

# Nunca hemos sido laicos: el milenarismo poshumanista

**José Carlos Loredó Narciandi.** Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, España)

Recibido 21/10/2025 • Aceptado 30/07/2026

## Resumen

En este artículo se sugiere que los escritos de varios pensadores poshumanistas contemporáneos acerca de la crisis climática y fenómenos afines constituyen uno de los últimos episodios de la tradición milenarista en su versión secularizada. Tras recordar en qué consistieron el milenarismo y su secularización, se toma una muestra de nueve pensadores poshumanistas cuyos escritos apocalípticos se analizan de acuerdo con una estructura secuencial de tres fases frecuente entre los milenaristas: la llegada de un punto de inflexión catastrófico en la historia humana, el paso por un periodo breve de convulsiones y el advenimiento de los mil años de felicidad, es decir, del Milenio. Se añaden algunas consideraciones sobre el horizonte utópico que se pudiera advertir en el imaginario de los poshumanistas acerca de esta última etapa, por analogía con el Juicio Final.

**Palabras clave:** antropoceno, crisis climática, poshumanismo, milenarismo, teología política.

## Abstract

### We have never been secular: posthumanist millenarianism

This paper suggests that the writings of several contemporary posthumanist thinkers on the climate crisis and related phenomena constitute one of the latest episodes of the millenarian tradition in its secularized version. After recalling what millenarianism and its secularization consisted of, a sample of nine posthumanist thinkers is taken whose apocalyptic writings are analyzed according to a sequential three-phase structure common among millenarians: the arrival of a catastrophic turning point in human history, the passing through a brief period of upheaval, and the advent of a thousand years of happiness, that is, the Millennium. Some considerations are added about the utopian horizon that might be perceived in the posthumanists' imaginary concerning this final stage, by analogy with the Final Judgment. The paper concludes with a commentary on the status of the authors discussed as public intellectuals.

**Keywords:** anthropocene, climate crisis, posthumanism, millenarianism, political theology.



# Nunca hemos sido laicos: el milenarismo poshumanista

**José Carlos Loredó Narciandi.** Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, España)

Recibido 21/10/2025 • Aceptado 30/07/2026

## § 1. Introducción

El título de mi trabajo es un guiño irónico al conocido libro de Bruno Latour *Nous n'avons jamais été modernes* (1991), en el cual se defendía que la modernidad, a pesar de que creía haber establecido la distinción entre naturaleza y cultura, en realidad nunca lo había hecho, sino que siempre había producido entidades híbridas. Estas entidades, por tanto, no estarían bien teorizadas. Para teorizarlas adecuadamente habría que superar la dualidad misma entre naturaleza y cultura. Toda la obra del sociólogo francés se dedicó de un modo u otro a intentar tal superación. Los libros que publicó antes de morir en 2022 constituyeron la última vuelta de tuerca de ese intento en el contexto de las discusiones sobre el cambio climático y la pandemia de la COVID-19<sup>1</sup>. En ellos sostenía que la Tierra se ha convertido en un actor político que y seguir tratándola como si fuera un objeto natural nos aboca al desastre porque destruye las condiciones ecológicas de nuestra propia existencia.

A lo que apunta mi título es a lo siguiente: si bien los modernos e incluso los posmodernos creemos haber superado la religión, esta refluye por lugares que, aunque no sean formalmente religiosos, lo son materialmente. Y lo son tanto desde un punto de vista genealógico, referido a su origen histórico, como estructural, referido a su sentido político e ideológico. Desde luego, nada original hay en esta idea, que es típica de los estudios de teología política. Lo que pretendo es sencillamente aplicarla a un grupo de autores que, como el propio Latour, pueden englobarse dentro de la corriente del poshumanismo y además han escrito en términos parecidos a los suyos acerca del

---

1. V. Latour (2017; 2021a; 2021b) y Latour y Schultz (2023).

cambio climático y, en general, la condición apocalíptica de nuestra época. Han escrito —y esta es mi tesis— en términos neomilenaristas.

Como es sabido, los puntos de vista dentro de la teología política son diversos (Bellah, 1967; . Blumenberg, 1985; Gehrig, 1981; Löwith, 2007). En este artículo me limito a suponer, con Gustavo Bueno, que la Modernidad, más que traer consigo un paso de lo religioso a lo profano, supone una inversión consistente en que los conceptos teológicos continúan operando pero con un cambio de función en virtud del cual, en lugar de proyectarse sobre realidades trascendentes, lo hacen sobre realidades mundanas (p.ej., la salvación se convertiría en revolución o la parusía en fin de la historia) (Bueno, 1972).

Es obvio que mi planteamiento pretende tener algún alcance crítico, aunque entendiendo la crítica como criba y no como descalificación. Para algunos, relacionar el poshumanismo con el milenarismo será una forma de desacreditarlo. Para otros, en cambio, será una forma de ensalzar el milenarismo como honorable antecedente de ideologías contemporáneas válidas, acaso ya libres de prejuicios religiosos pero, en lo esencial, orientadas igualmente hacia una causa tan valiosa como la de suprimir los males del mundo y alcanzar una etapa histórica superior. Este punto de vista es el que venían a adoptar Eric Hobsbawm en 1959 y, de un modo más abierto, Raoul Vaneigem —uno de los padres del situacionismo— en 1986 e Yves Delhoysie y Georges Lapierre en 1987. También lo ha adoptado Pablo Batalla muy recientemente (Hobsbawm, 1974; Vaneigem, 2023; Delhoysie y Lapierre, 2008; Batalla, 2023). Vaneigem, Delhoysie, Lapierre y Batalla asumen que, aunque sin fundamento religioso, el milenarismo sigue vigente como deseo (justificado, racional) e intento (que debería triunfar) de algún tipo de revolución contra los ricos y los poderosos que conduzca al ser humano a una sociedad justa. Por supuesto, este milenarismo secular no es nuevo. Por ejemplo, dentro del marxismo una reivindicación explícita del milenarismo la hicieron Eduard Bernstein y Karl Kautsky en 1895, y más tarde, en 1954, Ernst Bloch, quien además había consagrado un libro al milenarista alemán del siglo XVI Thomas Müntzer (Kautsky, 1895; Bloch, 1977; 1978). De hecho, los poshumanistas actuales beben de este tipo de tradiciones, sobre todo anarquistas y socialistas, que florecieron en el largo ciclo histórico que va desde mediados del siglo XIX hasta Mayo del 68.

## § 2. El quiliasmo y su secularización

Recordemos que el milenarismo (o quiliasmo, tomando su etimología griega) fue una creencia entre mítica y religiosa que, procedente del cristianismo primitivo, resurgió en la Baja Edad Media en torno a nombres como el del monje calabrés Joaquín de Fiore (1135-1202), su máximo representante<sup>2</sup>. Muy ligado a movimientos heréticos y revueltas sociales, el milenarismo retomaba el mito de la segunda venida del Mesías y, contra la ortodoxia eclesiástica, suponía —siguiendo literalmente el libro del Apocalipsis— que su soberanía duraría mil años, hasta el Juicio Final, y consistiría en una suerte de reino de felicidad en la Tierra y no, como sostenía oficialmente la Iglesia, en el Cielo. Por supuesto, los mil años no siempre se interpretaron de manera literal: a veces venían a significar un tiempo largo o indefinido.

