

Escenarios de extinción. Sobre la supervivencia del esquema paradigmático de existencia

Extinction scenarios. On the survival of the existence paradigmatic scheme

ALONZO LOZA BALTAZAR*

FESA-UNAM/Universidad Iberoamericana
México

*alonso.loza@hotmail.com



<https://orcid.org/0000-0002-2173-1174>

Artículo de investigación

Recepción: 20 de Abril de 2020

Aprobación: 01 de Junio de 2020

Cómo citar este artículo:

Loza, A. (2020). Escenarios de extinción. Sobre la sobrevivencia del esquema paradigmático de existencia. *Designio. Investigación en diseño gráfico y estudios de la imagen*, 2(2), pp. 59-86. Recuperado a partir de: <http://cipres.sanmateo.edu.co/index.php/designio>

Reconocimiento-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND)

Resumen:

Dos (2) escenarios filosóficos de la extinción son analizados para abonar a la comprensión de la relación entre imagen y muerte. Por un lado, la consideración platónica de las civilizaciones extintas para pensar el paradigma civilizatorio ideal. Por el otro, la crítica del principio antrópico detrás del posthumanismo y la potencialidad de una tecnopolítica de la caducidad inminente por venir en Ludueña Romandini; así como la crítica al ecologismo de Claire Colebrook y su propuesta de una ética de la extinción. Se concluye con la indicación del ejemplo de supervivencia de un esquema de la extinción, el quincunce del *Nahui Ollin*, famoso motivo iconográfico nahua.

Palabras clave: imagen; muerte; Platón; Ludueña; Colebrook.

Abstract:

Two (2) philosophical extinction scenarios are analyzed to contribute to the relationship understanding between image and death. First, the Platonic consideration of extinct civilizations to think about the ideal civilizing paradigm. Second, the critique of the anthropic principle behind posthumanism and the potential of a tecnopolitics of the imminent expiration to come in Ludueña Romandini; as well as the ecologism criticism by Claire Colebrook and her proposal of an extinction ethics. It concludes with the indication of an extinction scheme surviving example: the *Nahui Ollin* quincunx, a famous Nahua iconographic motif.

Keywords: image; death; Plato; Ludueña; Colebrook.

Tanto la presencia como la ausencia del muerto, por muy estrechos y contradictorios que puedan ser sus vínculos, son simbolizadas por medio de imágenes, ya sea porque se pretende una larga duración de la memoria colectiva, o bien para el breve ritual de una despedida exorcística. En este sentido, las imágenes son portadoras o contenedoras, aun si lo que denotan es una simple presentación de los muertos: una *presentación* que se ha materializado simétricamente en una *representación*.

Belting, 2007, p. 183

Ustedes no verán más a su querida madre con sus queridos ojos, pues están a punto de cambiar a otra forma de vida (ές άλλο σχήμ' ἀποστάντες βίου)

Eurípides, 431 a. C., 1039

Introducción

El tipo de relación con los cadáveres es fundamental en la configuración de las sociedades tardomodernas occidentales. Por un lado, la cultura de la modernidad tardía occidental está impregnada con el olor a muerto de Dios, de la historia y del hombre mismo. La estetización industrial omnipresente en la existencia tardo-moderna es el modo de confección de la piel social; propio del nihilismo como política mundial, como diría Taubes (2004) recordando a Walter Benjamin.

Por otro lado, está la tecnificación e industrialización de la muerte, consecuencia necesaria de la industrialización y masificación de la guerra y la producción. La apariencia aséptica de un incinerador moderno (¿postpandémico?), no obstante, no puede dejarnos olvidar que sobre la base de esa industrialización hay también una serie de prácticas estético-mítico-tecno-sociales abigarradas en su banalidad. Por ejemplo, la posibilidad de la muerte (en el mercado) de producir técnicamente un diamante para una joya con las cenizas de “nuestro” muerto. Cada sociedad tendrá sus formas de vestir la piel de sus muertos.¹

La persistencia de la presencia de los muertos en “nuestro” *sensorium* y en “nuestro” imaginario (la *traditio*, con todas sus ambigüedades y sus diversos caminos—públicos y subterráneos). Esto es, en la forma en que esquemizamos nues-

¹ La Figura 1 muestra un anillo realizado con cenizas del famoso arquitecto Luis Barragán, resultado de un complejo, multifacético y progresivo proyecto de Jill Magid en el que cruza arte y crítica de las instituciones, del patrimonio y de la memoria. Un ejemplo maravilloso en el que se entrecruzan los tópicos que aquí señalamos. Sobre el trabajo de Jill Magid consultar <http://www.jillmagid.com>

tra existencia, desde la forma en que percibimos, vestimos, hablamos o caminamos y hasta cómo nos gobernamos, no es privativa de las sociedades modernas.

La presencia de los muertos, entonces, tiene lugar en nuestras joyas, en nuestras ropas, en las formas alfabéticas; al percibir las, los ojos del lector hacen sentido, tanto como en cualquiera otra expresión lingüística perceptible sensorialmente. Quizá por ello, a pesar de que el animal humano muera desde siempre, la forma en que se muere y, por lo tanto, la forma en que se sobrevive se vive y se percibe sobre la base de la supervivencia de los ancestros, cambia. La muerte se imagina diferente y con su presencia/ausencia (fuerza pura de afectividad sensible) da lugar al devenir de las formas en la historia.

Figura 1. *The Proposal* [La propuesta]



Fuente: Diamante azul sin cortar de 2.02 quilates con la inscripción con microláser "I am wholeheartedly yours" [Soy sinceramente tuyo]. 2016.

Si esto es así, lo no-vivo se vuelve fundamental para la actividad poética imaginativa que es la vida, al menos en los hombres. Entonces, la relación entre imagen y muerte puede dar una pista para comprender la historicidad humana. Se debe comprender aquí por imagen algo mucho más amplio que una representación visual, incluso más amplio que una representación sensorial. No se trata, por supuesto, del eidos espiritual/incor-

poral/intelectual, paradigma de la presencia. Por el contrario, se trata de comprender la dimensión entera del entrecruzamiento entre presencia y ausencia con imagen, dentro de la cual se encuentra, como una función más, el carácter representacional de la imagen.

La presencia de la imagen en la dimensión representacional se comprende de manera deficitaria; la imagen sólo representa (o está) en lugar de otra cosa: aquella en lugar de la cual estaría la imagen, ya sea la idea paradigmática incorporal y no sensible (¿el concepto?), o el muerto. No obstante, la relación con las imágenes de los muertos no es sólo representacional, sino que implica la presencia misma de la ausencia. Por ello han existido tan diversas formas de representar a los muertos, pero siempre con el efecto más importante de una presencia y una ausencia.

No es en la fidelidad de la representación de la forma, el color, la textura, el tamaño, la figura o el volumen que yace el potencial de presencia de la imagen de los muertos. La sobrevida de los muertos en las imágenes se da como configuración de la vida sensible de los vivos. Como se mencionó, no es la integridad de la forma como se verifica dicha supervivencia, sino en el fragmento, en la ruina que condiciona el potencial imaginario y sensitivo de los vivos desde su aformalidad constitutiva.

Aquí analizaremos dos (2) escenarios de extinción con el objeto de abonar en la comprensión de la relación entre imagen y muerte. Por un lado, la consideración platónica de las civilizaciones extintas para pensar el paradigma civilizatorio ideal. Por el otro, la crítica del principio antrópico detrás del posthumanismo y la potencialidad de una zoopolítica de la caducidad inminente por venir en Ludueña Romandini. Asimismo, la crítica al ecologismo y el ambientalismo de Claire Colebrook y su propuesta de ética de la extinción

Ruinas y despojos de tumbas, muertes anunciadas y joyas ancestrales reencontradas; lo que interesa analizar con la confrontación no son tanto los esquemas alternativos de comprensión de la existencia (que acaso se podría fabular), sino el transitar entre esquemas (o el esquema móvil de supervivencia) y su puesta en cuestión. Es posible bosquejar lo anterior a partir de los fragmentos de Platón, Ludueña y Colebrook. Entonces, más que la opción por uno u otro, el uso que haré de dicha confrontación es montar el escenario para plantear la pregunta por el significado de la supervivencia como ornamento de un motivo iconográfico central del pensamiento prehispánico en el arte; producido por las manos de los artistas mesoamericanos posthispánicos que bajo órdenes de los mendicantes (fundamentalmente franciscanos, pero también agustinos y dominicos) tapizaron de murales y tallaron las fachadas del nuevo orden estético y civilizatorio católico español de los conventos del siglo XVI en la Nueva España.

