

LA MURALLA Y EL PLANO

POR QUÉ LA INTELIGENCIA
ARTIFICIAL OBLIGA A LA TEOLOGÍA
A PREGUNTARSE QUÉ CLASE
DE SABER ES EL SUYO



Fernando
Ordóñez

La muralla y el plano

El poder digital construye su dominio sobre una idea del saber; la fe custodia otra, y en esa diferencia se juega mucho de la disputa por el poder, por tanto, del nosotros.

I DESDE DÓNDE HABLO, Y QUÉ ESTÁ EN JUEGO

Digo desde dónde hablo, porque el lugar no es aquí un preámbulo cortés: es parte del argumento. Soy creyente y llevo la vida leyendo teología, que es —si tomamos en serio lo que esta tradición nos enseñó— lo que hace cualquier bautizado cuando piensa su fe, sin necesidad de cátedra. No vengo, pues, de fuera de esta casa. Pienso mi fe con la herramienta que me tocó en suerte, la del filósofo y la del crítico literario: leer despacio, desconfiar de las palabras seguras de sí, preguntarle a una metáfora qué esconde cuando se disfraza de dato. Y con esa herramienta traigo a la mesa a unos cuantos autores —Varoufakis, Zuboff, MacIntyre— con los que discuto, no porque adornen, sino porque los necesito para pensar.

Sostengo una tesis que quisiera formular sin rodeos, porque de su filo depende todo lo demás. El poder digital que hoy se levanta sobre el mundo no es solo un poder económico o político: es, en su raíz, la imposición de una *idea del saber*. La idea de que saber es acumular, de que lo real es lo que se deja convertir en dato, de que conocer a alguien es predecir su conducta. Sobre esa idea —y no sobre ninguna otra— se edifica el dominio de la nube. Y frente a ella la fe no opone sentimientos ni consuelos, sino *otra idea del saber*, tan antigua como los profetas y hoy más urgente que nunca: que el saber que de veras importa no se acumula sino que se recibe, no se posee sino que se comparte, y que la persona no es un haz de datos predecibles sino un misterio que ningún cálculo agota. Esta no es una disputa de escuelas. Es la disputa por lo que va a entenderse por humano en este siglo.

Que esa idea de la fe sea antigua no le resta un gramo de fuerza; se la da. Porque lo que hoy la vuelve incisiva no es su novedad, sino la aparición, por primera vez en la historia, de un poder mundial construido enteramente sobre su negación. Nunca hasta ahora hubo una máquina que encarnara, con tanta perfección y a tanta escala, la tesis contraria: que todo lo humano cabe en datos y rendimientos. La inteligencia artificial no le enseña nada a la teología; pero le pone delante, en carne de silicio y capital, exactamente al adversario que la fe llevaba siglos describiendo sin haberlo visto nunca tan desnudo. Y ante un adversario así, la vieja idea del saber deja de ser una verdad de sacristía y se vuelve una trinchera. Eso

es lo que quiero mostrar esta noche: por qué esa trinchera es también la del pobre y la de la Tierra.

II EL PODER QUE COBRA PEAJE

Antes de la pregunta por el saber está la pregunta por el poder, porque la segunda es la que sienten en el cuerpo los que menos tienen. Y el poder digital de hoy no es una continuación del capitalismo que conocíamos, sino, según algunos de sus mejores analistas, otra cosa. Yanis Varoufakis sostiene que el capitalismo ha muerto y que en su lugar creció un *tecnofeudalismo*: el «capital de la nube» —los servidores y algoritmos de un puñado de corporaciones— desplazó a los mercados y al beneficio y los reemplazó por feudos digitales y por la renta (*Technofeudalism*). Las plataformas parecen mercados y son fincas privadas donde el señor cobra peaje por dejarnos entrar; nosotros añadimos valor a un capital que no poseemos.

La tesis es seductora, y conviene sopesarla en frío. Hay economistas serios que le objetan a Varoufakis que exagera la ruptura: que la renta digital no ha derogado el beneficio ni la competencia, sino que convive con ellos, y que llamar «feudalismo» a un orden que sigue produciendo mercancías en fábricas muy capitalistas es más una metáfora incendiaria que un concepto. La objeción tiene fuerza. Pero, descontada la exageración, queda en pie lo esencial: el desplazamiento del poder desde quien produce hacia quien controla el acceso. Sea capitalismo mutado o poscapitalismo, el que manda ya no es el dueño de la fábrica, sino el dueño de la puerta. Y el que cobra por dejar pasar tiene, sobre el que trabaja, un poder de otra naturaleza que el patrón de ayer: no le compra la fuerza, le alquila la existencia.