Es bastante conocida la periodización de la historia de la Humanidad que hizo De Fiore: la Edad del Padre o de la ley (dominada por los profetas), la Edad del Hijo o de la gracia (dominada por los sacerdotes) y la Edad del Espíritu Santo o del amor (dominada por los monjes). Esta última es la que correspondería al Milenio, los mil años de felicidad, y estaría cerca de comenzar (en 1260), no sin ir precedida por un periodo crítico de convulsiones sociales y sufrimiento, debido a la llegada del Anticristo y la lucha contra él. El milenarismo conoció versiones más y menos radicales o violentas. En época renacentista, influyó en algunas versiones del protestantismo y en los frailes franciscanos que llegaron a América, quienes veían el nuevo mundo como emplazamiento ideal para empezar de cero e instaurar en la Tierra la Ciudad de Dios. Aunque después de esta época decayeron, las creencias religiosas milenaristas se mantuvieron vivas hasta bien entrado el siglo XIX, en parte gracias al jesuita chileno Manuel de Lacuna y Díaz (1731-1801), quien con su *Venida del Mesías*, prohibido por la Inquisición y publicado sin embargo en Cádiz en 1812, contribuyó a reactivarlas, aunque sus ideas fueron sobre todo acogidas en el mundo luterano. Su estela, no obstante, llegó hasta principios de la década de los cuarenta del siglo pasado e incluso se le ha considerado antecedente de la teología de la liberación (Saranyana, 2002).

---

2. Mis fuentes acerca del milenarismo han sido las siguientes: Cohn (2015; 1995); Delumeau (1995); Mitre y Granda (1999); Phelan (1979); Potestà (2010); VV.AA. (2002); West y Zimdars-Swartz (1986); Y las fuentes primarias consultadas han sido: da Fiore (1990; 1995; 2022); Müntzer (2013); Yoder (comp., 2016).

Normalmente el milenarismo ponía en su punto de mira a los ricos y los poderosos, especialmente —sobre todo al principio— la alta jerarquía eclesiástica e incluso la Iglesia en su conjunto, por haber traicionado la esencia del cristianismo. Sin embargo, no todos los que componían los movimientos milenaristas procedían de las clases bajas. Además, en algunos de estos movimientos se esperaba la llegada de un salvador que podía identificarse con un emperador o un monarca. Esto ya ocurría en el milenarismo primitivo. Por ejemplo, uno de los escritos de los oráculos sibilinos, del siglo IV, se refiere al emperador Constante como un salvador destinado a unir toda la cristiandad. En el milenarismo propiamente dicho, bajomedieval y renacentista, un ejemplo es Federico II de Hohenstaufen (1194-1250), emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, que estaba enfrentado al papado y era considerado por muchos alemanes como el salvador que daría paso al Milenio (el Emperador de los Últimos Días), aunque los franciscanos italianos lo consideraban el Anticristo, si bien creían que se trataba de una figura necesaria para llegar a la nueva época. Salta a la vista, pues, el entrecruzamiento entre los movimientos milenaristas y las peleas políticas.

Es asimismo conocida la continuidad entre el milenarismo y las ideologías políticas modernas, especialmente a través del anarquismo, el socialismo y el comunismo, aunque sus vestigios los encontramos en la práctica totalidad de las ideologías<sup>3</sup>. Ya en versión secular, en el siglo XVIII Gotthold Efraim Lessing reformuló la concepción trinitaria de la historia de De Fiore y de ahí, al parecer, pasó a Hegel y Marx. Uno de los «jóvenes hegelianos», el polaco August von Cieszkowski, que influyó en Marx, reivindicó al monje italiano en sus *Prolegómenos a la historiosofía*, de 1838, cuya tripartición de la historia desembocaba en una tercera época regida por la acción, en la cual se anticipa a la última y famosa de las *Tesis sobre Feuerbach* publicadas por el joven Marx siete años después, según la cual es preciso transformar el mundo antes que interpretarlo. En Francia, a De Fiore lo reivindicaron los sansimonianos, socialistas utópicos, al igual que hizo Auguste Comte, influido a su vez por Henri de Saint-Simon. En Inglaterra el milenarismo aparece como tal en las ideas de otro de los grandes socialistas utópicos, Robert Owen.

---

3. Alexander (2010); Amador (2001); Arendt (2013); Bull (1999); Campion (2016); Flanagan (1987); Mannheim (1966); Rhodes (1980); Voegelin (2006; 2014).

La tradición anarquista toma el milenarismo del socialismo utópico. Recordemos el libro del historiador marxista Eric Hobsbawm *Rebeldes primitivos*, mencionado antes, donde se trata el milenarismo como una especie de anarquismo *avant la lettre*. Ecos del milenarismo más recientes se encuentran, sobre todo a través de influencias anarquistas, en la contracultura de los años 60, que no en vano formó parte del caldo de cultivo de algunos de los poshumanistas que voy a tratar, como Judith Butler y Donna Haraway.

En general, la infiltración del milenarismo ha sido tal que incluso se le ha considerado la fuente de la idea moderna de progreso (Tuveson, 1964; Nisbet, 1994), una idea que John Gray critica justamente por ser, a su juicio, una mera versión secularizada del quiliastro. Según él, a través de la Ilustración el milenarismo pasó a los grandes proyectos políticos revolucionarios y utópicos del siglo XX, como el comunismo y el nazismo, pero también al liberalismo, con su proyecto de una democracia universal. Casi habría que reconocer entonces que, en algún sentido, todos o casi todos somos (seguimos siendo) milenaristas.

|                                    |
|------------------------------------|
| Donna Haraway (1944-)              |
| Bruno Latour (1947-2022)           |
| Isabelle Stengers (1949-)          |
| Eduardo Viveiros de Castro (1951-) |
| Judith Butler (1956-)              |
| Achille Mbembe (1957-)             |
| Vinciane Despret (1959-)           |
| Paul B. Preciado (1970-)           |
| María Puig de la Bellacasa (1972-) |

TABLA 1. *Autores de las fuentes primarias*  
(en caso de coautorías indico los más conocidos)

Ahora bien, llevar eso al límite quizás equivaldría a concluir que, si cualquier cosa es milenarismo, nada lo es. En todo caso, nuestra pregunta aquí es más modesta: ¿dónde se reconocen actualmente estructuras ideológicas análogas a las del milenarismo clásico—bajomedieval y renacentista—, sin perjuicio de que además sean homólogas? La respuesta es que, cuando buscamos en el poshumanismo, esas estructuras ideológicas aparecen en varios autores que han escrito durante la última

década (salvo un caso de 2009) acerca de un tema tan presente hoy en la esfera pública como el cambio climático y sus consecuencias más o menos apocalípticas. Los nueve autores que he elegido —sin ánimo de exhaustividad— figuran en la Tabla 1, por orden de nacimiento. Todos se hallan en activo excepto Bruno Latour, fallecido hace pocos años, y todos han tenido o tienen puestos académicos y voz pública mediante entrevistas, intervenciones, conferencias, artículos de opinión, etc.

