mundo de la dependencia de la herramienta, pues conforme ésta va superando ciertos umbrales de proporción y se unen unas con otras para establecer cadenas de producción y de comunicación, el mundo económico, cultural, social y político se vuelve cada vez más dependiente de ellas, de modo que quien no participa de la lógica de la tecnología se ve excluido de los éxitos de ese nuevo mundo, creando una nueva clase de mal inexistente antes de la era industrial: el desarraigo, término preferido por Simone Weil.¹⁴

La superación total de esta forma de la técnica puede datarse, de acuerdo con Illich y Robert, hacia los años 80 del siglo pasado, cuando el régimen de distalidad definida no solamente superó un umbral, sino que se rompió por completo, pasando a una *distalidad indefinida o colapsada*. Efectivamente, en ese tiempo comenzaron a surgir artefactos que ya no pueden llamarse propiamente *herramientas*, porque no responden a las finalidades otorgadas por los sujetos que los utilizan, sino a fines anónimos, inhumanos y sistémicos, sin un sujeto definido. Estas nuevas realidades “tienden a suprimir la libertad de dejarlos y pueden obligar a tomarlos”.¹⁵ El ejemplo paradigmático no apareció en los 80, sino en los 90: el teléfono celular, que, al unirse con internet para dar origen al teléfono inteligente, evidenció la emergencia de una nueva era. Así es como llegamos, finalmente, a la *inteligencia artificial*, el epítome de la acción asubjetiva, o la desaparición final de la acción propiamente dicha.

Inteligencia artificial: la ausencia de lo humano

La inteligencia artificial está presente en nuestras vidas bajo formas muy variadas desde hace muchas décadas, pero su presencia en la vida cotidiana pudo sentirse a nivel masivo a partir de los años 90 del siglo XX, con el surgimiento de los motores de búsqueda como Yahoo o Google. Para el año 2006 ya existían plataformas de *streaming* y tiendas en línea, como Netflix o Amazon, que recomendaban al usuario qué contenido podía ver o comprar según sus intereses. Tan sólo cinco años más tarde comenzaron a popularizarse los asistentes de voz como Siri y Alexa, así como los mapas con tráfico en tiempo real como Waze o Google Maps. También surgieron los modelos de reconocimiento facial y de traducción automática como Bing y Google Translate. Fue, sin embargo, en la década de 2020, hace tan sólo 3 años,

¹⁴ Para el desarrollo de este punto, puede verse el hermoso libro de Simone Weil, *Echar raíces*, Editorial Trotta, Madrid, 1996. Trad. de J. C. González y J. R. Capela. El título que los traductores eligieron para la versión española es especialmente desafortunado. Del original *L'enracinement*, debió haberse traducido por *El arraigo*.

¹⁵ Jean Robert, “De la edad de la tecnología a la era de los sistemas”, *Ibid.*, p. 49.

cuando se expandieron los *modelos generativos* como ChatGPT, Gemini, DALL-E, Claude o MidJourney, cuya presencia avasalló los entornos domésticos, laborales y públicos.

En esencia, la inteligencia artificial consiste en la automatización de funciones cognitivas humanas mediante algoritmos capaces de “aprender” a partir de datos. Si Illich databa el origen de la era instrumental hacia el siglo XII, cuando Hugo de San Víctor explicaba el modo en el que Dios y los ángeles gobernaban el mundo a partir de herramientas, de manera que “al imitar a Dios en el uso de instrumentos, los humanos no crean, sino que sólo hacen cosas que son remedios necesarios para su condición caída”,¹⁶ y con ello desaparecía el sentido de la contingencia al caer la existencia del mundo en manos del hombre, el origen de la inteligencia artificial podría trazarse hacia el siglo XVI, cuando Pierre de la Ramée introdujo en su *Logike* (1547) su modelo de *mathēsis universalis*.