Shoshana Zuboff nombra la otra cara: un *capitalismo de vigilancia* que toma la experiencia humana como materia prima gratuita, la vuelve dato y con el dato fabrica predicciones sobre nuestra conducta, que vende (*The Age of Surveillance Capitalism*). Su objetivo no es solo prever lo que haremos, sino inclinarlo. También aquí cabe un reparo: se le ha reprochado a Zuboff cierto determinismo, como si el usuario fuera pura cera blanda en manos de la plataforma, sin astucia ni resistencia; y cierta nostalgia de un capitalismo «sano» anterior que quizá nunca existió. Con todo, su hallazgo central sobrevive a la objeción: la conducta humana se ha vuelto, por primera vez en la historia, una materia prima que se extrae. A un creyente la figura le resulta extrañamente familiar: se ha hallado el modo de disponer del alma sin comprarla, tomándola en préstamo dato a dato. Fausto, al menos, firmó su contrato sabiendo lo que vendía; nosotros aceptamos los términos sin leerlos. La comparación no es un adorno: nombra con exactitud teológica lo que está en juego, una operación sobre el alma que se presenta como un servicio.

Esta «nube» no flota: tiene una geografía cruel. Son cables, centros de datos que beben ríos para enfriarse, una cadena de chips que pasa por muy pocas manos. Y en ese mapa América Latina ocupa el lugar de siempre, no el centro que diseña y cobra renta, sino la periferia que pone el cuerpo —minerales, agua, energía, territorios, trabajadores que etiquetan datos por centavos—. La vieja división colonial regresa con ropa nueva. Digo esto sabiendo que no es un hallazgo mío: es el estado de la cuestión que cualquiera puede leer en Crawford o en la prensa crítica (*Atlas of AI*). No es un hallazgo original: es el suelo que pisamos, y por eso mismo hay que nombrarlo, porque sobre él —y no sobre una abstracción— se dirá enseguida algo que sí es propio. Denunciar la geografía, sin embargo, es apenas el comienzo. Lo difícil viene después: decir qué clase de saber puede oponerse a este poder, y por qué ese saber es justamente el que la fe custodia. A eso voy, pasando primero por donde el poder hiere.



LAS HERIDAS EN EL CUERPO

Toda esta arquitectura del poder sería abstracta si no bajara al cuerpo, que es donde el pobre nota primero lo que el poderoso decide en la altura. Antes de pensar qué saber oponer a este poder, hay que ver dónde hiere, porque un pensamiento que no ha visto la herida se paga el lujo de ser elegante. Menciono cuatro frentes, sin agotar la lista.

El primero es la *psique*. Las plataformas están construidas para capturar la atención, hoy la mercancía más disputada del planeta. Y ocurre —o no ocurre por azar— que lo que Simone Weil llamaba «atención», la facultad de esperar la verdad sin fabricarla, que ella tenía por sustancia misma de la oración, es exactamente lo que la economía digital fragmenta y subasta. No es casual, entonces, que crezcan la ansiedad, la comparación sin tregua, la sensación de no dar nunca la talla. Se ha industrializado la insatisfacción, por la sencilla razón de que un alma satisfecha es un cliente pésimo. Conviene, con todo, no romantizar un pasado sin heridas: siempre hubo envidia y desasosiego, y el púlpito supo alimentarlos tanto como el algoritmo. Lo nuevo no es la herida, sino su escala industrial y su lógica: por primera vez, la inquietud del alma es un modelo de negocio, medido, optimizado y vendido. El pecado antiguo se ha hecho infraestructura.

El segundo frente es la *escuela*, y aquí quisiera afinar más que la queja habitual. Se dice, con razón, que la inteligencia artificial generativa amenaza con vaciar el aprender: si la máquina sirve la respuesta antes de que el estudiante haya cargado con la pregunta, se ahorra el esfuerzo, y ahorrarse el esfuerzo es ahorrarse la formación. Pero la objeción fácil —«los jóvenes ya no piensan»— es perezosa y probablemente falsa; cada tecnología de la escritura, desde el propio libro, fue acusada de atrofiar la memoria, y Platón mismo hizo esa acusación en el *Fedro*.