### § 3. Los poshumanistas

Estos nueve pensadores tienen diferencias entre ellos, desde luego, e incluso se podría discutir si a todos les conviene la etiqueta de poshumanistas (a Butler no siempre se le pone y Haraway ha terminado rechazándola). No obstante, comparten un aire de familia indudable que está basado no sólo en algunas referencias filosóficas comunes —como Guilles Deleuze— y en el hecho de que a menudo se citen entre sí, sino también —y sobre todo— en su crítica al excepcionalismo humano y su énfasis en la interdependencia de humanos y no humanos, por usar la conocida distinción de Bruno Latour. Es precisamente eso, el rechazo del antropocentrismo y de la concepción del sujeto humano como agente exclusivo, lo que caracteriza al poshumanismo en tanto que corriente de pensamiento (Braidotti, 2015; Ferrando, 2023).

Es desde esa perspectiva desde la que estos nueve autores han escrito en años más o menos recientes acerca de las implicaciones de un fenómeno, la llamada crisis climática, que empezó a popularizarse en la segunda década del actual siglo. Sus escritos al respecto, publicados a partir de 2015 (con una sola excepción), aparecen en la tabla 2 y tienen en común el tono apocalíptico y el llamamiento a la creación de una nueva forma de relación con la naturaleza y con los demás humanos como vía para superar la crisis.

En efecto, sólo por el título ya se puede advertir, en la mayoría de los casos, que estos libros versan sobre alguna alteración, desorientación o calamidad. Las alusiones a lo ecológico y a los animales permiten sospechar que se trata del cambio climático, aunque también podría tratarse de la pandemia del coronavirus, que de hecho es importante en algunas de las obras más recientes, las cuales la tratan como catástrofe que ha marcado un antes y un después. En todo caso, el denominador argumental

común es el siguiente: los humanos nos hallamos ante una situación global amenazante que debe afrontarse mediante un determinado tipo de relación con la naturaleza, lo cual a su vez implica un cambio sociopolítico a escala planetaria.

2009. Isabelle Stengers, *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*.
2016. Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chtuluceno*.
2017. Vinciane Despret, *Le Chez-soi des animaux*.
2017. Bruno Latour, *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*.
2017. Débora Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*.
2018. Bruno Latour, *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*.
2019. Vinciane Despret, *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y pensar los territorios*.
2021. Vinciane Despret, *Autobiografía de un pulpo y otros relatos de anticipación*.
2021. Bruno Latour, *¿Dónde estoy? Una guía para habitar el planeta*. Taurus.
2022. Bruno Latour y Nikolaj Schultz, *Manifiesto ecológico político. Cómo construir una clase ecológica consciente y orgullosa de sí misma*.
2022. Judith Butler, *¿Qué mundo es este? Fenomenología y pandemia*.
2022. Paul B. Preciado, *Dysphoria mundi. El sonido del mundo derrumbándose*.
2023. María Puig de la Bellacasa, *El espíritu del suelo. Por una comunidad más que humana*.
2023. Achille Mbembe, *La comunidad terrestre. Reflexiones sobre la última utopía*.

TABLA 2. Fuentes primarias (los años corresponden a las ediciones originales)

#### § 4. El neomilenarismo poshumanista

¿Que tiene lo anterior de milenarista? Tiene la suposición de que el mundo realmente existente está mal y es necesario e incluso inevitable —aunque a la vez haya que anunciarlo y luchar por él— el advenimiento de una nueva época mejor, en la cual habría una mayor armonía entre los humanos y entre éstos y la naturaleza. Por supuesto, podemos seguir portándonos mal y obstaculizar ese advenimiento, pero entonces la nueva época no llegará en forma de Milenio, sino de apocalipsis en sentido convencional, esto es, de destrucción. De hecho, ya contamos con signos del Apocalipsis, de los cuales el cambio climático es el principal.

Además, Norman Cohn subraya que, para los milenaristas, la salvación es colectiva (no individual), terrenal (no celestial), inminente (no progresiva), total (no una simple mejora, sino perfecta) y milagrosa (no debida a meras fuerzas humanas). En el neomilenarismo poshumanista se siguen cumpliendo esas características, obviamente con excepción de la última, al menos en principio, pues ya no estamos ante un planteamiento *prima facie* religioso. Según nuestros milenaristas laicos contemporáneos, en efecto, la salvación —entendida como salvación de la Humanidad y el planeta— sólo puede ser global (no individual, pero tampoco a escala nacional o de plataformas internacionales), ecológica (no puramente política o cultural), urgente (y no gradual, pues se acaba el tiempo) y estructural (no coyuntural ni consistente en una mera acumulación de reformas). La cuestión de la ayuda divina, como digo, no aparece en términos formalmente religiosos. Sin embargo, sí hay alusiones más o menos literales a la colaboración de entidades naturales que de algún modo, cooperan con los humanos en el desenvolvimiento del Milenio.

A continuación voy a desglosar el denominador común de los libros seleccionados siguiendo la estructura secuencial típica del quiliasmo, a saber:

- 1º. Se acerca un punto de inflexión dramático en la historia del mundo, del cual comienzan a detectarse signos.
- 2º. Un corto periodo de convulsiones anuncia y a la vez permite la llegada de una nueva etapa. Aquí aparece el Anticristo (Satanás) confundiendo a los hombres.
- 3º. Se instaura, coincidiendo con la segunda venida de Cristo, una época de mil años en la que se expulsa al Anticristo y los conflictos se resuelven (reinan los mártires, entendidos en sentido amplio como los cristianos que sufrían), tras la cual la historia se consumará con el Juicio Final y la salvación (o condena) definitiva.

