La torre del Virrey
Revista de estudios culturales
39 (2026/1)

SOBRE *MAGNIFICA HUMANITAS*

SOBERANÍA, ALGORITMO Y LA PARADOJA DE LA GUBERNAMENTALIDAD TEOLÓGICA

JOSÉ PABLO PÉREZ RABASA

El primer error y la primera tentación al abordar la encíclica *Magnifica Humanitas* resulta de entender el texto como un documento sobre la tecnología, su impacto y sus límites. El hecho de que haya estado presente en su lectura el cofundador de Anthropic (Claude) no empalidece este argumento, sino que lo refuerza. Es, sin lugar a dudas y sobre todas las cosas, un documento sobre el problema de la soberanía. Su intervención en el debate contemporáneo en torno a la inteligencia artificial y la automatización algorítmica cobra pleno sentido solo cuando se la sitúa en el interior de una larga meditación teológico-política que atraviesa el pensamiento de occidente desde Platón, Pablo de Tarso o Agustín (solo por citar autores claves): la pregunta por la legitimidad y los límites del poder secular sobre la vida humana. La encíclica intenta trazar, de acuerdo con esa tradición, una línea de resistencia frente al paradigma tecnocrático. Sin embargo, una lectura atenta de su andamiaje conceptual revela una tensión altamente problemática que el propio texto no puede resolver por completo: al reinscribir en parte la defensa de lo humano dentro de formas clásicas de mediación jurídica, institucional y estatal, la encíclica desplaza la distancia crítica que el agustinismo mantuvo históricamente respecto al poder secular y termina ratificando, bajo una nueva forma, la lógica biopolítica que pretendía impugnar.

I. EL DUALISMO AGUSTINIANO Y SU FUNCIÓN POLÍTICA: LA CIUDAD DE DIOS COMO LÍMITE AL SOBERANO. El andamiaje conceptual sobre el que se sostiene *Magnifica Humanitas* es explícitamente agustiniano. La encíclica retoma la dicotomía de las dos ciudades, la *civitas terrena* y la *civitas Dei*, para pensar el lugar de lo humano en un mundo de automatización creciente. Pero esta recuperación lleva consigo una historia que el texto parece olvidar al menos en parte: la función política original de ese dualismo no era la de fundar una alianza entre la Iglesia y el Estado, sino la de negarle al poder secular toda pretensión de soberanía absoluta.

CC BY NC

El esquema tiene raíces platónicas que Agustín radicaliza a través de la mediación paulina. En la analogía de la línea dividida del libro VI de la *República*, Platón establece una subordinación ontológica de lo visible a lo inteligible que implica, correlativamente, una subordinación de la *polis* concreta a un orden de justicia trascendente: el gobierno legítimo no es de quien tiene el poder, sino de quien conoce el Bien. Platón introduce la figura de "la ciudad en el logos". Pablo radicaliza esta distancia al afirmar que la ciudadanía cristiana tiene su sede en otro reino, *hēmōn gar to politeuma en ouranois huparchei* (Filipenses 3,20), deslegitimando así cualquier identificación sin residuo entre poder político e instancia de verdad. Agustín recoge esta herencia y la formaliza en términos histórico-políticos: la *civitas terrena* no es el mal, pero es provisional, finita y éticamente dependiente de un orden que no controla. La ciudad terrena puede gobernar los cuerpos, no disponer de las almas; puede organizar o pretender organizar la paz, no producir la salvación. Este dualismo fue, históricamente, el argumento teológico con el que el catolicismo resistió las pretensiones del Imperio: la Iglesia, sin necesidad de negar al César, le recuerda que su soberanía tiene un límite metafísico exterior a él mismo.

Esa función crítica del dualismo agustiniano es precisamente lo que Antonio Lastra ha puesto de relieve al analizar la escritura de la ciudad como problema político-filosófico. Lastra muestra que la tensión constitutiva del pensamiento teológico-político no es entre Iglesia e Imperio, sino entre cualquier institución que pretende dar forma permanente al espacio humano y la imposibilidad estructural de cerrarlo: la ciudad siempre se escribe sobre un exceso que no puede domesticar. Lo que el agustinismo supo nombrar como *civitas Dei* es, en este sentido, el nombre de ese exceso: la instancia que impide que cualquier ordenamiento político se tome a sí mismo por definitivo y se nombre en los términos de Hobbes: soberano absoluto.