Lo que está en juego es más fino. No es que la máquina piense por el estudiante; es que le ofrece un atajo justo en el punto donde el rodeo era la formación. Hay saberes cuyo contenido es separable del esfuerzo de adquirirlo —una fecha, una fórmula— y ahí el atajo es una bendición. Pero hay otros en que el esfuerzo no es el andamio que se retira al final, sino la casa misma: aprender a argumentar, a demorarse en un texto difícil, a tolerar el no saber sin apresurar la respuesta. Esos no se pueden entregar hechos sin destruirlos, como no se puede entregar hecha la paciencia. La IA no vacía el aprender en general; vacía, con precisión quirúrgica, ese segundo tipo de saber, que es justamente el que forma personas y no solo usuarios.

El tercer frente es el *trabajo*. Se nos vende la automatización como liberación, y sería injusto negar que a veces libera de veras: nadie añora la mina de carbón ni la cadena de montaje que trituraba cuerpos. Pero he aprendido a leer la letra pequeña. No toda automatización redime. Cuando la máquina no libera al trabajador sino que lo despide; cuando no lo eleva sino que lo rebaja a vigilante de un algoritmo que no comprende y que le marca el ritmo como un capataz sin rostro; cuando lo esconde en las «minas de datos» del Sur global, etiquetando por centavos las imágenes que enseñarán a la máquina a prescindir de él —entonces la promesa se da vuelta como un guante—. Y hay una crueldad particular en esto último, que la teología debería nombrar: el pobre del Sur es puesto a entrenar, con su miseria, a la inteligencia que consagrará su exclusión. El tecnofeudalismo tiene siervos, y muchos son de los nuestros; algunos, además, cavan su propia sepultura sin saberlo.

El cuarto frente es el *común*, lo político. El «régimen de la información» que diagnostica Byung-Chul Han va carcomiendo la deliberación: cambia el debate por el estímulo, la verdad compartida por la burbuja que retiene mejor la mirada (*Infocracy*). Una democracia necesita una verdad que se construya entre muchos y resista a todos; el negocio necesita mil verdades a medida, una por cliente. Los dos apetitos no se concilian, y sería ingenuo no ver cuál de los dos dispone de más dinero. Pero tampoco aquí cederé a la nostalgia: la esfera pública «racional» que Han añora fue siempre más un ideal que un hecho, y excluyó durante siglos a los pobres, a las mujeres, a los colonizados. El daño real del régimen de la información no es haber ensuciado un ágora que estaba limpia, sino haber vuelto casi imposible la lenta construcción de una verdad común justo cuando, por primera vez, los antes excluidos empezaban a tener voz. Fragmenta el «nosotros» en el momento en que ese «nosotros» podía por fin ser de todos.

Reúno los cuatro frentes en una sola observación, que será el puente hacia lo que sigue. En todos ellos —el alma dispersa, el aprender vaciado, el trabajo degradado, el común fragmentado— la herida tiene la misma forma: algo que se construía despacio, entre muchos y con esfuerzo, es sustituido por algo que se entrega rápido, a cada uno por separado y sin costo aparente. Y esa forma es, exactamente, la del saber que se acumula y se posee derrotando al saber que se

recibe y se comparte. La herida en el cuerpo y la cuestión epistemológica son, resulta, la misma cuestión vista dos veces. Por eso hay que ir ahora a la raíz: a qué clase de saber está siendo derrotada, y por qué su derrota nos deja más pobres de lo que ninguna cifra registra.

IV DATO, CONOCIMIENTO, SABIDURÍA

Vengo ahora a lo que sí exige pensamiento nuevo, y que la máquina, sin proponérselo, deja ver con una nitidez que antes no teníamos. Hay que distinguir planos que solíamos confundir. Un dato es una diferencia registrada; la información, un dato que reduce incertidumbre. En estos dos planos la inteligencia artificial no compite con nosotros: nos excede sin esfuerzo, y hace bien en excedernos, porque la encíclica tiene razón en que la técnica «puede curar, conectar, educar» (§9). Que quede claro: nada de esto es una condena de la máquina. El problema no está en lo que la máquina hace bien, sino en lo que su facilidad nos tienta a olvidar.