La filosofía sale a paseo para pensar la colonización: sobre el esquema uso/poder

En Platón hay un tópico presente en el *Timeo* y en *Las Leyes*, pero que especialmente tiene en el *Critias* el mayor impacto; es la matriz misma del diálogo inacabado sobre la famosa Atlántida.² Se trata del tópico de la extinción. El *Critias*, o lo que nos dejó Platón y la historia, al continuar con un tema mencionado y pospuesto en el *Timeo* (el cual junto con el mismo *Critias* sigue la discusión de *t*) presenta las características geográficas y sociopolíticas de dos (2) civilizaciones míticas que entraron en guerra y se extinguieron. De ellas sabemos justamente por un tercero que funge como testigo, que en el *Fedro* se trata con la misma ambigüedad que el fármaco de la escritura del que es portador: Egipto. De las dos (2) civilizaciones extintas, la famosa Atlántida sólo se conoce como figura literaria; en cambio, la Atenas primordial de Platón habría de sobrevivir sólo como un recuerdo de los egipcios (transmitido a Solón). Así, este famoso fragmento se lee en el *Timeo*:

‘¡Ay!, Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños!, ¡no existe el griego viejo!’ Al escuchar esto, Solón le preguntó: ‘¿Por qué lo dices?’ ‘Todos’, replicó aquél, ‘tenéis almas de jóvenes, sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecéis de conocimientos encanecidos por el tiempo. Esto se debe a que tuvieron y tendrán lugar muchas destrucciones de hombres, las más grandes por fuego y agua, pero también otras menores provocadas por otras innumerables causas. (Platón, 1992b, 22b-c)

El discurso del sacerdote egipcio continúa y se constituye como un ejemplo paradigmático de desmitificación. La leyenda de Faetón, que explica el color de la piel de los etíopes y la desertificación del norte de África es reducida a sus elementos más básicos para explicar los intervalos de surgimiento y decaimiento de las civilizaciones. Sais, tierra de Neith (Atenea, según los griegos), junto con todo Egipto, se salva por el Nilo de todas las sequías, especialmente, Sais se salva de las inundaciones porque allí las aguas crecen de abajo a arriba lentamente; no llegan en aluvión.

² Acaso sea importante evocar también el mito egipcio sobre la escritura en el *Fedro*, el cual Derrida contribuyó a poner de nuevo en el centro de la mesa (Platón, 1986, 294e-295b). Al respecto, se cita la frase inicial de *La farmacia de Platón* para sólo evocar la afinidad de las líneas centrales de ese texto sobre la escritura con las de este artículo sobre la imagen y la muerte: “Un texto no es un texto más que si esconde a la primera mirada, al primer llegado la ley de su composición y la regla de su juego. Un texto permanece además siempre imperceptible”. (Derrida, 1997, p. 93)

La posición privilegiada de Sais hace de esta tierra y sus templos el habitáculo privilegiado de la memoria desmitificante. Mientras que en el *Timeo* los egipcios son ejemplo de vetustez y sabiduría tanto cosmológica como histórico-política, en el *Fedro* la memoria infecta de las letras muertas se vuelve el esquema paradigmático para comprender la función civilizatoria de Egipto. Bajo ese entendido, el *Timeo* presenta la relación entre tres (3) modelos civilizatorios paradigmáticos.

Los primeros son los bárbaros en su mayor esplendor arcaico arquetípico: Atlántida. Segundo, los griegos idealizados igualmente en su mayor esplendor arcaico arquetípico: Atenas (de hace once milenios y medio; nueve milenios, en el tiempo dramático del diálogo). Finalmente, los egipcios (especialmente los de Sais) como testigos privilegiados por su situación geográfica, libres de la aniquilación y de la idealización mítica arcaizante, ¿condenados al culto de la letra muerta?

Los egipcios saben que la extinción de las comunidades humanas es periódica. Su memoria casi cósmica les permite reconocer la historia del mundo tras los mitos pueriles de los griegos. No obstante, su testimonio es el del margen ante las proezas grandiosas de la Atlántida y Atenas. La narración de los detalles de cada bando se reserva para el *Critias*.

Es conocido que el *Critias* no fue terminado. Falta la confrontación entr ambas potencias arcaicas, así como el juicio y castigo de Zeus sobre la posidonia civilización de Atlántida. En el *Timeo* se hace explícito que Critias tomará (en el diálogo homónimo que en el *Timeo* se aplaza) un poco del discurso de Sócrates (*La República*) y el de Timeo. Es decir, narrará sobre la base del desarrollo del cuento de Solón traído de Egipto; la lucha entre Atlántida y los proto-griegos, a los que considerará atenienses constituidos según el esquema mítico-cosmológico del *Timeo* y la idealización política de *La República*. La diosa a la que especialmente pide su apoyo Critias es, naturalmente, *Mnemósyne*.

En este sentido, se trata de un ejercicio de memoria tópica; es evidente la dimensión tópica (y retórica) del discurso en que no se trata de una memoria verificable, aunque sea verosímil e incluso tomada por verdadera (Platón, 1992, 26e). Entonces, el objetivo no es reportar el pasado, sino reconstruir el pasado de acuerdo con una serie de lugares comunes con el objetivo de movilizar al auditorio. Los lugares comunes que yacen sobre el campo del *Timeo*, y emergen con claridad en

el *Critias*, son los esquemas civilizatorios de Atenas (griegos/aristocracia) y de Atlántida (bárbaros/monarquía). El lugar común que sólo el sitio “neutro” de Egipto permite presentar es el de la confrontación Atenas/Grecia versus los bárbaros.³

En el *Critias* es claro que lo que lleva a la decadencia de la Atlántida es la pérdida de la parte divina. La misma civilización, con sus leyes y sus grandes poderes, sin la divinidad, tiene en su corazón el germen de su extinción:

[...] con la persecución y la honra de los bienes exteriores, éstos decaen y se destruye la virtud con ellos. Sobre la base de tal razonamiento y mientras permanecía la naturaleza divina, prosperaron todos sus bienes, que describimos antes. Mas cuando se agotó en ellos la parte divina porque se había mezclado muchas veces con muchos mortales y predominó el carácter humano, ya no pudieron soportar las circunstancias que los rodeaban y se pervirtieron; y al que los podía observar les parecían desvergonzados, ya que habían destruido lo más bello de entre lo más valioso, y los que no pudieron observar la vida verdadera respecto de la felicidad, creían entonces que eran los más perfectos y felices, porque estaban llenos de injusta soberbia y de poder. El dios de dioses Zeus, que reina por medio de leyes, puesto que puede ver tales cosas, se dio cuenta de que una estirpe buena estaba dispuesta de manera indigna y decidió aplicarles un castigo para que se hicieran más ordenados y alcanzaran la prudencia. (Platón, 1992a, 121a-c)

Por este pasaje se ha considerado que el *Critias* está intencionalmente inacabado. Basta saber que los atlantidenses perdieron la gracia de Poseidón y por ello los mandó a la guerra contra los atenienses, culminando con la catástrofe del hundimiento de la Atlántida junto con la clase guerrera de la Atenas primordial. No necesitamos saber cómo ocurrió. Toda la descripción de los grandes bienes y poderes, así como de las instituciones de la Atlántida, encuentra su resolución en este pasaje: si se pierde el favor divino, no hay poder humano que dure y que permanezca como virtud indisoluble. El contraste aquí es lo más importante: es Zeus, dios de dioses que gobierna mediante leyes; quien envía un castigo a la perversión y marca el camino alternativo ante el poder sustentado gratuitamente en el favor divino. Su poder divino es él

³ Para un análisis de este tipo de discursividad, y su relación con la retórica, la memoria (colectiva) y la historia en relación con la noción orador e historiador de Cicerón (Acerbi, 2017). La noción de ornato retórico ahí se presenta justo como el punto a partir del cual se suturan los tiempos y la acción política en el discurso.

mismo, duradero y no caprichoso porque se sustenta en leyes. No es gratuito entonces que Platón continúe con el tópico de la extinción, la ley y el poder en las leyes.