II. La Ilustración radical y el nacimiento de la inmanencia absoluta: cuando el Estado pierde su exterior. El quiebre de ese dualismo es un proceso histórico con una lógica propia que Jonathan Israel ha cartografiado con bastante lucidez (debo esta biblioteca a Lastra). La distinción que Israel traza entre la Ilustración moderada y la Ilustración radical es, en este contexto, filosóficamente decisiva. La Ilustración moderada no disuelve el teísmo: mantiene a Dios como fundamento del orden moral y el derecho natural, lo que permite conservar una instancia de legitimidad exterior al Estado. La Ilustración radical —la de Spinoza, Holbach o el Diderot tardío— da el paso que la moderada no da: identifica naturaleza y Dios, disuelve la trascendencia en inmanencia y convierte a la sociedad en un objeto autosuficiente de conocimiento y administración. Ya no hay exterior alguno como tampoco ciudad de Dios. Solo hay un mundo, con sus cuerpos, sus fuerzas y sus intereses.

Este giro tiene una consecuencia política directa: el Estado moderno nace en ese espacio de inmanencia absoluta como el único agente capaz de organizar la vida social sin apelar a ninguna instancia que lo trascienda. No responde ante Dios, responde ante sí mismo, ante su propia necesidad de autopreservación y

ante la eficacia de sus dispositivos de gestión. El Leviatán hobbesiano era todavía un constructo mortal, una persona artificial; el Estado de la inmanencia radical es algo más: es el horizonte dentro del cual toda vida se desarrolla, se regula y adquiere sentido político. Es en este contexto donde *Magnifica Humanitas* interviene y donde su paradoja se vuelve visible y problemática.

III. Del soberano al algoritmo: la decisión sin sujeto y el colapso de la excepción schmittiana. En el § 103, la encíclica formula quizá su diagnóstico político más importante cuando advierte que confiar a un algoritmo la selección de "quién es digno y quién no" implica una disolución de la responsabilidad política bajo apariencia de neutralidad técnica. La observación resulta reveladora no solo por lo que dice, sino por lo que supone: que la delimitación de lo digno y de lo indigno, de aquello que merece inclusión y aquello que puede ser descartado, constituye una prerrogativa eminentemente política. Lo que preocupa a la encíclica no es únicamente la automatización de un procedimiento, sino la transferencia de una decisión que afecta indirectamente los límites mismos de lo humano a sistemas automáticos de cálculo que no pueden responder por sus actos. La consecuencia filosófica de este desplazamiento es decisiva: la autoridad para determinar los límites de lo humano comienza a desplazarse desde sujetos políticos identificables hacia infraestructuras técnicas cuya autoridad aparece revestida de neutralidad objetiva. Esta presuposición es, exactamente, lo que la tradición del estado de excepción permite pensar con mayor rigor.

Carl Schmitt sostiene la tan gastada argumentación sobre la estructura de la soberanía moderna: soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Esta decisión implica la suspensión de la norma: es el acto por el cual un sujeto político asume la responsabilidad de determinar cuándo el orden normal ya no es suficiente para preservar la comunidad. La decisión soberana es, en este sentido, irreductiblemente personal: supone un quién que decide, que puede ser interpelado, responsabilizado, incluso juzgado. Lo que la automatización algorítmica disuelve no es solo la eficiencia o la neutralidad del proceso decisorio: disuelve la estructura misma de la soberanía schmittiana. Cuando el algoritmo decide quién recibe crédito, quién es detenido en una frontera o qué objetivo militar es abatido, no hay soberano que suspenda la norma, hay una racionalidad normativa que se ejecuta a sí misma de manera continua y distribuida. El estado de excepción se vuelve permanente precisamente porque deja de presentarse como excepción: es la administración algorítmica de la vida ejecutándose sin pausa, sin rostro y sin culpa.

Aquí reside la intuición más lúcida de la encíclica, aunque no llegue a formularla de este modo: lo que el algoritmo destruye no es simplemente la humanidad del decisor, sino la posibilidad misma de la decisión como acto político en el sentido clásico del pensamiento moderno. La algoritmización del estado de excepción produce una forma de poder que ya no puede ser desafiada en los términos en que el pensamiento político moderno aprendió a desafiar el poder: porque no hay soberano al que interpelar, no hay voluntad que persuadir, no hay sujeto que pueda responder.

IV. De la nuda vida a la nuda data: el paso agambeniano y su radicalización técnica. El diagnóstico schmittiano sobre la soberanía tiene un correlato biopolítico que Giorgio Agamben desarrolló a partir de Foucault. Si para Foucault la biopolítica moderna consiste en la incorporación de la vida biológica como objeto de la gestión política, el *bíos* que se convierte en *zoé* administrada, para Agamben ese proceso tiene una estructura soberana: la nuda vida es la vida que ha sido separada de su forma política y expuesta, por esa razón misma, a la decisión del soberano. El campo, no la ciudad ni el contrato, es, para Agamben, el paradigma de la biopolítica moderna: el espacio donde la vida se mantiene viva pero despojada de toda protección jurídica, reducida a su pura facticidad biológica.