Como lo han mostrado el jesuita Walter J. Ong y la filósofa inglesa Catherine Pickstock,¹⁷ de la Ramée buscaba un modelo racional mucho más efectivo y eficiente que los modelos clásicos de análisis lógico y retórico de Platón y Aristóteles. En su intento por superar a los filósofos griegos, buscaba hallar un método universal, disponible y accesible para cualquier arte o ciencia. Este deseo se hizo posible gracias a la imprenta, que aceleró el impulso moderno hacia lo que podemos denominar “espacialización”, pues la página del libro impreso multiplicaba imágenes idénticas en un espacio visual controlado que contenía y hacía disponible para el lector, bajo la forma de un objeto limitado, un conocimiento aparentemente infinito.

La *mathēsis* creada por de la Ramée estaba basada en un “cálculo de la realidad por la que un *topos* estaba dividido en dos secciones: *invención*, que buscaba exhibir los componentes irreducibles de una proposición, y en segundo lugar, *juicio* y *disposición*, que se ocupaban del uso propio de estos componentes básicos o argumentos en el proceso del raciocinio”.¹⁸ Dicho modelo cognitivo realizaba en actos de análisis lógicos lo que la inteligencia artificial contemporánea realiza de manera automatizada: la

¹⁶ Iván Illich, *Los ríos al norte del futuro. Conversaciones con David Cayley*. México: Aliosventos Ediciones, 2019, 117.

¹⁷ Cfr. Walter J. Ong, *Ramus and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983 y Catherine Pickstock, *After Writing. The Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1998, pp.49-57.

¹⁸ Catherine Pickstock, *Ibid.*, p. 50. La traducción es mía.

fragmentación de una proposición lingüística natural en unidades o tokens matematizables para extraer su sentido de la pura sintaxis y de la función que cada unidad individual aporta al conjunto de la expresión verbal. De acuerdo con Pickstock, de la Ramée continúa así la tradición sofística de desmitologización del lenguaje, haciendo del conocimiento el conjunto discreto de ítems objetivos y numerables, con lo que un juicio o un razonamiento cualquiera se transforma en un *topos* ideal que puede ser representado en un determinado espacio visualmente controlable:

El intento de encontrar un discurso lógico y sin voz también da testimonio del surgimiento de una interpretación constatativa del lenguaje como un informador desinteresado de las cosas, constituido no en oposición a la mente, sino, paradójicamente, *en oposición al propio lenguaje* — puesto que supone que la naturalidad e inmediatez de su “lenguaje” permite una confusión entre lenguaje y realidad.¹⁹

Éste es el modelo bajo el que es posible lo que conocemos como inteligencia artificial: considerar analíticamente el lenguaje, como un compuesto de partes unitarias, convertibles en tokens binarios que luego un algoritmo puede ordenar de nuevos modos para arrojar un producto que imite el lenguaje natural.

No estamos ya, como es evidente, ante una herramienta más. Interpretada desde esa óptica, la inteligencia artificial sería una extensión de la mente, al modo en que el martillo es una extensión de la fuerza del brazo y la bicicleta de las piernas. Pero la inteligencia artificial no amplía la mente ni la empodera. Más bien, la nulifica. Ella sustituye al usuario y lo suplanta en la acción, atrofiando su capacidad de actuar por sí mismo. Además, no se trata sólo de una anulación de la agencia y de la conciencia de agencia, sino que alimenta un sistema conectado con otros sistemas que terminan por avasallar cognitivamente al usuario mediante los dispositivos con los que, en el día a día, en cada momento, está en contacto para realizar un sinnúmero de tareas.

La efectividad de esta destrucción está arraigada en el mundo moderno desde Pierre de La Ramée y supone un presupuesto sofístico sobre el lenguaje, a saber, que es un objeto a disposición de un usuario y

¹⁹*Ibid.*, p. 56.

que puede manipularse para controlar sus significados. A pesar del aparente éxito de estos nuevos sistemas, la esencia de la palabra no radica en las funciones que cada unidad lingüística, abstractamente separada, puede desempeñar en la transmisión de un mensaje. La palabra humana es, como lo ha mostrado adecuadamente Javier Sicilia —en consonancia con una tradición que encuentra en Platón y en san Agustín a sus fundadores—, la expresión de una presencia íntima, no lingüística, que vivifica el espíritu y lo pone en relación con la verdad y el bien.