Por otra parte, es bien conocido que las leyes son el diálogo platónico más largo, de los más tardíos; quizá el más complejo y menos asimilado por la tradición. Aquí sólo se referirá un pasaje, no obstante, es importante recordar que en este diálogo el viejo Platón decide poner a dialogar en una larga caminata ritual a la cueva de Zeus en Creta a hombres igualmente entrados en años: un ateniense portador del modelo filosófico-político de la Academia (y de Atenas); un cretense y un lacedemonio, representantes de dos (2) de las legislaciones más famosas, antiguas y reconocidas en Grecia.

Así, el centro del diálogo gira en torno a la legislación óptima para la futura Magnesia. Se trata del ejercicio de ideación político-filosófico-jurídico de una colonia, es decir, de un ámbito humano de habitación emergida del diseño. Contrario a la legislación en las ciudades antiguas, la legislación para las colonias presupone la posibilidad de un espacio y tiempo nuevo, lienzo neutralizado y abierto al trazo de la imaginación, así como la ciencia política y jurídica.⁴

El análisis de la legislación de Lacedemonia nos lanza una vez más al tópico de la extinción y su relación con el poder y el uso. La gran confederación doria fue producto de una ley rígida pero adecuada, no guiada por el placer; asumía la necesidad del dolor (incluso un gran dolor) para poder lograr la supervivencia y la salud. Este régimen establecía una distribución racional de la tierra con el centro en los juramentos de las tres (3) ciudades dorias de no agresión mutua y de alianza contra el bárbaro. Es así como se presenta de nuevo el esquema transhistórico griego, ahora no en la oposición Atenas-Atlántida, sino dorios-asirios/troyanos:

En consecuencia, es casi obvio que los de aquel entonces pensaban que esta institución iba a ser una ayuda suficiente no sólo para el Peloponeso, sino para todos los griegos, si les cometía injusticia alguno de los bárbaros—como los que entonces habitaban Ilión, que, confiados en el imperio asirio que había surgido alrededor de Nino, osaron provocar la guerra de Troya—. En efecto, no carecía de importancia la presencia exterior que todavía conservaba aquel imperio (ἦν γ ρ ἔτι τὸ τῆς ἀρχῆς ἐκείνης σχῆμα τὸ σωζόμενον οὐ μικρόν). Así como nosotros ahora tememos al gran rey, también los de aquel entonces temían la alianza realizada entre asirios y troyanos [énfasis agregado]. (Platón, 1999, 685c)

⁴ La violencia de la guerra de conquista continúa por medio del efecto de ideación y diseño de la colonización que se muestra en la transformación de los esquemas de representación espacial, temporal y, por lo tanto, en la imaginación. La conquista, en su fase más decisiva, es siempre del imaginario y de los afectos.

Es la relación con los otros modos de civilización humana lo que hace emerger el tópico del uso y del poder. Independientemente de la perfección de la ley, si está legitimada por el miedo a la figura exterior de un gran imperio estará condenada a la degradación. En el caso de los dorios, la alianza colapsó y la degradación aniquiló dos (2) de las tres (3) ciudades fundacionales. El trabajo arqueológico de Platón una vez más se ve cruzado por el motivo del uso y el poder en el centro de la extinción.

Hacer ver las maravillas de las civilizaciones antiguas en un itinerario de construcción de la legislación perfecta (y perfectible) de una colonia real (no una ciudad ideal) es una labor importante, sin embargo, no puede obviarse el hecho mismo de la extinción de los diseños políticos de las ciudades y civilizaciones antiguas. De hecho, se debe ser crítico con el poder fascinante del pasado idealizado. En *Las Leyes* ante la pregunta ¿la alabanza del pasado de Lacedemonia estaba injustificada? sigue el ateniense: “Puede ser. Pienso, sin embargo, que todo el que vea algo grande con gran poder y fuerza, siente inmediatamente lo que me ha pasado a mí: creer que si el que lo posee supiera usarlo tal cual es, podría también alcanzar la felicidad y realizar muchas cosas maravillosas” (Platón, 1999, 686e).

La reflexión es conducida al problema del deseo como apertura de la diferencia en el seno de la comunidad, de la familia y de uno mismo. ¿Qué es bueno desear? Ante la escisión del deseo sólo queda la razón para refrenar su poder fragmentador, el cual puede poner en peligro a las más grandiosas máquinas civilizatorias. Por eso, el ateniense avanzará una de las tesis más caras de *Las Leyes*, a saber, que el diseño de la legislación debe estar dirigido, no a la guerra como en el caso de la legislación cretense y la de Lacedemonia. Esto es, no dirigido a la consideración exterior del imperio (σχήμα), como pasa con la relación Atenas-Atlántida o la relación liga del Peloponeso-asirios. No es el poder, que sólo emerge en la confrontación esquemática con otro poder, sino la virtud, especialmente la inteligencia como vía de acceso a todas las virtudes. Por ello, el “el legislador debe intentar introducir en las ciudades toda la inteligencia que sea posible y extirpar la necedad al máximo” (Platón, 1999, 688e); son la necedad y la ignorancia lo que da lugar al poder disolutivo del deseo.

No obstante, el régimen intelectualista de Platón no podría sostenerse si fuera ingenuo ante el poder del deseo de lo exterior frente a la razón. Platón es consciente y por ello considera que la virtud que debe promoverse “sería inteligencia, intelecto y opinión acompañada del amor y el deseo que obedece a éstos” (Platón, 1999, 688b). Se trata de un régimen de cultivo del deseo y la opinión que arranca la mala hierba del deseo irredento para cultivar sólo deseo obediente del intelecto, pues “¿cómo podría surgir ni siquiera un mínimo de inteligencia, sin la con-

cordancia de juicio y sentimiento?" (Platón, 1999, 689d). Por lo anterior, será tan importante la "policía" en *Las Leyes*; no basta con generar humanos capaces de razonar, se deben cultivar ciudadanos capaces de desear actuar conforme a la razón.

No es objetivo de este trabajo profundizar en la última propuesta de cultivo biopolítico de Platón. Aquí interesa destacar la aparición del tópico de la extinción y lo que en él se juega en estos nudos intertextuales en el *corpus* platónico. La arqueología onto-política platónica, condenada a considerar las ruinas de las legislaciones y las instituciones políticas y religiosas; no puede reducirse a la reconstrucción idealizante de la apariencia exterior de las sociedades antiguas. No es el poder de las sociedades que se manifiesta en su *σχῆμα* lo que interesa; lo que ha de analizarse en las ruinas no es su potencial de no devenir-ruina ante otro esquema de poder (que tanto poder tuvo esta sociedad hasta que devino ruina) ya sea en términos militares como de instituciones sociales.

Lo que interesa a Platón es la capacidad de infundir sabiduría, esto es, deseo obediente de la inteligencia y no se observa en ninguna ruina. Esta obediencia irrestricta de la ley que nos da el intelecto es lo central de la parte divina del hombre. La corrupción humana, y la consecuente destrucción sistemática y cíclica de los hombres, no se debe al déficit del poder del esquema sobre el cual se diseñan las diversas empresas civilizatorias humanas.

Por el contrario, el poder mismo está en relación subordinada con respecto al deseo; sólo se puede algo ante el deseo por el cultivo del deseo de obedecer la inteligencia y el destierro de la ignorancia. Por eso, incluso el poder de persistencia mnémica, típico de Egipto y sus "letras"; el poder de supervivencia de las formas que impregnan las paredes y las mentes de los templos y de los sabios egipcios, respectivamente, no es más que otro modo de presentar la finitud del poder humano.

Sólo por medio de la producción de deseo de vivir conforme a razón se puede alcanzar una supervivencia real, siempre en constante construcción, del esquema de vida colectiva humana. Entonces, esto se imagina, se produce en el entramado del discurso arqueo-político. No basta la letra, no basta la ley. No basta la letra de la ley, se requiere de la policía que anime el deseo en torno a la letra de la ley.