## § 5. «La Tierra se estremeció»<sup>4</sup>

Lo primero que encontramos antes del advenimiento de la Nueva Jerusalén, pues, son perturbaciones sociales y naturales que, a modo de signos del Apocalipsis,

---

4. La cita completa es: «La plaga se enseñoreó del pueblo y destruyó a muchos. La Tierra se estremeció. El pueblo de los judíos es sacrificado. Una extraña multitud de hombres semidesnudos [los flagelantes] se azotan» (pág. 186). Ni la edición española ni la inglesa del libro de Cohn de 1957 facilitan averiguar la fuente. Al parecer procede de unos anales de los *Monumenta Germaniae Historica*, vol. XIX <<https://www.mgh.de/de>>.

anuncian la crisis. Al describir cómo, a mediados del siglo XIV, en algunas regiones de los Países Bajos y en Alemania, los flagelantes —un movimiento milenarista de origen italiano que pretendía la salvación fuera de la Iglesia mediante procesiones de penitentes— sufrieron una deriva revolucionaria cuyo caldo de cultivo eran las esperanzas escatológicas de las masas populares europeas, Cohn afirma lo siguiente:

En 1348 el pueblo ya interpretó los terremotos de Carintia e Italia como los 'presagios mesiánicos' que debían anunciar los últimos días; y aunque no fuese expresado directamente, podemos fácilmente suponer que la espantosa catástrofe de la peste negra debió ser interpretada en idéntico sentido. [Cohn, 2015]

### 5. 1. El Antropoceno

Otros presagios no eran de índole natural, sino social, como las guerras o la inestabilidad política. En el caso del neomilenarismo poshumanista, según he indicado ya, el presagio por excelencia es el cambio climático, que por supuesto se entiende como eminentemente antropogénico y que vincula a la supuesta nueva época geológica del Antropoceno, la cual aparece a menudo como escenario de un ecocidio que provoca una suerte de genocidio e innumerables especidios, aunque por lo que respecta a los humanos me parece que habría que hablar más bien de *antropocidio*, pues se piensa en la Humanidad en su conjunto, si bien se subraya que algunas partes de ella se ven más afectadas (los pobres, los colonizados, las mujeres, el Sur Global...).

El Antropoceno no está reconocido como época geológica por la Unión Internacional de Ciencias Geológicas y la Comisión Internacional de Estratigrafía. No obstante, su uso está extendido en algunas áreas de las humanidades. Centrándonos en los autores que nos ocupan, merece la pena señalar que Haraway, en el libro que estoy teniendo en cuenta, manifiesta sus recelos ante el término por sus connotaciones antropocéntricas, y reclama un punto de vista más bien geocéntrico. A veces recurre al vocablo «Capitaloceno», de significado evidente. En todo caso, para ella el Milenio vendría de la mano de lo que denomina Chthuluceno, «hecho a partir de historias y prácticas multiespecies en curso de devenir-con» (Haraway, 2019). Lo que hace es poner entre paréntesis las connotaciones negativas (de horror cósmico) de Chthulu, el personaje literario de Howard Phillips Lovecraft que representa a una deidad maligna,

y centrarse en los *chtónicos*, poderes terrenales, monstruos (pero no en sentido negativo, sino en el sentido de ser compuestos de partes heterogéneas), fuerzas no humanas (o humanas y no humanas en conexión), cambiantes, imprevisibles, tentaculares... No son más que los ctónicos —así se escribe en español— de la mitología griega: espíritus del inframundo.

Aparte de evocar, como indiqué hace un momento, la ayuda divina a los humanos, aquí y en otros lugares se aprecia un evidente trasfondo de gusto por lo primitivo característico de los poshumanistas. De algún modo, la civilización constituiría una especie de error —ligado al monoteísmo, el imperialismo, el patriarcado, el extractivismo, lo homogéneo, el capitalismo, el Superyó, etc., todos ellos epítomes del mal—, y la salvación vendría dada por lo salvaje —lo no normativo, el politeísmo, lo heterogéneo, lo espontáneo, lo híbrido, lo descolonizado, lo femenino, el comunitarismo, el Ello, etc., todos ellos epítomes del bien—. Los niños y las mujeres (en Butler o Preciado), pero sobre todo los animales (en Despret) y los indígenas (en Mbembe o Viveiros de Castro), funcionan a menudo como referencia simbólica de formas de vida a las que tomar como modelo para salvarse. El equivalente secularizado del paraíso perdido se hallaría simbólicamente, pues, en el mundo precapitalista (Butler, Preciado, Stengers) o precolonial (Latour, Viveiros de Castro).

Sea como sea, la crisis climática funciona como una especie de evento absoluto que marca un nuevo tiempo, en ocasiones acompañado por la pandemia de la COVID-19, que de todos modos habría sido a su vez un síntoma de la situación agónica del planeta e incluso habría estado causalmente relacionado con ella, puesto que en un escenario ecológica y socialmente mejor, como el que se pretende para el Milenio, la pandemia habría sido menos lesiva o incluso inexistente.

Tal situación agónica comporta no sólo una crisis ecológica, sino también social y política, donde lo natural y lo cultural se entremezclan. La contaminación, el agotamiento de los recursos, el uso de pesticidas, la degradación del suelo o la creación de organismos genéticamente modificados van de la mano del aumento de las desigualdades sociales, el racismo, la precariedad laboral o la violencia contra las mujeres y las minorías.

## 5. 2. La Tierra como actor y la disforia del mundo

Aunque es Latour quien más analiza esta cuestión, casi todos resaltan —y prácticamente todos lo asumen— que la Tierra ha emergido como si fuese un nuevo *agente* político que cambia radicalmente las reglas del juego a escala internacional. De hecho, para evitar considerarla *paciente*, a veces la llaman Terra o Gaia, nombres propios. El fin de ciclo, pues, viene irremediabilmente impuesto por una realidad extrahumana que al mismo tiempo es un producto humano y, en general, orgánico, pues ya hace 3500 millones de años la oxigenación de la atmósfera se produjo merced a los protistas<sup>5</sup>. Gaia se ha estremecido y ello nos obliga a actuar. Recurriendo a un lenguaje propio de los exorcismos, diríamos que es Gaia quien lo ordena. Stengers habla de «la intrusión de Gaia», aunque «*intrusion*» se podría traducir más bien como «irrupción» o «intromisión».

Ahora bien, ¿cómo actuar? ¿Cómo aterrizar, en palabras de Latour? ¿Cómo hacer el mundo habitable, dicho con Despret? ¿Cómo «seguir con el problema», dicho en términos de Haraway? Esta última autora habla en un sentido muy distinto al aparente. El título original de su libro es *Staying with the Trouble*, quedarse con el problema o la dificultad, no esconderse. Pero «el problema» no se refiere al desastre ecológico, sino a un modo de estar en el mundo caracterizado por un entrelazamiento que mantenga y fomente la pluralidad sociocultural y natural, sin distinción siquiera entre ambas. El problema constituiría, entonces, la solución, que no sería la falsa solución del optimismo tecnológico, el cual supondría más bien una catastrófica huida hacia adelante. Seguir con el problema, en el sentido de Haraway, nos permitiría cruzar umbral de la nueva época —el Milenio—, la cual se caracterizaría precisamente porque el problema se mantendría de manera indefinida, sin apocalipsis, sin extinción, sin catástrofe.

---

5. De hecho, cuando Latour subraya, con razón, el efecto de los seres vivos sobre la Tierra, no distingue si el efecto es directo (bioquímico) o indirecto (construcción del nicho ecológico), ni si el efecto corresponde sin más a los modos de vida de los organismos o tiene que ver con programas políticos, específicamente humanos. Es evidente —de lo contrario la denuncia y los llamamientos a la acción carecerían de sentido— que es sólo esto último lo que se vincula con el cambio climático actual. Sin embargo, a veces da la sensación de que bajo planteamientos como el latouriano late la contraposición —eminentemente kantiana, idealista— entre una naturaleza determinista y un reino humano del espíritu que permite a la Humanidad decidir cuál va a ser su relación con el planeta.