Lo que existe primero en el hombre es ese espíritu, un principio pensante (*nous*) —relación inefable con el Misterio—, que sólo después de un ejercicio y esfuerzo de encarnación, se vuelve voz y palabra concreta dentro de un lenguaje determinado. “No hay, por lo mismo, separación entre el espíritu, el pensamiento, la lengua y el lenguaje expresado en palabras. Aunque, como se ha visto, hay distinción. La palabra, pronunciada o escrita, es el último término de esa extraña y maravillosa cadena que es el espíritu”.²⁰ Efectivamente, la fuente de la palabra humana es lo que Michel Henry llamó la Vida, que se siente y se padece en la autoafección primaria de la carne que sabe de sí antes de toda expresión comunicativa. Por ello, la esencia de esa palabra humana no consiste en la mera funcionalidad comunicativa de un mensaje, que a su vez surgiría individualmente de una mente poseedora o creadora de ese mensaje. La palabra hablada o textual es, por el contrario, no originaria, no surge autónomamente desde sí misma; es deudora de una alteridad que le da vida y forma. En realidad, nuestra palabra es siempre una respuesta que llega después de otra palabra pronunciada mucho antes; es la respuesta a una vocación, a una interpelación originaria que, ya sea que provenga de lo más íntimo que existe en la intimidad o de lo más grande que hay en el mundo, no ha sido creada por el “yo”.

Recibimos siempre la palabra de otro que nos precede y nos configura. Escuchar precede al hablar. En el verbo humano, la pasividad es primaria y la actividad, derivada. No es lo mismo el acto verbal que el desciframiento de un mensaje o la recepción de información. El acto verbal es siempre una acción concreta, que existe sólo por la carne de un prójimo a cuyo llamado acudo siempre tarde. “La escucha es —escribe bellamente Jean-Louis Chrétien— verdaderamente palpitante, no puede hacerse más que con este corazón que late, este aliento tomado y dado, esta paciencia del cuerpo entero. Se escucha con el

²⁰ Javier Sicilia, *Poesía y espíritu*, México, Coordinación de Difusión Cultural, UNAM, 1998, p. 15.

cuerpo entero, pues el acto verbal nunca puede separarse del acto corporal. La verdad siempre inconclusa de la escucha es una verdad cordial”.²¹

La inteligencia artificial es un sistema pervertidor de la palabra humana, es la cancelación de la acción viva como performatividad del agente. Abstrae la palabra y el lenguaje de su dimensión de presencia y de misterio para convertirlos en un token informático, creando la ilusión de que el usuario dialoga con la máquina. Ella absorbe y desrealiza lo más propio del ser humano, su participación espiritual encarnada en la palabra, en el *logos* que ilumina la realidad y con la que Adán nombró el mundo para hacer de él un lugar habitable. Dicha absorción nos ha conducido a lo que Sicilia llama la “desencarnación de la palabra”,²² la era “postcarnal”²³ o el ámbito propio de lo “ahumano”.²⁴

Este sistema abstracto, zafiamente llamado “inteligencia artificial”, tiene consecuencias destructivas en al menos dos ámbitos. El primero, el de la acción. El segundo, el del lenguaje. La inteligencia artificial generativa está, por definición, orientada a la producción de resultados: una imagen, un texto, un código, un video. La interacción con ella implica para el usuario el ingreso de un *input* o comando textual que teclea o pronuncia con su voz. La máquina rastrea, en los datos de los que dispone, no lo que puede significar ese mensaje, sino las reacciones o interacciones más frecuentes que tenga registradas, con lo que diseña una respuesta adecuada. Devuelve un *output*. La cantidad masiva de información con la que operan estos sistemas, sumada a la velocidad con la que trabajan, hace que el resultado sea prácticamente imprevisible para la mente humana y que se tenga la ilusión de que se ha creado algo nuevo.