El esquema eugenésico y educativo del ateniense de *Las Leyes* (el de la academia) da cabida a la reforma construida sobre la base, entre otras cosas, de la investigación colectiva y jurídicamente normada de las legislaciones extranjeras (como después Aristóteles hará con las constituciones que tendrá a la mano). El objetivo: encontrar todo aquello perfectible en la legislación propia.

Principio no antrópico y zoopolítica de la caducidad

En La comunidad de los espectros I. *Antropotecnia* Ludueña, Romandini realiza una arqueología de la política occidental que trasciende el límite del derecho (radicalizando el gesto de Agamben en *Homo sacer*). En el *ius exponendi* ve una fórmula jurídica romana, que apelaba a una práctica extra/pre-jurídica tanto en Roma como en Grecia. Se trata del derecho del padre de aceptar o “exponer” a su hijo recién nacido en la comunidad humana. Sobre la base del análisis del *ius exponendi*, Ludueña evidencia la obsesión eugenésica de la zoopolítica occidental.⁵

En efecto, para la Antigüedad no existe una diferencia sustancial entre el animal y el hombre. El hombre es un animal con una forma específica de realización racional y política; un animal politizado, más que un animal esencialmente político. Con esto se quiere indicar que el hombre se hace hombre al politizarse, como el cuerpo animal del recién nacido sólo pertenece a la comunidad humana si hay una politización de su cuerpo por medio del reconocimiento del padre. Por ello, las prácticas de politización son prácticas de hominización y viceversa. A estas prácticas, en cuanto que están configuradas como saberes en acto, Ludueña las llama tecnologías. Las tecnologías de hominización, o antropotecnias, son:

[L]as técnicas mediante las cuales las comunidades de la especie humana y los individuos que las componen actúan sobre su propia naturaleza animal con el fin de guiar, expandir, modificar o domesticar su sustrato biológico con vistas a la producción de aquello que, la filosofía primero, y luego las ciencias biológicas y humanas, suelen denominar “hombre”. El proceso de hominización y la historia de la misma especie *homo sapiens* hasta la actualidad coincide, entonces, con la historia de las antropotecnologías (económicas, sociales, educativas, jurídico-políticas, éticas) que han buscado, incesantemente, fabricar lo humano como *éxtasis* de la condición animal. (Ludueña, 2010, p. 11)

Según Ludueña, la política occidental está marcada por la historia de la antropotecnia. Su estudio se divide en tres (3) partes, en términos generales, referidas cada una a la Antigüedad, el cristianismo, la Edad Media, y de la Modernidad a la actualidad,

⁵ La liga entre el asunto del padre y la letra, con respecto al rechazo platónico en el Fedro de la orfandad de los discursos escritos, y el tópico del *ius exponendi* sería motivo de otra indagación. Una vez más, la lectura derrideana de la farmacopea platónica sería fundamental. Baste aquí sugerirla marginalmente.

respectivamente. De la zoopolítica eugenésica antigua, que tiene en la idea del número ideal, dado por los astros, para guiar la reproducción humana (astropolítica platónica) su culmen y su elemento de supervivencia hasta la Modernidad Occidental; pasa al cristianismo con la idea del cuerpo glorioso del mesías resucitado como tecnología divina para acrecentar los límites de la soberanía (divina) sobre la muerte y así desaparecer el poder de la muerte (pecado) sobre la vida; imponiendo un nuevo control de la vida desde la muerte por medio del mesías encarnado, crucificado y resucitado.

La zoopolítica devendrá necropolítica para normar más radicalmente el cuerpo. Ahora ya no se trata de regular jurídicamente el cuerpo para la mejor reproducción de la comunidad humana con base en números astronómicos, sino que el cuerpo es normado desde su muerte; la vida *post-mortem* se vuelve el modo de normar desde su intimidad (intencionalidad) al cuerpo de los cristianos. Ese esquema, que tiene en el análisis biomédico de la teología escolástica del cuerpo del mesías y de los resucitados en general (¿sexualidad?, ¿sistema digestivo?, etc.). Su punto álgido se encuentra en las narrativas de los posthumanismos contemporáneos, por lo que en el fondo son sólo una radicalización del humanismo cristiano, heredero/transformador de la zoopolítica antigua. Aquella que busca eliminar la animalidad humana: el hombre se hace por medio de técnicas, no hay esencia humana, sino construcción bio-teo-tecnológica del hombre.

Lo que aquí interesa destacar del libro de Ludueña es el epílogo que lleva por título "Zoopolítica: la Sexta Extinción y la analítica espectral". El centro de la propuesta presentada es la diferencia entre tecnologías de poder y de dominación. Ludueña considera ingenuo y fútil intentar renunciar a la necesidad de las tecnologías de poder para pensar la actividad del Homo sapiens en la historia: "sería profundamente ingenuo pensar que el futuro deparará el fin de la voluntad de tomar la dirección y el control de las formas de antropotecnologías dominantes" (Ludueña, 2010, p. 218). Si Ludueña señala la ingenuidad de esperar que el esquema de la dominación sea abandonado, sin embargo, no es para reducir toda tecnología de poder al modo de la dominación, sino para destacar que las tecnologías de poder (como dotación de un fin a los sujetos) pueden ser una vía distinta del poder a la de la dominación.⁶

⁶ Las tecnologías de poder son uno (1) de los cuatro (4) tipos de tecnologías del saber de sí mismo que considera Foucault como el objetivo de sus estudios de 1963 hasta el final de su vida. Los otros tres (3) tipos son tecnologías de producción, tecnologías de sistemas de signos y tecnologías de sí. Las tecnologías de dominación son una (1) de las dos (2) formas de las tecnologías de poder; determinan la conducta de los individuos, ya sea sometiéndolos a fines o a la dominación, por lo cual objetivan al sujeto (Foucault, 1994, p. 785).

Es justamente aquí en donde entra el tópico de la extinción para Ludueña. La lógica del poder como dominación ha llevado al extremo de arrasar con la *Lichtung* del sentido. La referencia a la *Lichtung* contiene un cruce de Foucault con Heidegger. En efecto, no es posible el sentido sin la intervención de la tecnología mítica paradigmática de Occidente; la antorcha que lleva el fuego al centro del bosque y abre un claro para la habitación y cultivo de la vida humana. No obstante, si las actividades derivadas de esa primigenia tecnología arrasan con el bosque entero, ya no habrá condiciones para sostener el mismo poder, tampoco alguna forma de producción humana.

Aquí Ludueña recurre al juego de palabras con el que Lévi-Strauss resume la reflexión sobre su práctica investigativa en *Tristes Tropiques*; antes que de antropología habría de hablarse de “entropología”. La verdadera labor del antropólogo consiste en atestiguar los procesos de dilución, que obedecen la ley cósmica de la entropía, en este caso, en las comunidades y formaciones humanas.

Esa posibilidad de comprender la historia humana sólo como parte de la historia cósmica es el principio a partir del cual la noción de extinción cobra otro sentido. Desde una perspectiva antropogenética, en donde hay una génesis de la cosa hombre, la extinción implica la muerte de todo lo humano. No obstante, desde una perspectiva antropotécnica, el hombre es una serie de tecnologías. Dentro de ellas se encuentra el mesianismo cristiano, antropotecnia que se hace pasar por antropogénesis y por lo tanto hace coincidir la extinción de la especie humana como la conocemos con el fin de la zoo-necropolítica. Sólo cuando todos estén muertos podrá desaparecer el gobierno de la vida desde la muerte. Sólo después de la extinción, después de la revelación del juicio, ya no habrá gobierno de la vida desde la muerte porque habrá una vida sin muerte.

Ludueña apuesta por un modo de configurarse la filosofía que pueda no atacar (a)teológicamente a la teología antropogenética de la extinción y el reino, sino erigirse como alternativa. Para ello necesita develar el mesianismo cristiano como una antropotecnología con ciertas potencias y debilidades entre otras antropotecnologías. Por lo anterior, el hombre no habría de ser una esencia producida sólo sobre la base de una serie de invariables genéticas; sería producto de la puesta en acto de diversas tecnologías que deben analizarse desde la perspectiva de una ciencia de los mitos.