Lo que hay que hacer, por tanto, es seguir con el problema, pero ¿cómo exactamente? El famoso libro de Lenin *¿Qué hacer?*, de 1902, procedía de un escrito suyo del año anterior titulado «¿Por dónde empezar?». Es lo que preguntamos a nuestros poshumanistas.

En la segunda mitad del siglo XIII, en Alemania, el movimiento de los flagelantes creía que Dios se había enojado con los humanos por haberse apartado del mensaje cristiano original siendo orgullosos, blasfemos, usureros, etc. Pero, aunque ya había enviado castigos en forma de catástrofes naturales (sequías, pestes...) o políticas (guerras, invasiones...), aún era posible la enmienda y la salvación del mundo antes de que lo aniquilara completamente eliminando a todos los seres de la Tierra, humanos y animales. ¿Cómo? En parte por la intercesión de la Virgen y los ángeles, y en parte abandonando la vía del pecado por la que la Humanidad se había perdido. Sólo así la Tierra renacería en su esplendor y produciría frutos abundantes como en el Paraíso.

Para el neomilenarismo, formalmente secular, los humanos estamos solos, sin auxilio de la Virgen o los ángeles, aunque —como vimos— algunos autores aluden a un tipo de ayuda, la de los ctónicos, que por lo demás son criaturas ambivalentes, angélicas y demoníacas, colaboradoras pero imprevisibles. Sea como sea, Latour subraya nuestra soledad entendiéndola en términos de autorresponsabilidad colectiva, tan colectiva que se confunde con la escala de la Humanidad, aunque por supuesto unas partes de ésta —las occidentales— son más responsables del ecocidio que otras —o incluso las únicas responsables—. Para él no cabe recurrir a ayuda externa alguna: ni la ciencia ni la tecnología, como tales, nos dicen qué hacer. Sólo cabe el comportamiento virtuoso unido a la responsabilidad política. La angustia aumenta si advertimos que, dado que todos estamos afectados y encima muchos somos a la vez agentes y pacientes del apocalipsis, es inevitable no tomar partido. El indiferente es cómplice del desastre. Para el intelectual crítico no caben medias tintas. Antonio Gramsci decía hace un siglo que la indiferencia es el peso muerto de la historia.

Así las cosas, lo que se puede y debe hacer es lo siguiente: tomar como modelo y palanca de transformación, siguiendo la tradición martirológica, a los marginados. He aquí, de nuevo, la valencia política y moralmente positiva de lo primitivo, lo inocente y lo *invisibilizado*. Los énfasis varían según los autores, pero las referencias son lo *queer*, los excluidos, los desplazados, las víctimas de la precariedad, los no occidentales, etc.,

incluyendo a los animales, damnificados por la dominación humana. De todos ellos será el Reino de Los Cielos. Y lo será asimismo de los activistas, que a veces son mártires casi en sentido estricto: sufren persecución y dan testimonio de una causa. Habría que empezar, pues, por establecer el máximo de conexiones con este tipo de figuras.

En los escritos de Despret es especialmente apreciable la concepción implícita – acorde con la tradición fabulística– de los animales como modelos en que inspirarse para habitar el mundo entrelazándose con él de una forma no extractivista, no territorial, respetuosa, colaborativa y pluralista. En un postfacio de Baptiste Morizot a uno de sus libros encontramos una evidente resonancia con los ctónicos:

[A] través de la controversia humana interminable sobre los sentidos de sus comportamientos, los seres vivos manifiestan que no pertenecen a la materia bruta y miserable, que son mucho más que eso, una *supermateria* cuyas potencias se nos escapan, sin ser por eso sobrenaturales. [Despret, 2022]<sup>6</sup>

No son sobrenaturales propiamente, pero equivalen a espíritus en sentido animista o mitológico. De hecho, el neopaganismo asoma en los poshumanistas. Escuchemos a María Puig de la Bellacasa refiriéndose a Starhawk, alias de la estadounidense Miriam Simos (1951-), teórica de un movimiento espiritual y político de raigambre anarquista que propugna desde principios de los 80 la recuperación de la brujería a través del feminismo, el ecologismo y la acción directa no violenta:

Mi enfoque del tema [la unión con la "materia terrestre"] como emergente en la regeneración de las culturas ecológicas del hemisferio norte está marcado por mi propio encuentro con el compromiso espiritual, a través del elementalismo [la teoría de los cinco elementos, tierra, aire, agua, fuego y espíritu] propio de la espiritualidad neopagana angloamericana actual. En concreto, me refiero a la tradición del «Reclaiming» [reclamación o recuperación de lo pagano], una reinención contemporánea de la brujería occidental. [Puig de la Bellacasa, 2023]

6. Baptiste Morizot (1983-) es un autor afín al poshumanismo con planteamientos muy similares a los de Despret. Uno de sus libros, *Maneras de estar vivo. La crisis ecológica global y las políticas de lo salvaje* (2021), encajaría también en nuestro análisis.

En la misma línea de recuperación de cosmovisiones ancestrales, Achille Mbembe habla así de una parte del mundo no occidental:

África, hija mayor de la humanidad y uno de los residentes más antiguos de la Tierra, es a la vez una *potencia en reserva* y una *reserva de potencia*. Por potencia no entendemos una relación de fuerza, y mucho menos el incesante movimiento de destrucción de seres y cosas evocado a lo largo de este ensayo [la Edad del Hijo, el mundo histórico real], sino una fuerza vital, un potencial de originalidad, un flujo de energía y una singular capacidad de resonancia, resiliencia y creatividad. En sus archivos antiguos, en efecto, renunciar al poder y saber hacer una alianza con otras fuerzas vitales es el medio más seguro de participar en la realización del cosmos, es decir, en la construcción de un lugar habitable abierto a todos, que *hace sitio* a cada uno, y en el que todos son llamados a convertirse en potenciales ancestros, segmentos de una cadena ininterrumpida de lazos [la Edad del Espíritu Santo, el Milenio]. [Mbembe, 2024]

La clave está siempre en la idea de relación o conexión. Detrás de todos estos autores hay filosofías procesualistas, como la de Alfred N. Whitehead. La salvación viene dada por el entretejimiento, las redes, la colaboración, el cultivo de las diferencias y los flujos, la coafectación entre seres, lo reticular (Haraway recurre a la figura de la araña), lo tentacular (Despret hace lo propio con la del pulpo), los cuidados o el amor, característico del Milenio según De Fiore. Por eso entre los referentes empíricos (históricos, reales) que los poshumanistas proporcionan se hallan siempre prácticas relacionales como las movilizaciones populares, las asociaciones de activistas o militantes, la ayuda mutua, los movimientos de usuarios, el *software* libre, los espacios seguros o los grupos de apoyo.