Dado que está orientada a la lógica del resultado y al producto objetivo, la inteligencia artificial vacía de su sentido y elimina la dimensión performativa de la acción que describíamos en los primeros apartados de este escrito: ésta es sustituida por la introducción de comandos. Así, el ser humano sigue haciendo cosas en tanto que produce objetos, pero deja de hacerse a sí mismo, pues los objetos producidos no los hace él. No tiene el usuario la necesidad de hacer su tarea técnica, eso es justamente lo que está delegando: el ingeniero,

²¹ Jean-Louis Chrétien, *El arca de la palabra*, Editorial NUN, México, 2025. Trad. de L. Rodríguez Duplá.

²² Cfr. Javier Sicilia, *Aproximaciones a un tiempo del fin*, CETYS Universidad, 2024, pp. 95-142.

²³ Ibid., p. 137.

²⁴ Cfr. Javier Sicilia y Jacobo Dayán, *Crisis o Apocalipsis. El mal en nuestro tiempo*, Taurus, México, 2025, p. 117.

el poeta, el ilustrador o el psicólogo dejan de pensar en sus cálculos, en sus versos, en los colores o en las emociones, cumpliéndose así —patéticamente— el verso de Bécquer de una manera que jamás habría podido concebir: *enmudecerá la lira y dejará de haber poetas, pero seguirá habiendo poesía*. Pero esta poesía que seguirá habiendo, trátase de versos, ilustraciones, canciones o cualquier otro producto del arte humano, no será ya la exteriorización encarnada de un espíritu que da sentido a la vida, sino un remedo malamente mimético, muerto y esclerotizado. La actividad que la inteligencia artificial suple no es una actividad cualquiera. Lo suplido, en este caso, no es un músculo ni un órgano superficial de nuestro cuerpo sino lo que constituye nuestra misma humanidad: la palabra. El declive humano no está ya solamente en la desposesión de los objetos de su “aura”, para decirlo con Benjamin, sino en la ausencia de *poiesis* humana: los seres humanos ya no se hacen a sí mismos. El hombre hace mundo, pero a sí mismo se deshace.

Así comparece el segundo ámbito de la corrupción, el del lenguaje. Como lo señala Sicilia, “en la medida en que nuestro mundo está hecho de palabras, la realidad se vuelve igual de banal, fugaz e insustancial como las que fluyen por las páginas de la lectura y la escritura digital”,²⁵ ya que “no son herramientas, sino sistemas a los que nos enchufamos y nos crean una relación distinta con el lenguaje que distorsiona la realidad de la lectura, la escritura y el habla”.²⁶ En lugar de diálogo y de expresión de la verdad, la palabra usada en estos contextos se deteriora hasta constituir una simulación de semántica que revierte el acto poético del habla en la pseudo-creación objetual por parte de un proceso no-humano.

Desprovisto del espíritu originario que vivifica el lenguaje, el texto de estos sistemas resulta fantasmagórico; es la esclerotización informática de la voz y el aliento que desde Adán fue insuflado en el hombre para darle vida. El lenguaje binario, visual o fonéticamente representado, engaña al sujeto y, convertido en usuario, ingresa en una nueva forma virtual de antimundo, una forma de sociedad que no está constituida ya por el vínculo carnal entre los seres humanos sino por redes de conexión y de

²⁵ Javier Sicilia, *Aproximaciones a un tiempo del fin*, op. cit., p. 139.

²⁶ *Ibid.*, p. 141.

información que se mantienen unidas a partir de la pura transmisión, intercambio y acumulación de mensajes, y que son entrenadas y alimentadas por los propios usuarios.²⁷

La acción litúrgica

A la era de los sistemas sólo puede resistirle la gratuidad del don, una forma de vivir y de actuar que no se realiza por mor de ningún producto o beneficio, que no persiga un resultado como objetivo, sino que tenga su gozo, su clímax y su sentido en sí misma y que, además, se realice en la carne de la persona, en su propio gozar y sufrir.