Mientras que han existido hombres, también mitos que despliegan una serie de tecnologías sobre el animal que se politiza, tejiéndose a sí mismo tecnomícticamente. Desde esta perspectiva, se puede plantear una tecnología de “auto-

poiesis" que ya no dependa del arraigo antropogenético a la figura "hombre" y que permita explorar modos no-humanos de ser animal autopoietico. Ello abriría la posibilidad de conocer de otro modo, de tal forma que no sólo prive el arraigo del *ethos*, sino que también se dé cuenta y se realice el principio de no-identidad interna del espíritu. Así, la filosofía podrá ser el motor de una autopoiesis no-humana; donde las tecnologías aplicadas sobre la vida (la zoopolítica) no caigan en la reducción antrópica a la dominación y, por lo tanto, será la única vía de mantener, en vilo con el pensamiento, la posibilidad de la supervivencia del pensar mismo más allá de la fijación con ciertas figuras (antrópicas) como modos únicos de la autopoiesis:

Aun si es posible pensar que la filosofía no sea sólo una actividad propia del *hombre* sino una forma especial de direccionalidad de lo viviente que tiene la potencialidad de trascender su propio sustrato de origen y tener lugar allí donde hay pensamiento, es una auténtica tarea filosófica (con todos los riesgos que esto implica) el explorar sobre bases completamente nuevas el espacio de lo viviente así como de lo inerte, de lo orgánico como de lo inorgánico ¿Será, tal vez, necesario abandonar también el prejuicio último a favor de lo viviente? ¿Será, acaso, lo viviente el último refugio de la onto-teo-logía clásica? (Ludueña, 2010, p. 225)

Acaso tenga que hablarse entonces de una tecnopolítica, sin mediación de la Zoé, o de otras figuras que permitan la existencia del pensamiento independientemente de la figura antropogenética. De ser así, se entraría sin duda a un "espacio no-antrópico" que es hacia donde dirige este epílogo. En este espacio existe la posibilidad de transfigurar la forma en que se realizan los cuerpos animales autopoieticos que cada uno "somos"; de modo que no se limite por la esencialización de formas que, no obstante, son cuestionables, perjudiciales y obsoletas.

Contraética para el cosmos como teoría de la extinción

Se ha evidenciado el esfuerzo platónico por una zoopolítica antropogenética de la supervivencia por medio de la inteligencia del cosmos. Con Ludueña podemos rastrear el trasfondo onto-teo-político del espectáculo (exposición) del antropocentrismo occidental que culmina con la retórica del posthumanismo. La supervivencia como esquematización del transitar por las formas de sí, del *anthropos*, se ve cuestionada por una filosofía que abraza una tecnopolítica más allá de la génesis y la eugenesia de la vida. En esta sección se profundizará sobre la crítica del antro-

pocentrismo y de la bio/zoopolítica, al mostrar la profunda crítica de toda teoría de la supervivencia de las formas y los esquemas con la ética de la extinción de Colebrook.⁷

Según Méndez (2019), el proyecto de Colebrook pretende hacer de la misma escritura el medio para cuestionar el tropo humanista de “las mujeres y el medio ambiente”; la escritura sería:

[N]i más ni menos, que la pulsión infinita de pensar y vivir de otro modo, la cual coincide, no por casualidad, con la tarea autosuperante que algunos feminismos se han dado a sí mismos ante el problema ontológico de la diferencia sexual. (Méndez, 2019, pp. 12-13)

Sobre la base del análisis de la narrativa de Margaret Atwood, Colebrook propone el feminismo más allá de la mujer como el reconocimiento de una forma de sobre-vida (seguir viviendo) postapocalíptica en donde la postrimería del Arma-gedón permite asumir la vida más allá de la exigencia de supervivencia reproductiva y apropiadora. Una vida expuesta en toda su vulnerabilidad, fragilidad, banalidad e incluso sordidez pero, sobre todo, en su contingencia y caducidad. En el fondo se trata de la apertura del imaginario a un mundo más allá de la mujer y del hombre, “pues más allá del “hombre” uno no puede pensar en la buena vida, sólo en las contingentes, frágiles, inseguras y efímeras vidas [...] imagina cómo sería la vida si uno pudiera abandonar la fantasía de la propia permanencia” (Colebrook, 2019b, p. 92).

Abrazar el potencial emancipador de las más destructivas formas de nuestra imaginación en los escenarios de extinción implica renunciar a fundar una ética, esto es, a reclamar un saber sobre cómo se debe vivir sobre la base del arraigo a un *ethos*. La renuncia a la figura del ser humano es el último paso de la crítica de la pretensión ética. “Nosotros” no existe, ni siquiera aquellos que tienen una figura humana (pero ¿cuál y qué es esta figura “humana”?) pueden determinar el límite de las formas posibles de vida, por lo que un *ethos* que pretenda reterritorializarse en una figura del hombre. Sólo una renuncia a la figura humanista del hombre permite vislumbrar aquello que resta(rá) después de la extinción humana. Ese mundo que está presente pero que

⁷ Recientemente el Dossier “Cambio climático crítico: literatura y filosofía de la extinción”, publicado en el número 146 de la “Revista de Filosofía” de la Universidad Iberoamericana, ha introducido algunos de los debates anglófonos en torno a las retóricas de la extinción en la actualidad al mundo hispanoparlante por medio de la traducción de una serie de artículos curados por Gabriela Méndez Cota. De dicho dossier se usará la selección de artículos de Claire Colebrook.

se ve por la primacía de la figura antrópica, por lo tanto, del sujeto de la responsabilidad ética o moral que se afirme desde la moción de supervivencia y universalidad.

Colebrook muestra que la limitante central del problema es epistemológica y sólo en ese sentido (post)existencial y (post)ética. Refiere dos (2) experimentos de pensamiento fundacionales de la filosofía fenomenológica del siglo pasado. Por un lado, la posibilidad de imaginar la aniquilación del mundo de Husserl. La sola posibilidad de imaginar el fin del mundo implica una subjetividad persistente que, sin embargo, ya no puede pensarse en el mismo sentido de la subjetividad humana puesto que estaría determinada por su apertura al mundo.

Por otro lado, está la posibilidad de pensar que la duración del tiempo cósmico es irrelevante desde la perspectiva misma del cosmos. Desde la perspectiva de la totalidad de la temporalidad cósmica, si los sucesos se dieran el doble de rápido sería indiferente. En cambio, en la perspectiva parcial de una subjetividad humana, incluso en el esfuerzo de pensar una perspectiva humana común, sería imposible alcanzar esta perspectiva cósmica: da cuenta de que la humanidad no es el límite de las capacidades epistémicas de la imaginación.⁸

Si para Bergson y Husserl la destrucción del límite antrópico de la imaginación era la única vía para continuar el trabajo del pensamiento, hoy la extinción nos abre la posibilidad de pensar más allá de la ética y de la política; más allá de la supervivencia y la salvación. Permite preguntarse, antes de cómo “salvarnos”, si siquiera merece la pena salvar algo de lo que llamamos “nosotros” y, en cualquier caso, que:

Como mínimo, es hora de cuestionar el “nosotros” que se salvaría a través de la ética y la política. Si ese “nosotros” es aniquilado, lo que queda es menos un sujeto del pensamiento, una humanidad común, una protopolítica, que una vida frágil y no especialmente humana. Y una vez que sólo quede esto, nos podremos preguntar sobre la viabilidad de seguir viviendo: si la humanidad valora la vida, esa valoración de la vida tendría que considerar formas de vida más allá de la humanidad, más allá de la ética y la política. [...]Lo que podría resultar es... una contraética para el cosmos. (Colebrook, 2019a, p. 109)

⁸ Para complementar esta indagación habría que contrastar con la noción de sublime que Colebrook recupera de la lectura polémica del Romanticismo de Paul de Man. Concluye al respecto en *What is the Antropo-political?*: “Perder la legibilidad sería perder el mundo. Y aun así es precisamente eso lo que Kant (el de De Man) busca encontrar en lo sublime, una mirada como si el mundo no significara nada, como si pudiéramos ver la naturaleza no como monumento sino como bóveda [...] Para De Man, Kant sugiere que la mirada que debemos dirigir al mundo como sólo algo ensamblado es sublime. Tal mirada nos desaparecerá de nuestro mundo de sentimientos y significados” (Colebrook, 2016, pp. 124-125).