Quizá sea en *Dysphoria mundi*, título de Paul B. Preciado suficientemente expresivo, donde se reúnen la mayor cantidad de indicios del apocalipsis y de modelos para superar la catástrofe. La crisis climática la trata dentro de una crítica a lo que llama régimen «petrosexorracial»: capitalista, heteropatriarcal, colonial, racista, neoliberal... El colapso ecológico sería en el fondo un síntoma de un malestar planetario generalizado que se manifiesta en lo mismo que clásicamente eran signos apocalípticos: guerras, escasez, desastres naturales, persecución de los disidentes (hoy homofobia o transfobia) y falsos profetas (hoy Donald Trump o los propagadores de *fake news*). La única salida sería tejer, de forma *interseccional*, una red de los todos desheredados de la Tierra e integrantes de la resistencia: movimientos transfeministas,

anticoloniales y ambientalistas, comunidades *queer*, pueblos indígenas, movimientos sociales, cooperativas e intelectuales críticos.

### 5.3. Una asamblea mundial

Como ejercicio de imaginación política, Latour propone una especie de asamblea mundial que entronca con el «parlamento de las cosas» del que hablaba a principios de los 90 proponiendo que los no humanos fuesen representados políticamente (Latour, 2021a). Ahora se inspira en una *performance* realizada en 2015 por unos estudiantes en el teatro de Les Amendiérs, en el «cinturón rojo» de París. Consistía en una negociación teatralizada donde diferentes grupos de actores representaban, organizados en delegaciones, a diferentes «colectivos»: el océano, la atmósfera, pueblos originarios, oenegés, ciudades, Estados nacionales, ciencias, etc.; todo al mismo nivel. No había plan previo ni horarios fijos, lo cual recuerda al lema del ácrata Agustín García Calvo cuando se refería al resultado de las discusiones para crear la Comuna Antinacionalista Zamorana imaginada por él: «ni organización ni desorganización; lo que salga» (García Calvo, 1987). Estamos ante la confianza anarquista en la espontaneidad *desde abajo*.

La finalidad era llegar a acuerdos poniendo las cartas sobre la mesa (explicitando los intereses propios, los objetivos, quiénes son amigos y enemigos y qué territorio se ocupa) y sin apelar a autoridades externas (la naturaleza, Dios, la ONU...). Pero lo que no explica Latour es cómo pasar de la sinécdoque del gobierno mundial hecha en Les Amendiérs a la implantación real de tal gobierno más allá del teatro. El primer problema, que ya de por sí podría generar derramamiento de sangre, sería el de la definición de las delegaciones: cuántas y cuáles. Además, una vez definidas, ¿cómo se garantiza su *parresía*, su sinceridad, su honradez? Es como si se creyera que poner las cartas boca arriba mostrando los intereses propios asegurase la superación de lo que se ha solido criticar a la concepción habermasiana del diálogo: su excesivo racionalismo (presuponen razones no interesadas) y su idealismo (presupone buena voluntad). Esa crítica (que todo se base en el diálogo como técnica formal y en las buenas intenciones) se mantiene mientras no se explique cómo evitar que cada delegación utilice las reglas del juego a su favor, tramposamente, por ejemplo

mediante un uso retórico (interesado) de la *parresía*, mediante una retórica antirretórica (según la cual uno no es retórico y los demás sí), o también mediante la apelación a una autoridad externa sin la cual el experimento pierde el sentido, a saber, la propia voluntad de no engañar, que se convierte en lo mismo que para Jürgen Habermas era la deliberación desinteresada, la cual exigía que todo el mundo se sometiera a la autoridad de la razón, cosa que a su vez habría que justificar racionalmente dando lugar a un *regressus ad infinitum*. ¿Con que fuerza (aparte de la de la razón) convencer a quienes anteponen sus intereses o los de su «colectivo» a los de la necesidad de llegar a un acuerdo? ¿Con que fuerza (aparte de la de la razón) convencer a quienes creen en autoridades externas (sin ir más lejos, los indígenas que apelen a dioses o los democristianos que apelen a la doctrina social de la Iglesia católica)?

## § 6. La Gran Tribulación

Donna Haraway (2019) se expresa del siguiente modo:

Vivimos [los seres sobre Terra] en tiempos perturbadores, tiempos confusos, tiempos turbios y problemáticos. [...] Los tiempos confusos están anegados de dolor y alegría; de patrones ampliamente injustos de dolor y alegría, de un innecesario asesinato de la continuidad, pero también de un resurgimiento necesario. La tarea es generar parientes en líneas de conexión ingeniosas como una práctica de aprender a vivir y morir bien de manera recíproca en un presente denso. Nuestra tarea es generar problemas, suscitar respuestas potentes a acontecimientos devastadores.

Lo que ocurre es que, hagamos lo que hagamos, la transición no va a ser fácil, incluso aunque aunáramos todas las voluntades de los gobiernos y los individuos como en el verso de Schiller musicado en el apoteósico final de la novena sinfonía de Beethoven: «¡Abrazaos, millones de criaturas!». ¿Por qué esa dificultad? Por razones intrínsecas y extrínsecas. Las intrínsecas: aunque haya pistas, palancas e inspiraciones, no hay un programa, no hay una hoja de ruta, no hay planes quinquenales (esto sería propio de ideologías totalitarias); es preciso construir la balsa según se va navegando. En esto insiste sobre todo Latour.

Las razones extrínsecas se refieren a algo obvio: el avance va a encontrar resistencias psicológicas, sociales y políticas. Manifestaciones positivas y negativas de las

turbulencias que implica la transición a la nueva época serían el populismo, el *Brexit*, las crisis migratorias, la explosión de las desigualdades, los negacionismos, las burbujas especulativas, las movilizaciones populares, el despertar de las minorías oprimidas o la pandemia. Pero a cada fenómeno positivo se corresponde aproximadamente otro negativo, de acuerdo con el esquema acción-reacción o fuerza-resistencia. Por ejemplo, a la intrusión de Gaia corresponde el negacionismo climático, y a las crisis migratorias —entendidas, en positivo, como agentes de mezcla, entrelazamiento e hibridación, o al menos como un fenómeno de justicia poética tras siglos de colonización— corresponden el racismo y la xenofobia.

En el ámbito religioso, a la fase inmediatamente anterior al Milenio a veces se la denominaba Gran Tribulación, y es de eso de lo que estamos hablando. La expresión recoge la idea de los dolores del parto y también remite al dicho «no hay mal que por bien no venga». También es probablemente el origen de la idea de que «cuanto peor, mejor»: es preferible que las cosas vayan mal para que los desheredados se conciencien, los seres espirituales ayuden y así el cambio se precipite y la nueva época llegue, arrolladora, cuanto antes. La Gran Tribulación se caracterizaría por convulsiones sociales y naturales, y sobre todo por la venida del Anticristo para que se lleve a cabo la lucha definitiva del bien contra el mal. Actualmente serían personajes —humanos— como Donald Trump quienes representarían la función satánica.