Conviene una precisión que a algún oído le sonará escolástica y es decisiva. Solemos decir que la máquina «sabe» o que «conoce». Aristóteles no lo aceptaría, y con razón. La *epistēmē* —el conocimiento de por qué las cosas son como son— y la *technē* —el saber hacer— no eran para él resultados acertados, sino disposiciones de alguien que sostiene sus razones (*Ética a Nicómaco* VI). En la máquina no hay ese alguien. Hay un artefacto que da con lo que daría quien sabe, sin saberlo, llegando a los efectos por fuera. La distinción no es pedante: si ni siquiera el conocimiento está propiamente *en* la máquina, sino solo emulado por ella, entonces la pregunta por la sabiduría —que es un saber más hondo y callado— queda intacta, esperándonos donde siempre estuvo.

Porque la sabiduría es de otro orden, y aquí está el nervio de todo. La encíclica no la define como más información, sino negativamente, y su acierto es esa vía negativa: llama «particularmente insidiosa» la ideología según la cual cada persona «deba ganarse o justificar su propio valor» (§51), y distingue la dignidad medida por rendimiento de la que pertenece a alguien «simplemente por el hecho de existir» (§52). La sabiduría se comporta como esa dignidad: no se gana, se recibe. Y un mundo que solo sabe medir rendimientos es, por definición, un mundo que ha perdido el órgano para percibirla.

Aquí un interlocutor honesto me detendría con una objeción que no puedo esquivar. «Distingues tres saberes —dato, conocimiento, sabiduría— y colocas la sabiduría fuera del alcance de la máquina. Pero ¿no será esa distinción una maniobra defensiva, un modo de reservar un último reducto humano precisamente porque la máquina nos ha desalojado de todos los demás? Cada vez que la técnica conquista un territorio que creíamos exclusivo, redefinimos lo humano como lo que

aún no conquistó. Primero el cálculo, luego el ajedrez, luego el lenguaje; ahora, cuando también el lenguaje cae, refugiamos la dignidad en una «sabiduría» convenientemente indefinible.» La objeción es seria, y quien la formula tiene razón en sospechar de las fronteras que se retiran siempre justo hasta donde la máquina no llega. Sería demasiado cómodo.

Respondo, pero concediendo primero lo que hay que conceder. Es verdad que hemos redefinido lo humano a la defensiva una y otra vez, y que gran parte del discurso sobre «lo que la máquina nunca podrá» es puro miedo disfrazado de metafísica. Pero la distinción entre acumular información y ser sabio no la invento yo ahora para tapar una retirada: es anterior a la máquina en más de dos mil años, está en Aristóteles y en los libros sapienciales, y describía ya una experiencia que nada tenía que ver con ninguna competencia técnica —la del anciano que sabe poco y entiende mucho, la del erudito que sabe todo y no entiende nada—. No es una frontera que retrocede ante la máquina; es una distinción que la máquina, al empujar hasta el extremo el saber que se acumula, vuelve visible con una crudeza nueva. No refugio la sabiduría porque la técnica me acorrale. Al contrario: la técnica me obliga a nombrar con precisión algo que la abundancia de información me había dejado confundir. El reducto no es un escondite; es un descubrimiento forzado por el adversario.

V LA PRUDENCIA, Y UNA APUESTA QUE NO SE ESCONDE

Llego al punto más difícil, y no lo rodearé. Aristóteles llamó *phrónēsis* a la sabiduría práctica, la que juzga el caso que ninguna regla anticipa. No es un don del cielo: se adquiere con los años, conviviendo con quienes la tienen, como se aprende a leer un rostro. Y parece, a primera vista, lo más cerrado a la máquina, por estar *situada*: pide un cuerpo en el mundo, con algo en juego. Sería fácil detenerse aquí y cantar victoria. No puede hacerse.

Porque la objeción es fuerte y hay que dejarla entrar entera. Un sistema que haya digerido millones de decisiones podría destilar algo que, a la hora de obrar, se comporte igual que la prudencia: el diagnóstico certero, la crisis bien gestionada. Y si los frutos llegan a ser indistinguibles, entonces la diferencia entre la prudencia vivida y su emulación deja de verse en las obras. Conviene decirlo con toda crudeza: afirmar, pese a todo, que sigue importando *quién* juzga y no solo si acierta es hacer una afirmación que ninguna evidencia futura podría confirmar ni desmentir. Es, en sentido estricto, una *apuesta*. Y vale más reconocerla como tal que disfrazarla de conclusión demostrada.