La ética de la extinción es una contraética, otra forma de pensar y vivir que no se arraiga en ningún lugar, en ningún medio propio, ni en ninguna figura o forma de vida. En cambio, se abre a toda forma de vida en el cosmos para el pensamiento, sólo como una posibilidad ante la aún más abierta posibilidad de no valorar la vida misma, esto es, de cuestionarse sobre la viabilidad y el valor de la supervivencia.

El gesto de Colebrook va asociado a un diagnóstico sobre el sentido de la teoría. Según la australiana, después de la anti-teoría (como gesto de la teoría por mostrar su inalienable carácter de distanciamiento) la teoría ha sido a tal punto reterritorializada que ya no es posible pensar más allá de la teoría misma. Lo que propondrá en “La extinción de la teoría” será la posibilidad de una teoría después de la *theoria*, es decir, la posibilidad del pensamiento más allá de las condiciones de posibilidad de la perspectiva teórica tradicional, esto es, la teoría como perspectiva privilegiada que da cuenta del presente.

La contraética coincide con la teoría después de la teoría, pues “una contra-ética sería teórica al empezar desde la condición del presente—la extinción—sin asumir un *ethos* del presente” (Colebrook, 2019c, p. 64). Se trata de una teoría no ética, por lo tanto, una teoría que no busca hacer una conservación o una apología del *ethos* presente. Por el contrario, se vuelve el único lugar a partir del cual evaluar qué puede aún dar lugar a algo distinto del *ethos* presente.

Conclusión. Devenir ornato y supervivencia del esquema de la existencia

Nahui Ollin, cuatro-movimiento, es el nombre del quinto sol en la mitología nahua. Según reportan los nahuas del siglo XVI vivimos bajo el quinto sol, los otros cuatro (4) son *Nahui Atl* (cuatro agua), *Nahui Océlotl* (cuatro jaguar), *Nahui Quiyauitl* (cuatro lluvia), *Nahui Ehécatl* (cuatro viento). El orden de sucesión de estos soles es diverso según las fuentes, aquí los enlistamos según lo hace Motolinia en los *Memoriales* (1903, II, p. 28). Es digno de mención que, si bien es variable el orden, la lógica de la sucesión de los soles es la de la extinción: extinción por agua (diluvio), extinción por caída del sol sobre los hombres (como un jaguar, es Tezcatlipoca que cae por un golpe de Quetzalcoatl-Ehécatl, según algunas versiones), extinción por lluvia de fuego y extinción por huracanes. Se asume que en el fin de la era del quinto sol será por terremotos. Hay quien ha considerado que tras el símbolo del quinto sol realmente hay una conflagración de los cuatro (4) elementos: (lluvia de) fuego, aire, tierra (jaguar), agua. Estos dan lugar al movimiento, explicando así la temporalidad nahua.

No se pretende dar cuenta del significado profundo del mito tras la llamada Piedra del Sol. Sabemos que sus motivos iconográficos son centrales en la vida de Mesoamérica y que adornan en sus diversos aros las monedas en circulación actual en México. Lo que se quiere señalar es justamente el devenir ornato del quinto sol. Más que su despliegue en la retórica política y numismática de los nacionalismos de los últimos dos (2) siglos mexicanos, interesa el primer momento de este devenir ornato. El símbolo de la extinción renovada de la Piedra del Sol, antes de la retórica nacionalista de finales del XIX y de principios del XX, fuerte después con el discurso (post)revolucionario, ya había formado parte fundamental del despliegue estético mesoamericano posterior a la conquista, esto es, del *sensorium* construido, moldeado, esculpido y pintado por las manos de los artesanos y artistas nahuas con base en las instrucciones y la celosa vigilancia ortodoxa de los frailes mendicantes.

Una de las fuentes que con más claridad muestra la profunda penetración que tiene este símbolo en el mundo mesoamericano prehispánico es la lámina 58 del Códice Mendocino en donde se ve cómo el recién nacido es tejido al movimiento del tiempo. No sólo vemos la moción de los quincunces en la parte superior izquierda, acompañados de una línea punteada que marca la secuencialidad del rito en torno al recién nacido y que culmina con el acto de paso a la comunidad del recién nacido con éste en el centro. Por su parte, el representante del Tepochcalli y el sacerdote del calmécac, junto con los padres en las esquinas representando, quizá, nuevamente el signo de Nahui Ollin.⁹ El tiempo del individuo, el tiempo de la familia y el tiempo de la comunidad religiosa y cívica se alinean con el tiempo cósmico cada que un individuo nace.

En su famoso libro sobre el *Arte indocristiano*, Reyes-Valerio (2000) rastrea diversos modos de supervivencia del *Nahui Ollin* en el arte guiado por los mendicantes en el siglo XVI. Hace patente que la supervivencia de todos los motivos iconográficos del arte precristiano mesoamericano tuvo que permanecer en el ambiguo estatus de ornamento para poder pasar la censura de la mirada de los frailes habidos de desterrar las fuentes de la religión y el pensamiento precristianos, a los cuales llamaban idolatría. Uno de los casos más importantes por el lado de la pintura mural es el convento de Culhuacán a

⁹ Un análisis comparativo de la forma en que se entretajan tiempo, historia, cosmos e imagen en este rito y su representación visual con el *ius exponendi* sería de gran utilidad para hacer explícitos todos los hilos que aquí hemos soltado. Además de por los límites de espacio y de intención de este trabajo, es también el potencial no clausurable de la imaginación y de la(s) traditio(nes) lo que da otro sentido a dejar algunos hilos sólo como referencia tangencial.

las faldas del Cerro de la Estrella; en su cima se celebraba la ceremonia del Fuego Nuevo en honor del Quinto Sol. En las grecas que adornan los murales de algunas celdas se encuentra el glifo del lugar (una greca escalonada con una voluta referente al cerro encorvado) y una flor de cuatro (4) pétalos. Sobre estas flores nos dice Reyes-Valerio (2000):

Estas “flores” son muy frecuentes en el arte indocristiano: las hay por todas partes y en nada difieren, en muchos casos, de las flores europeas, pero por esta misma razón se presentaban perfectamente para esconder un concepto que los sacerdotes-escultores indígenas deseaban perpetuar en la memoria y comunicar a los que comprendían su significado, en tanto que para los frailes eran simples motivos decorativos y no sospechaban de ellos. (2000, p. 34)

Además de la flor, otra de las formas que rastrea Reyes-Valerio del *Nahui Ollin* en el arte de los conventos del siglo XVI es la del quince; la representación del ombligo (como centro entre arriba-abajo, derecha-izquierda). Es decir, un punto rodeado de cuatro (4) puntos equidistantes, omnipresente en el mundo prehispánico, pero también presente en muchos motivos ornamentales del mundo post-hispánico (por ejemplo, en Ixtapan de la Sal o en Yautepec).¹⁰

Así como el *Nahui Ollin* hay una serie de signos claros al pensamiento mesoamericano prehispánico que tuvieron que pasar por un travestismo iconográfico para permanecer perceptibles por el *sensorium* de los nahuas catolizados. Nos interesa especialmente el caso del *Nahui Ollin*, en él se condensa la especial noción de extinción humana que tenían los mesoamericanos. En efecto, había una sucesión de soles y de intentos de creación del ser humano. En la extinción casi total de los nahuas (después de las epidemias) lo que queda al símbolo del quinto sol (bajo el cual vivimos) es transformarse en una flor dentro de los motivos ornamentales de las celdas y de los pasillos conventuales.