El mundo moderno ha idolatrado la eficiencia, la productividad y el desarrollo, ha abandonado la dicha gratuita del tiempo y la atención al presente, por lo que está condenado a desgajarse, a enajenarse en la inmanencia de una curvatura sobre sí mismo. Por ello es necesario resistir con formas de vida excéntricas que, fuera del núcleo productivo en donde *todo pasa*, sean capaces de vivir de cara a un tiempo distinto, fuera de toda medida productiva y objetivante.

Llamo a esta forma de vida *acción litúrgica*, en un sentido muy cercano al que han desarrollado Jean-Yves Lacoste y Catherine Pickstock paralelamente. En Lacoste, el término está desvinculado de su sentido habitual, que es el propiamente cultural dentro de una religión, para referirse a algo mucho más amplio y universal: “la lógica que preside el encuentro del hombre con Dios”.²⁸ Esa definición, sin embargo, no se refiere, en Lacoste, a lo que podríamos llamar *experiencia de Dios* en términos afectivos, sentimentales o representativos. Tampoco, incluso, intelectuales. La liturgia en Lacoste es la forma de vida de quien renuncia a que el mundo y las cosas que en él tienen su lugar den la medida del sentido, crea en Dios, de manera explícita o no. La liturgia está marcada, así, por una *no-experiencia*, por la que suspende su satisfacción en la realidad mundana. La vida litúrgica no es la de quien dice ver u oír a Dios, sino la de quien permanece buscándolo y siendo constantemente desmentido en su búsqueda por el mundo.

²⁷ Cfr. Hans Jonas, *El principio vida*, op. cit., p. 181: “Para la cibernética, la sociedad es una red de comunicación que está al servicio de la transmisión, el intercambio y la acumulación de información, y esto es lo que la mantiene unida. Nunca se ha defendido un concepto de sociedad más vacío que éste”.

²⁸ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto. Cuestiones disputadas sobre la humanidad del hombre*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2010, trad. de T. Checchi, p. 10.

Para Pickstock, análogamente, la noción de *liturgia* encuentra sus orígenes en la filosofía socrática, específicamente en el *Fedro*, un diálogo en el que Platón muestra que al Bien no puede accederse mediante ningún discurso directo u objetivo y que tampoco es objeto de ningún hacer técnico u operativo. El Bien pertenece al ámbito del misterio²⁹ y, por lo tanto, no puede tratarse como un problema. Pickstock sostiene que la filosofía socrática es una doxología: un discurso de alabanza al Bien que debe siempre rodearlo sin asumirlo como objeto de conocimiento. Por ello, privilegia la oralidad sobre la escritura y el diálogo sobre el discurso lineal, propio de la sofística. Del Bien no hay técnica ni discurso que puedan domesticarlo. Esta forma de conocimiento, que sólo acaece en el ser humano cuando se convierte en forma de vida, encuentra su mejor realización —de acuerdo con Pickstock— en la liturgia religiosa, específicamente en el rito romano, en donde la palabra humana no se utiliza para decir el mundo, sino para dirigirse al Absoluto desde el don y el sacrificio. En él, señala la filósofa inglesa, el lenguaje y la subjetividad se transforman hasta transformar también el espacio y el tiempo:

ese lenguaje de signos es recibido abierta, voluntaria y repetidamente, en y a través de su transmisión a otros, y constituye en sí mismo la ofrenda y consumación de la subjetividad de los ciudadanos como un “sacrificio vivo”. Este sacrificio, a través de la *comunicación-como-ofrenda* de signos subraya, por tanto, la *relacionalidad* superlativamente articulada de la subjetividad.³⁰