Reconocer que es una apuesta no la vuelve arbitraria; la pone en su sitio. Apuesto a que la vulnerabilidad del que juzga no es un defecto de su juicio sino una condición de que sea juicio y no cálculo afortunado. Y admito de inmediato lo que

se me puede replicar: un juez cansado, mortal, temeroso, ¿no juzga a veces *peor*? Cierto. La fragilidad no garantiza el acierto; a menudo lo estorba. Pero la apuesta es más fina: un juicio del que *nadie responde con su vida* —que nada arriesga, que no puede perder, que no muere— no es propiamente un juicio moral, aunque acierte, sino un pronóstico. La diferencia no está en la calidad del resultado, sino en si hay alguien que se juegue en él. Es una tesis metafísica, no empírica, y como tal se sostiene, a cara descubierta. Quien no la comparta está en su derecho; pero apuesta lo contrario, y sin más pruebas.

VI LA JUNTURA, LA AUTORIDAD Y LA DOBLE VARA

La imagen que gobierna toda esta reflexión la tomo de la propia encíclica, que al hablar de la reconstrucción de Jerusalén bajo Nehemías subraya que cada familia recibe «un tramo de muralla para reconstruir» y que la ciudad renace por «la responsabilidad compartida de todo el pueblo» (§8, §13). Me demoro en un detalle que ella no subraya y que lo decide todo. Sería fácil y falso oponer una Jerusalén sin plano a una Babel con él, como si planear fuera ya soberbia; también la ciudad de muchas manos necesita proyecto. La diferencia está en el modo de tenerlo. Babel confía en un plano *totalizante*, alojado entero en un solo centro, que pretende medirlo todo «incluso el misterio de la persona, en datos y rendimientos» (§10). Jerusalén tiene proyecto pero no propietario: existe en la juntura de los tramos, y esa juntura no está guardada en cabeza de nadie. El tecnofeudalismo es Babel; su torre es la nube; su pecado, creer que el saber se posee hasta lo total.

Pero si nadie posee el plano, surge de inmediato la pregunta que la teología prefiere no oír: entonces, ¿con qué derecho el magisterio enseña? No basta responder que su autoridad es la del testigo y no la del experto, porque enseguida hay que distinguir al testigo fiel del falso, y el mártir y el fanático comparten la gramática de la entrega. Y hay que señalar una trampa, la más fácil de todas: usar la humildad epistémica como ariete contra Babel y, al llegar a la propia casa, cambiarla en silencio por una firmeza que a los otros se les negó. Si «nadie posee el plano» desarma al poder digital, no puede rearmar al magisterio tres páginas después. La misma vara mide a los dos, o no mide nada.

Lo que la vara honesta permite decir es más sobrio, y también más firme de lo que parece. Que no haya prueba exterior y terminante no significa que no haya razones. Una posición puede ser falible y estar, aun así, mejor fundada que otra: por coherencia, por fidelidad a los textos, por fecundidad, por su capacidad de dar cuenta hasta de sus propios fracasos. No hay mirada desde el cielo, pero desde dentro de la ciudad se distingue el muro que sostiene del que se agrieta. La autoridad, entonces, no contempla el plano desde arriba: carga con la muralla sin poseerlo y ofrece razones que persuaden sin forzar. Razones discutibles,

autoridad contestable, magisterio que enseña sabiendo que podría errar. Se ejerce de rodillas, y de rodillas sigue razonando. Esto vale, exactamente igual, para quien firma estas líneas.

Alasdair MacIntyre ayuda a no caer en el relativismo que se suele temer aquí. Es verdad que sostuvo que no hay racionalidad fuera de una tradición (*Whose Justice? Which Rationality?*). Pero añadió lo que suele olvidarse: que las tradiciones se confrontan racionalmente en sus crisis, y que una se muestra superior cuando explica, en sus términos, no solo sus problemas sino los de la rival. De que no haya terreno neutral no se sigue que todo dé igual. Desde dentro de la ciudad se ve cuándo un muro ajeno resiste mejor el temblor. La falta de plano celeste no condena a cada uno a su propio eco.