Sin intención de apología de la barbarie de la conquista; así como sus más tóxicos efectos socioculturales y políticos, en las más inmediatas décadas de colonia que sucedieron a la conquista, lo que nos interesa es la solución iconográfica: devenir ornato. Es obvio que la situación subordinada de los artistas mesoamericanos posthispánicos

¹⁰ Para un estudio de los diversos modos en que se verifica la transformación del imaginario mesoamericano con la conquista, colonización y evangelización hispánica, más allá del límite impuesto por Reyes-Valerio a su estudio (el arte de los conventos, fundamentalmente), el cual incluirá sobre todo las producciones más “autónomas” de los mesoamericanos post-hispánicos (Gruzinski, 1991).

los obligó a esta decisión. No obstante, nos enseña que hay un modo concreto de supervivencia tras la extinción, a saber, renunciar al foco de la configuración social y antropológica; además, confiar todo el poder de supervivencia, tras la extinción, al poder frágil del fragmento, del ornato, del gesto marginal. La fragilidad del ornato, no ya ornato del “antropo” greco-latino-hispano-católico, sino ornato del cosmos. Acaso sea tiempo, en efecto, de reconsiderar la cosmética en su radicalidad más desgarradora. No tanto la supervivencia brillante en su olvido de una (contra) ética cósmica para la extinción, ni la apertura a la libertad de la tecnopolítica cósmica. Vemos con el quince una supervivencia en el *sensorium* como fragmento, fondo, ornato y margen.

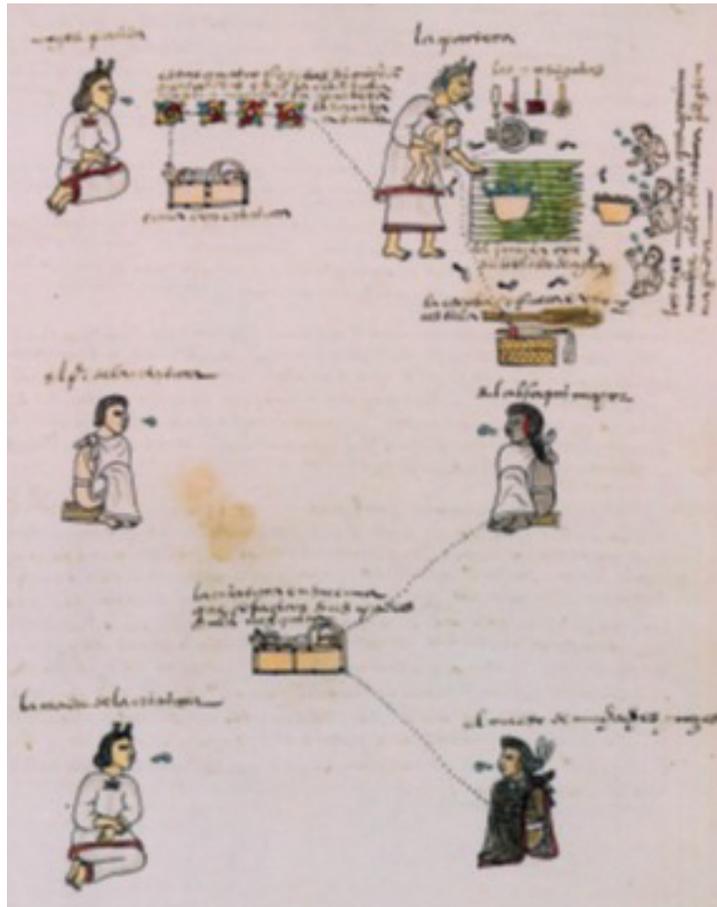
Si bien en el caso del proceso de evangelización las decisiones iconográficas de los artistas mesoamericanos estuvieron sumamente reducidas por las circunstancias políticas, sociales, demográficas, económicas y religiosas; la reducción al ornato como disimulación nos permite evocar, radicalizadas, las invariantes que hemos colectado hasta ahora. La supervivencia del esquema paradigmático de existencia no consiste en una forma fuerte, pues ni el imperio más fuerte se sostiene por su forma exterior.

Por el contrario, lo que sobrevive es la posibilidad de hallar una forma, por medio de la inteligencia, para atravesar el fluir de las formas (Platón). Ese esquema móvil no puede tener como referencia última al hombre, ni como vida a ser cultivada colectivamente (Antigüedad), ni como vida idealizada a ser realizada tras la muerte (cristianismo). En cambio, debe dar cuenta de la intrínseca no identificación interior del espíritu y, en ese sentido, como potencial infinito de transformación más allá de los esquemas de cohesión interna y de poder (Ludueña). Entonces, si dicho esquema pretende dar lugar a la supervivencia habrá de considerar, en toda su radicalidad, el potencial imaginativo que se abre con la extinción (Colebrook).

No obstante, no se trata sólo de un salto más allá del hombre. Ya sea porque nos vemos orillados a vivir una vida más allá de la extinción o a sobrevivir más allá de la muerte; abrazar el potencial del fragmento y del ornato, hacer de “nuestro” mundo y “nuestro” sol un detalle sin importancia. Parece abrir un modo distinto de pensar el poder de las imágenes y la forma en que pensamos nuestra relación con la muerte, el tiempo y la historia.

El quincunce al mismo tiempo sella la memoria colectiva (al trascender al uso ideológico nacionalista del *Nahui Ollin*) y se vuelve el punto de fuga de una despedida exorcística.¹¹

Figura 2. Lámina 58 del Códice Mendocino



¹¹ Las Figuras 2 a 6 fueron extraídos de Reyes-Valerio (2000). Quizá podría considerarse que la representación sintética de la Figura 6 (de los estigmas de San Francisco y su disposición similar al quincunce del *Nahui Ollin*) corresponde a esta supervivencia del esquema (cuatro puntos [casi]equidistantes de un quinto punto central, aquí representados como chalchihuites—piedras preciosas y ofrecimientos rituales de sangre—). En efecto, el potencial de disimulación implica también y, sobre todo, la posibilidad de que el esquema sea usado a favor de un modo nuevo de vida, uno que no podrá reducirse al modo anterior del contagio ornamental, en este caso, del *Nahui Ollin*. Ya no podrá volverse al modo previo a la conquista de representar las heridas de Francisco. El *Nahui Ollin*, funcionando para la mejor aceptación del cristianismo franciscano, modifica irremediamente el efecto en el imaginario que la presentación de las heridas de Francisco tendrá en el mesoamericano posthispánico. En el mismo sentido el *Nahui Ollin*, por supuesto, no tendrá ya nunca más el sentido que tuvo en tiempos prehispánicos. Caducidad y supervivencia sólo a través del traspaso de los diversos niveles y registros iconográficos: *Nachleben*. Vida de la muerte o supervivencia más allá de la extinción.