En efecto, Latour empieza su libro *¿Dónde aterrizar?* refiriéndose a la elección de Trump en 2016 como un fenómeno que reactiva la historia humana —la que Fukuyama consideraba terminada tras 1989— a través de tres procesos que, según él, liberan una potencia política torrencial: la desregulación ligada a la globalización, el aumento de las desigualdades socioeconómicas y la negación del cambio climático. Paul B. Preciado, además de a Trump, se refiere a Putin con un sentido similar. Cabría añadir a Benjamín Netanyahu, Elon Musk, Javier Milei, el CEO de Monsanto, etc. Por supuesto, al igual que hay villanos hay héroes. Lo que Haraway llama tiempos turbios —pero también preñados de alegría, porque «*it is always darkest just before the day dawneth*», por emplear la frase de Thomas Fuller— producen líderes mesiánicos —los propios autores que estamos tratando, en tanto que intelectuales públicos— y grupos de resistencia de activistas, si bien entre estos últimos, por corresponder a la *multitud* como sujeto político colectivo formado desde abajo (Negri y Hardt, 2009) es menos

frecuente encontrar nombres propios. Uno de ellos podría ser el del Subcomandante Marcos, aunque el de Greta Thunberg casa más con los tiempos actuales.

A diferencia de lo que solía ocurrir con los milenaristas, en el neomilenarismo que estamos tratando el paso de la Gran Tribulación al Milenio no es abrupto. No está marcado por un milagro como la segunda venida de Cristo. En cierto modo, lo que ocurre durante la Gran Tribulación ya viene de la etapa anterior —los últimos estertores del mundo real, la Edad del Hijo, con sus horrores— y se mezcla con lo primero que ocurre durante el Milenio, como si aquella fuera una precursora de este y este fuese una purificación de aquella. Ello tiene que ver con el carácter aureolado de las ideas que manejan los neomilenaristas —sin que esto signifique que los milenaristas no las manejaran—: lo que se va a dar (si nos portamos bien) está ya de algún modo dándose, como una aureola. Gustavo Bueno ha llamado ideas aureolares o aureoladas a las que tienen referentes reales pero, para completarse, necesitan realizarse en un futuro próximo, virtual, del mismo modo que los retratos de los santos, aun teniendo referentes empíricos (los santos de carne y hueso), sólo adquieren su sentido pleno, su realización, atendiendo a la aureola que les rodea la cabeza, esto es, la condición de su santidad (Bueno, 2004). No se trata de ideas utópicas, aunque se parezcan, porque las utopías se formulan con la conciencia de que son, al menos en principio, irrealizables. De hecho, ninguno de los autores que estamos estudiando formula utopías propiamente dichas, aunque en algunos casos las consideran positivas (Stengers defiende el lema «utopía o barbarie»). Lo más semejante a ellas a lo que recurren —y lo hacen sobre todo Haraway y Despret— son relatos de ciencia ficción o anticipación, aunque —eso sí— los presentan con la ambigüedad propia de quien emplea un formato literario porque sabe que su propuesta es irrealizable como tal aunque al mismo tiempo constituya el horizonte (la aureola) de su filosofía política. En el siguiente epígrafe indicaré cuáles son las ficciones utópicas de Haraway y Despret.

Por lo demás, Eric Hobsbawm señala que era típica del milenarismo la vaguedad a la hora de especificar el modo en que llegaría el mundo nuevo. Esto vale también para el neomilenarismo. Aunque el tono de los autores que estamos tratando es no violento —por la influencia del pacifismo moderno—, a nadie se le escapa que los medios para lograr los fines que plantean podrían e incluso deberían ser violentos, o al menos

conllevar sufrimiento, salvo que se piense —y a menudo parece que, en efecto, se piensa— que al Milenio se llegaría con un mero esfuerzo consensuado de voluntad colectiva, en cuyo caso faltaría por saber qué se hace con quienes no se adhieren al consenso, con los disidentes. El único que parece darse cuenta de este problema es Latour, aunque pasa sobre él de puntillas. Distinguiendo entre «clase ecológica» (la concienciada, motor del cambio) y «clase no ecológica» (la no concienciada, rémora para el cambio), y ubicándose quizás en la tradición cristiana del sufrimiento como experiencia purificadora —que ya había alcanzado también a los decembristas rusos, los anarquistas y los socialistas—, el sociólogo francés nos advierte de lo siguiente en su *Manifiesto ecológico político*, escrito junto a Nikolaj Schultz:

¿[D]e qué serviría ocupar el Estado [mediante una victoria electoral] sin tener el respaldo de clases [ecológicas] suficientemente preparadas y motivadas para aceptar los sacrificios que el nuevo poder, en lucha con el régimen de producción, va a tener que imponerles? [Latour y Schultz, 2023]

Y más adelante: «el apoyo de estas clases [las no ecológicas] es indispensable para asumir los inmensos sacrificios que habrá que hacer para cambiar de régimen» (*op. cit.*).

Latour recurre al pensamiento de Carl Schmitt y su distinción entre amigo y enemigo interpretando, al parecer, que es preciso ganarse al enemigo antes que combatirlo. Pero el fuste pacifista del poshumanista es muy sólido. Haraway, inquieta seguramente por lo que siga pudiendo haber en ello de belicista, critica a su colega distanciándose de lógica antagonista schmittiana:

Los enemigos de Schmitt [genitivo objetivo] no permiten que cambie el meollo de la historia. Los Confinados-a-la-Tierra [los organismos, en peligro] necesitan una historia de vida menos binaria, más tentacular. Las historias de Gaia de Latour merecen mejores compañeros que Schmitt para contar cuentos. [Haraway, 2019]

Sea como sea, lo más parecido que encontramos en Latour a la descripción de los inicios del Milenio es lo que indiqué antes: una especie de asamblea planetaria de delegaciones que practicarían algo similar a un diálogo habermasiano universal indefinido. De nuevo, se trata de algo que también estaba tematizado por algunos autores milenaristas o cercanos al milenarismo, remitiéndose a la noción teológica de

Cuerpo Místico de Cristo (la unión de todos los seres humanos en la Iglesia). Por ejemplo, en *El defensor de la paz*, de 1324, Marsilio de Padua propone una organización de la sociedad humana basada en la voluntad de los ciudadanos, ordenada al bien común y estructurada por un Concilio Universal que funcionaría como autoridad suprema:

[T]odas las provincias o comunidades notables del mundo, de acuerdo con la determinación de su legislador humano, bien uno o bien varios, y de acuerdo con su proporción en calidad y en cantidad de personas, eligen hombres fieles, sacerdotes, primero, y no sacerdotes, después, pero siempre personas idóneas, por ejemplo, hombres que hayan dado buenas pruebas de su conducta en la vida y los más expertos en materia de ley divina que [...], representantes del conjunto de los fieles, en virtud de la autoridad susodicha que les ha sido conferida por el conjunto de los fieles, se reúnan en un lugar determinado del mundo, que sea, sin embargo, el más conveniente según la decisión de la mayor parte de ellos. [Cit. en Mitre y Granada, 1999]

Por contraste con nuestros poshumanistas, Marsilio de Padua explicaba mejor los procedimientos del gobierno universal. Ahora bien, los poshumanistas proponen un imaginario algo más rico que el del asamblearismo latouriano.