No conviene, sin embargo, exagerar el consuelo que MacIntyre ofrece. La comparación entre tradiciones que él describe funciona limpiamente en el papel y rara vez en la historia. Las tradiciones no suelen reconocer su propia crisis cuando la atraviesan; se aferran, racionalizan, expulsan al que la señala. La Iglesia misma tardó siglos en admitir errores que hoy le parecen evidentes, y no los admitió porque una tradición rival se los demostrara con elegancia, sino a menudo porque perdió el poder de seguir negándolos. El criterio de MacIntyre es válido y casi inaplicable en tiempo real: sirve al historiador que mira hacia atrás, no al creyente que tiene que decidir hoy, en medio de la niebla, cuál muro sostiene. Queda entonces una versión más modesta y honesta: nadie puede probar desde fuera que su tradición es superior, ni siquiera está seguro de reconocer su propia crisis mientras la vive. Lo que puede es habitarla con las razones que tiene, mantenerla abierta a la corrección, y desconfiar por principio de la comodidad con que ella se absuelve a sí misma. Es poco. Pero pretender más sería la soberbia de Babel con sotana.

VII LA TORRE DE QUIEN HABLA

He dejado para el final el gesto que da o quita seriedad a todo lo anterior: volver el filo contra quien lo empuña. Cité a Han para diagnosticar el «régimen de la información» que sustituye la deliberación por el estímulo y la verdad común por la burbuja rentable (*Infocracy*). Sería cobarde no aplicármelo. La Iglesia no es solo custodia de la sabiduría; es también, de cuerpo entero, un actor de ese régimen: archivos que reservan, procedimientos que sentencian, congregaciones que censuran, toda una maquinaria que administra verdad como cualquier poder. La «racionalidad digital» que Han denuncia tiene su antepasado en toda burocracia sagrada. No hay atalaya limpia, ni para la institución ni para mí, desde la cual señalar a Babel sin riesgo de estar poniendo en ella un ladrillo.

La verdad no es un territorio que hay que defender, sino un bien que hay que compartir. [...] La Iglesia no quiere levantar la bandera de la posesión de la verdad.

— Magnífica Humanitas §25

La tentación de Babel —confundir al custodio con el dueño— no es solo tecnológica; acecha a toda institución que enseña, incluida la que escribe la encíclica, e incluido quien la comenta esta noche. Reconocerlo no debilita el argumento: lo termina de desnudar. Y obliga a una última cautela. Hay quien remataría diciendo que esta capacidad de volverse contra uno mismo es lo único que ninguna máquina podrá tener. No es cierto: una máquina sabe producir la letra de la autocrítica, revisarse, señalarse fallos. Lo que no está claro es si puede cargar con lo que la autocrítica cuesta: exponerse, tener algo que perder al reconocerse en falta. Y esa diferencia es, de nuevo, la misma apuesta metafísica de antes, no una prueba. Se sostiene sabiendo que se sostiene.

VIII LA NOCHE, EL POBRE Y LA TIERRA

Queda reunir los hilos. La fe custodia un saber que no se posee: que se recibe, se reparte, se sostiene con razones que orientan sin obligar. Simone Weil vio la pedagogía que le corresponde: si la sabiduría no se transmite como un contenido, enseñarla es disponer, educar la *atención*, que ella tenía por «sustancia de la oración» (*Waiting for God*). Y la atención es, exactamente, lo que la economía digital tritura y subasta. He aquí el nudo que ata la epistemología con la denuncia: el mismo poder que cobra renta por el saber de todos necesita, para prosperar, un alma incapaz de atender. La humildad de la fe —nadie posee el plano— no es, entonces, una tesis de seminario: es, leída como resistencia. Quien cree que la verdad no se posee no puede aceptar que unos pocos cobren peaje por ella.

Y la Tierra queda dicha en la misma frase, sin necesidad de apéndice. Si la sabiduría empieza donde el cálculo se detiene a esperar, una civilización que solo calcula —que seca ríos para enfriar servidores y arrasa territorios para arrancar los minerales de sus prodigios— es una civilización sin sabiduría, por muy alta que tenga la inteligencia de sus máquinas. El clamor del pobre y el de la Tierra son un solo clamor, y ese clamor pide, antes que nuevas máquinas, la clase de saber que sabe cuándo parar. Gutiérrez lo llamó «beber en el propio pozo»: hacer teología desde la experiencia del pueblo que camina, y no desde una doctrina importada. No hay otra teología digna del nombre.