Figura 3. Pintura en una celda del Convento de Culhuacán, Ciudad de México

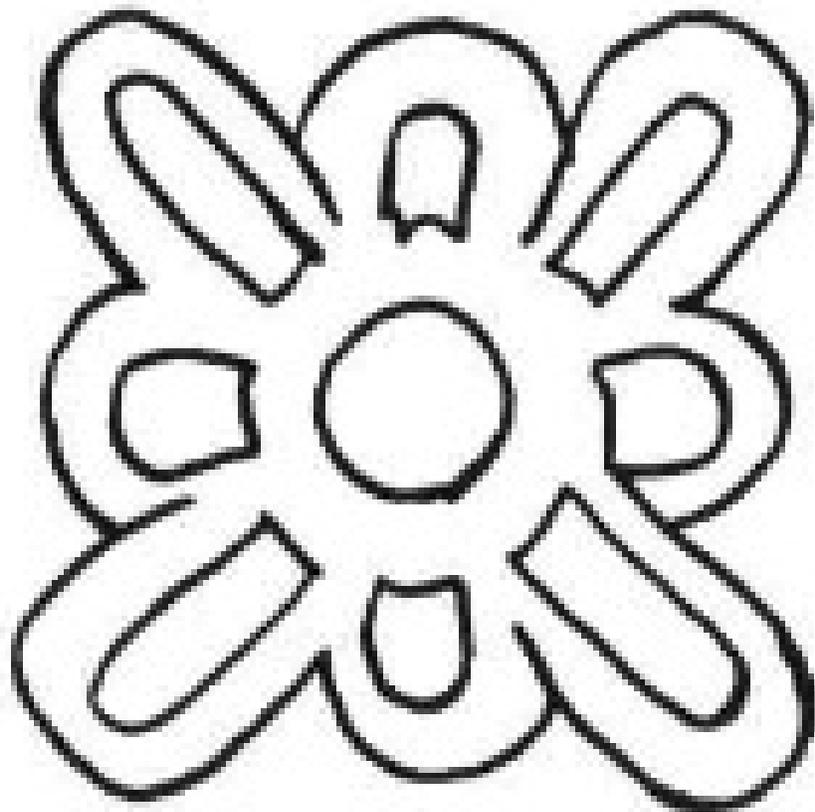


Figura 4. Detalle de la portada de un templo en Xochimilco

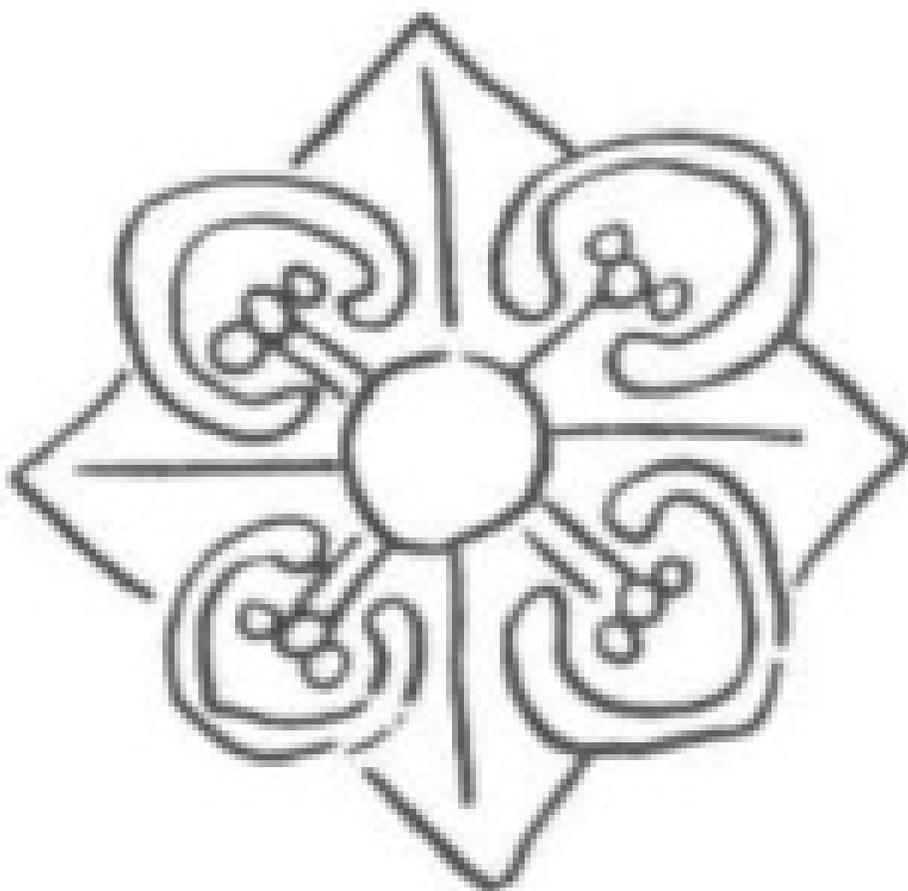


Figura 5. Detalle en puerta de entrada al Convento de Tecali, Puebla

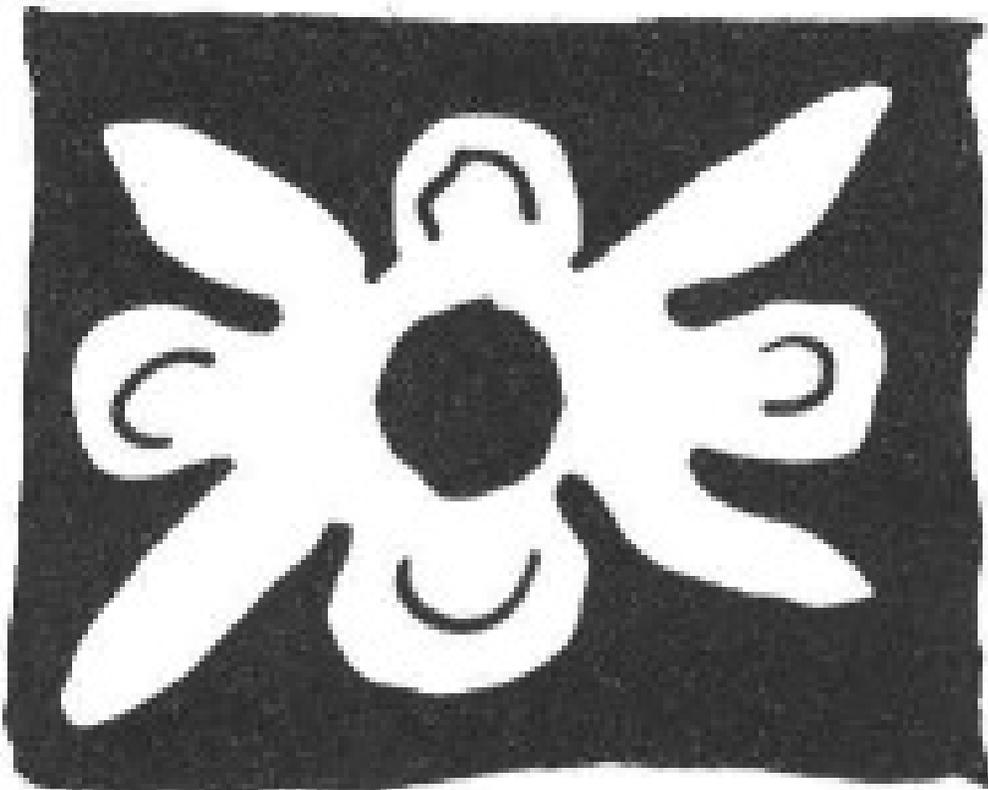


Figura 6. Detalle bajo el friso superior de la capilla abierta de Apasco, Estado de México



Referencias

- Acerbi, J. (2017). El tiempo propio de la política. Historia, memoria y kairológia. *Leviathan. Cuadernos de Investigación Política*, (14), pp. 81-106.
- Belting, H. (2007). *Antropología de las imágenes*. Buenos Aires: Katz.
- Colebrook, C. (2016). What is the Anthro-Political? En *Twilight of the Anthropocene Idols*. London: Open Humanity Press.
- Colebrook, C. (2019a). Ética de la extinción, Garza, C. (trad.). *Revista de Filosofía*, 51(146), pp. 94-111.
- Colebrook, C. (2019b). Extinción feminista, Rodríguez, F. (trad.). *Revista de Filosofía*, 51(146), pp. 70-93.
- Colebrook, C. (2019c). La extinción de la teoría, Jorge Chávez, J. (trad.). *Revista de Filosofía*, 51(146), pp. 44-69.
- Derrida, J. (1997). *La farmacia de Platón. La diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- Eurípides (1991). *Medea, Tragédias (I)*. Madrid: Gredos.
- Foucault, M. (1994). Les techniques de soi. En *Dits et Écrits*, IV, texto n°363. Paris: Gallimard.
- Frearson, A. (2016). Luis Barragán's family 'shocked and very sad' after architect's ashes turned into diamond. *Dezeen*. Recuperado de <https://www.dezeen.com/2016/08/08/luis-barragan-family-shocked-architects-ashes-diamond-ring-jill-magid/>
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario, Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*. México: FCE.
- López A. y López, A. (2014). *El pasado indígena*. México: El Colegio de México.

- Ludueña, F. (2010). *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Méndez, G. (2019). Liminar. Cambio climático crítico: literatura y la filosofía de la extinción *Revista de Filosofía*, 51(146), pp. 8-17.
- Motolinia (Fray Toribio de Benevente). (1903). *Memoriales*. Paris/Madrid: Bonnamette.
- Platón. (1986). Fedro. *En Diálogos*, III. Madrid: Gredos.
- Platón. (1992a). Critias. *En Diálogos*, VI. Madrid: Gredos.
- Platón. (1992b). Timeo. *En Diálogos*, VI. Madrid: Gredos.
- Platón. (1999). Leyes. *En Diálogos*, VIII. Madrid: Gredos.
- Reyes-Valerio, C. (2000). *Arte indocristiano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Taubes, J. (2004). *The Political Theology of Paul*, Holander, D. (trad.). Stanford: Stanford University Press.