Tanto en Lacoste como en Pickstock, “liturgia” significa una forma de hacer y una forma de obrar. Recordemos que, en su significado etimológico —del griego *λειτουργία*—, significa obra o trabajo (*ἔργον*) del pueblo (*λαός*). La *acción litúrgica* no es, necesariamente, rezar o participar en rituales religiosos —aunque por supuesto ello pueda ser una de sus mejores expresiones—, sino una forma de actuar, trabajar, construir, habitar, que sitúa el sentido de la acción fuera de su resultado objetivo, inclusive fuera del mundo espacio-temporal. La *acción litúrgica* es gratuita, es don y admite como premisa primera la contingencia de su propio ser, abandona el control y afirma su pasividad y vulnerabilidad esenciales. Se sabe frágil y abraza esa fragilidad como lo más sagrado y delicado de su naturaleza. Por ello, puede dirigirse

²⁹ Para esta lectura de Platón, ver también toda la obra socrático-platónica de Miguel García-Baró, especialmente *Filosofía socrática*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005; *El Bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2008 y *Poesía, filosofía, misterios*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2026.

³⁰ Catherine Pickstock, *After Writing*, *op.cit.*, p. 170.

a tres lugares especialmente identificables: la interioridad subjetiva, el tiempo convivencial y un tiempo fuera del tiempo.

La acción litúrgica se dirige a la interioridad subjetiva en la medida en que encuentra que buena parte de su sentido radica en hacerse el sujeto a sí mismo. Los griegos llamaban a esto “vida buena” o “virtud”, en la que el foco de la vida práctica está en el perfeccionamiento de mis propias capacidades para vivir una vida orientada al bien. Ello no se logra solamente a través de actos especiales de caridad, sino concibiendo el trabajo diario y cotidiano como la forma más primaria por la que el ser humano puede perfeccionarse.³¹

Lo que aquí he llamado *tiempo convivencial* quiere decir que, además de hacer objetos y de hacernos a nosotros mismos, la acción humana tiene efectos comunitarios sobre nuestro entorno, que trascienden los beneficios materiales o económicos y que, de hecho, sobrepasan nuestro propio cálculo. Nuestro trabajo, el uso de nuestro tiempo libre, la acción política, lo que publicamos y escribimos, nuestra manera de actuar en las calles, el estilo de consumo, la vida humana entera, en fin, tienen alcances plurales que afectan para bien o para mal al cuerpo social. La acción litúrgica toma en cuenta esa dimensión de la acción y la aprovecha no para ganar espacios, sino para ganar tiempo, para comenzar y alimentar procesos de vida comunitaria, de diálogo y de encuentro, que recuperen la dimensión encarnada de la persona, no como un logro a medir, sino como un dinamismo que abre nuevas posibilidades de libertad para la comunidad.

El tiempo sin tiempo, por último, consiste en abrir la acción a una esperanza no futura, es decir, a un sentido que no pertenezca a la dimensión de lo objetivo pero que, no obstante, exista bajo la forma del tiempo. Ello solamente es posible cuando el presente adquiere el peso ontológico de aquello que lo constituye en sí mismo: la presencia. La acción litúrgica está presente para sí misma y para su prójimo. Es una forma de la acción que abre horizontes de sentido en sí misma y en el ahora. Tiene que ver, así, con el gozo y la dicha de estar juntos, con la celebración de la vida y del ser. La acción litúrgica es compartir el pan, beber juntos, bailar, escucharnos, jugar, es el arduo trabajo que cotidianamente se realiza para nada más que gozar del ritmo de los días y sentir el tiempo. Y si el mundo está en plena destrucción, en la caída libre de una crisis civilizatoria que no tenga precedente alguno y por ello hace difícil que la sola presencia

³¹ Aristóteles llamaba *praxis teleia* a esta forma de la acción que encuentra su fin en sí misma y no en sus resultados: “la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin”, *Ética Nicomáquea* VI, 5, 1140b.

sea en sí misma una realidad gozosa, entonces renunciará a todo y elegirá una sola cosa: no ser nunca la causa de la desesperación de su prójimo. Elegirá no hacer el mal.