La gobernanza algorítmica produce una mutación en esta estructura que conviene describir con cierta pausa, porque no es simplemente su intensificación: es su transformación ontológica. La nuda vida agambeniana conserva todavía la corporalidad del viviente, es un cuerpo expuesto, sufriente, mortal. La gobernanza algorítmica da un paso más en la abstracción: antes de decidir sobre la vida, la convierte en nuda data. El individuo no es reducido a su cuerpo, sino a sus variables predictivas: sus patrones de consumo, sus desplazamientos, sus interacciones digitales, sus marcadores biométricos y, sobre todo, sus deseos. Lo que el algoritmo gestiona no es ya la vida como *zoé*, como hecho biológico, sino como función estadística. El sujeto político se vuelve invisible antes de ser excluido: primero es traducido a datos, luego clasificado, luego tratado según su clasificación. La violencia de esta operación es precisamente su carácter prepolítico: el algoritmo, en lugar de hacer una excepción con el individuo, simplemente lo procesa.

Esta distinción importa para evaluar la propuesta de la encíclica. Si el problema fuera solo la nuda vida, la exposición del cuerpo al poder soberano, el llamado a fortalecer al Estado como garante de la dignidad podría tener alguna coherencia. Pero si el problema es la nuda data, la disolución del sujeto en sus variables antes de que el poder soberano tenga siquiera sobre qué decidir, entonces apelar al Estado es apelar a formas de soberanía y mediación política cuyo objeto histórico comienza precisamente a desintegrarse.

V. El dispositivo inmunitario y la paradoja de la encíclica: biopolítica clásica contra gubernamentalidad algorítmica. Roberto Esposito ha propuesto pensar la modernidad política en torno a la lógica de la inmunización: toda comunidad se protege de la amenaza exterior mediante la incorporación de una dosis del elemento que la amenaza. El dispositivo inmunitario, en lugar de neutralizar el peligro, lo administra; su voluntad, más que de expulsar lo ajeno, es la de domesticarlo. La vacuna es el paradigma: se inyecta una versión debilitada del agente patógeno para que el organismo desarrolle defensas. Pero el riesgo del dispositivo inmunitario es siempre la sobredosis: el remedio que, en exceso, produce la enfermedad que pretendía prevenir.

La lógica de *Magnifica Humanitas* puede leerse según esta categoría. Ante la amenaza de la algoritmización de la vida, la gubernamentalidad de una

máquina de cálculo que gestiona la vida sin sujeto ni rostro, la encíclica reinscribe parcialmente su resistencia dentro de formas clásicas de mediación jurídica, institucional y estatal. La Iglesia no está proponiendo superar la biopolítica: está eligiendo la biopolítica clásica, con su gramática humanista, su responsabilidad subjetiva, su dimensión relacional, como mal menor frente a la gubernamentalidad algorítmica contemporánea. Es un gesto comprensible. Pero tiene un coste conceptual que el texto no reconoce plenamente: desplaza parcialmente la posición exterior desde la cual la tradición de las dos ciudades podía ejercer su función crítica.

La paradoja es, en última instancia, que, para resistir un poder global, descentralizado y privado, el capital transnacional o las corporaciones que monopolizan las infraestructuras algorítmicas, la encíclica se ve obligada a reinscribir su resistencia dentro de formas clásicas de gubernamentalidad política cuya eficacia histórica dependía precisamente de un tipo de soberanía que el régimen algorítmico contemporáneo comienza a desbordar. Al hacerlo, tensiona el único argumento fuerte que la tradición teológico-política poseía para recordarle al Estado que su soberanía es provisional: el argumento de que hay una Ciudad de Dios que la Ciudad del Hombre no puede absorber.

VI. Lo que la encíclica no puede decir. *Magnifica Humanitas* diagnostica con lucidez un problema real: la automatización algorítmica excede el mero cambio técnico, implica una mutación en las estructuras del poder que afecta a la soberanía, a la responsabilidad y a la posibilidad misma de la política como deliberación sobre lo justo. Pero la encíclica no puede decir completamente lo que su propio diagnóstico implicaría: que las categorías clásicas de soberanía y representación política sobre las que descansó gran parte de la modernidad occidental entran ellas mismas en crisis bajo condiciones de gubernamentalidad algorítmica.

La racionalidad algorítmica no elimina simplemente la lógica biopolítica moderna: transforma radicalmente su modo operativo. La soberanía decisional clásica, centrada en la excepción y en la figura reconocible del soberano, cede progresivamente lugar a formas distribuidas, infraestructurales y predictivas de administración de la vida. El problema entonces es "qué significa decidir cuando el sujeto político ha sido previamente traducido a información procesable".

Decir esto implicaría consecuencias que el pensamiento institucional católico no puede aceptar fácilmente: que el problema ya ha dejado de ser el algoritmo que reemplaza al soberano para ser ahora la mutación misma de la soberanía moderna en condiciones técnicas de procesamiento total de la vida social. La encíclica llega al borde de esta conclusión y se detiene. Su mérito es haber llegado hasta allí. Su límite es no haber podido cruzar.