Pero aquí acecha la objeción más grave de todas, y no puede quedar sin respuesta. Todo esto que se ha dicho sobre la humildad del saber, sobre custodiar sin poseer, sobre habitar la noche sin exigir certezas, ¿no es acaso una receta

para el *quietismo*? ¿No corre el místico el riesgo de volverse cómplice, enseñando a los pobres a esperar en la noche mientras el señor de la nube les cobra la renta a plena luz? La teología de la liberación nació, precisamente, como reproche a esa fe que consolaba sin liberar, que prometía el cielo para no tener que discutir la tierra. Y es verdad que una espiritualidad de la noche puede deslizarse con facilidad hacia el opio que denunciaba Marx. La objeción es justa y merece cara.

La respuesta está en una distinción que es el corazón mismo de la mejor tradición liberadora. La espera contemplativa de Juan de la Cruz no es lo contrario de la acción: es lo contrario del *activismo desesperado* que, por no saber esperar, termina reproduciendo la lógica del enemigo —la prisa, el cálculo, el resultado a cualquier precio, la persona convertida en medio—. Quien ha aprendido a atender, en el sentido de Weil, no actúa menos; actúa desde otro lugar, sin la ansiedad que hace del militante un pequeño déspota y del profeta un gestor. La contemplación no dispensa de la praxis: la purifica de la idolatría del resultado, que es la forma religiosa del tecnofeudalismo. El pobre no necesita que le enseñen a resignarse; necesita una resistencia que no se queme, que dure más que la indignación, que sepa perder una batalla sin perder el alma. Esa perseverancia sin garantías tiene un nombre, y no es quietismo: es esperanza, la virtud de los que siguen cavando el pozo aunque no vean todavía el agua. La fe que custodia el saber no poseído es, por eso, la menos quietista de todas: es la única que puede resistir sin la promesa de ganar.

No cerraré con la paz de un problema resuelto, porque no lo está y fingirlo sería la última deshonestidad. La pregunta queda encendida: ¿es posible custodiar y transmitir durante generaciones un saber que por naturaleza no se posee ni se prueba del todo, sostenido por razones que orientan sin obligar, sin saber nunca con certeza plena si lo que se guarda es la sabiduría o su espejo? La filosofía no la resuelve; la deja abierta. Lo que la fe ofrece no es cerrarla, sino un modo de habitarla, y ese modo tiene en nuestra tradición un maestro exacto.

Hubo un hombre, en una celda de Toledo, que hizo de esta intemperie no una condena sino un camino. Juan de la Cruz escribió que «para venir a lo que no sabes, / has de ir por donde no sabes» (*Subida del Monte Carmelo*, I, 13, 11), y que el alma conoce la fuente aunque no la vea, porque la sabe por fe, *aunque es de noche*. No es una prueba que disuelva la oscuridad: es una manera de andar dentro de ella. Custodiar sin poseer, enseñar sin demostrar del todo, razonar sin creer que se abarca, esperar sin ver. A eso, que no es derrota, la tradición le puso un nombre antiguo, y es el mismo con que quiero terminar, porque resume la única esperanza que no miente: la de un pueblo que reconstruye la muralla sin poseer el plano, confiando en la juntura que lo excede. Se llama fe. Y se camina, como todo lo que de veras importa, aunque es de noche. Sobre todo, porque es de noche.

OBRAS CITADAS

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Libro VI (numeración de Bekker). Trad. esp. de referencia: Gredos, Madrid, 1985.
- Crawford, Kate. *Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*. Yale University Press, 2021.
- Gutiérrez, Gustavo. *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*. CEP, Lima, 1983.
- Han, Byung-Chul. *Infocracy: Digitization and the Crisis of Democracy*. Trad. de Daniel Steuer, Polity Press, 2022.
- Juan de la Cruz, San. *Subida del Monte Carmelo* y «Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe». En *Obras completas*, ed. de Eulogio Pacho, Monte Carmelo, Burgos, 6.^a ed., 1998: «Subida» I, 13, 11.
- León XIV. *Carta encíclica Magnifica Humanitas*. 2026. Citada por número de párrafo (§), a partir de los pasajes facilitados por los organizadores; véase la nota sobre las fuentes.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*. University of Notre Dame Press, 1988.
- Platón. *Fedro*. 274c-275b (la crítica de la escritura como debilitamiento de la memoria).
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. II-II, q. 45 (la sabiduría como don).
- Varoufakis, Yanis. *Technofeudalism: What Killed Capitalism*. Melville House, 2023.
- Weil, Simone. *Waiting for God*. Trad. de Emma Craufurd, G. P. Putnam's Sons, 1951.
- Zuboff, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism*. PublicAffairs, 2019.