## § 7. El Milenio, un planeta de comunas

Ya señalé que los milenaristas no eran demasiado específicos a la hora de imaginar el Milenio. Tampoco los neomilenaristas que nos ocupan. En realidad, la Edad del Espíritu Santo se limita a ser imaginada como una contrafigura de la Edad del Hijo, cuyos males y malestares se han evacuado. Sea como sea, la concepción del Milenio se puede colegir de los referentes empíricos que se utilizan al describir el estado actual del mundo y las convulsiones propias de la transición al mundo nuevo. Son referentes que ya existían en, sobre todo, la tradición anarquista europea y norteamericana, y en menor medida en la socialdemócrata. Muchos están actualizados con contenidos de lo que Gustavo Bueno ha llamado izquierda indefinida (Bueno, 2003): asambleas callejeras, grupos de apoyo mutuo, *safe spaces*, feminismo interseccional, antirracismo, estudios decoloniales, etc. Así, Butler propone explícitamente, como ejemplos de lo que llama derecho universal al duelo (referido a la deuda histórica con los oprimidos del pasado, que rebasa la deuda actual con los oprimidos del presente e instaure una

obligación universal de desagravio), el movimiento *Black Lives Matter*, el movimiento Ni una Menos y las agrupaciones de ayuda mutua no familiares (Butler, 2022).

La crítica a la familia tradicional se rastrea hasta, por lo menos, la contracultura de los años 60, con antecedentes en el psicoanálisis. En algunos de los autores que estamos tratando —Haraway, Butler o Preciado— la familia es correa de transmisión de una normatividad que es por naturaleza represora. Se la concibe también, y en esto insiste característicamente Haraway, como foco de la destrucción del planeta a través de la natalidad. Esta autora nos conmina a intensificarnos —incrementando y estrechando relaciones— en lugar de crecer y multiplicarnos. De un modo análogo, Latour propone sustituir la divisa extensional *Plus ultra*, de odiosa raigambre imperialista, por la intensional *Plus intra*. Haraway habla de tener menos hijos y más relaciones no sólo con humanos, pues nuestras relaciones no deben basarse en el parentesco o la biología, sino en *agenciamientos*, en *ensamblajes*, en *afectos* que difuminen la frontera entre humanos, animales y objetos. Por lo demás, Latour describe el Milenio de una manera sumamente abstracta:

El final del tiempo no es el Globo Final que encierra a todos los otros globos, la respuesta final al sentido de la existencia; es más bien una nueva diferencia, una nueva línea, trazada *en el interior* de todas las otras líneas, que las atraviesa en todas partes, y que da otro sentido a todos los acontecimientos, es decir una finalidad, una presencia final y radical, una consumación. No otro mundo, sino este mismo mundo captado de *una manera radicalmente nueva*. [Latour, 2021a]

Aunque dentro de un momento volveré sobre esto, es como si se rozara la idea del Juicio Final, donde se termina el tiempo y se establece una ruptura radical con lo previo: se instauro la gran diferencia, utilizando la terminología deleuziana de Latour, la diferencia de las diferencias. Esto seguramente guarda relación con una lógica que es recurrente en los movimientos de activistas: lo instituyente nunca debería ser del todo instituido, so pena de caer en una nueva normalización totalizadora, burocratizadora o esclerotizante, pero al mismo tiempo es inevitable algún grado de institucionalización o constitución. La asamblea constituyente, como la llamarían Latour o Preciado, debe ser en cierto modo permanente, indefinida, pues es preciso «seguir con el problema». Ha de velar por una producción incesante de diferencias. Sin embargo, de algún modo mínimamente estable hay que imaginar el Milenio.

Tras la lectura de los libros que listé arriba, en la tabla 2, la sensación es que la Edad del Espíritu Santo poshumanista se asemejaría a un planeta de comunas donde la amistad o la colaboración (que se suponen libres) desplazan al parentesco (que se supone impuesto, aparte de ecológicamente insostenible). Encontramos en Latour una significativa referencia a la Comuna de París de 1871, que también funcionaba como un mito para muchos revolucionarios y marxistas de finales del siglo XIX y principios del XX. No obstante, y sin perjuicio de la relación genealógica que puedan tener con la parisina, son más bien las comunas *hippies* las que parecen alimentar la imaginación de nuestros autores. Haraway y Despret nos proporcionan una buena muestra, desplazándose —eso sí— hacia la ciencia ficción, o hacia una mezcla de filosofía y ciencia ficción que les permite expresar lo que sería difícil sostener racionalmente.

Haraway desarrolla una fabulación especulativa —así la llama— procedente de un taller de escritura en el que también estuvieron implicadas Stengers y, sobre todo, Despret. El protagonista del relato es Camille, un bebé sin sexo (sin género) que funciona como el Nuevo Hombre del poshumanismo.<sup>7</sup> La tarea del taller era imaginar un bebé y describir a partir de él lo que ocurriría durante cinco generaciones. Aparte de carecer de sexo/género, Camille renuncia al antropocentrismo, al excepcionalismo humano, como lo denomina la autora. En las «comunidades del *compost*», que son los nuevos grupos de organización humanos —una vez superadas las escalas de organización familiares o nacionales—, a cada bebé se le asigna al nacer un simbiote, esto es, un organismo (no humano) que le acompañará desempeñando funciones que aúnan las del amigo, el ángel de la guarda, la mascota —pero sin las connotaciones jerárquicas que este término conlleva— y el recordatorio de que somos seres de la Tierra. En estas comunidades se cultiva la filosofía del *cíborg*, pues son habituales las modificaciones corporales, pero unida a un ecologismo y un animalismo que anulan completamente la distinción entre lo humano y el resto del orgánico, pues acaban siendo posibles hibridaciones y mutaciones físicas (gracias, por ejemplo, a la coexistencia a largo plazo con los simbioses). Escuchemos a la propia Haraway:

---

7. Acerca del mito del Hombre Nuevo en el poshumanismo véase: José Carlos Loredó Narciandi, «“Saludar vuestro coraje”. El Hombre Nuevo del poshumanismo», en evaluación.

Individuos, organizaciones y comunidades grandes y pequeñas se unieron entre sí y con comunidades migrantes como la de Camille para remodelar la vida terrana [sic], en pro de una época posible después de las mortíferas continuidades del Antropoceno, Capitaloceno y Plantacioceno. En ondas y pulsos simultáneos de cambios de sistema, diversos pueblos indígenas y todo tipo de mujeres, hombres, niños y niñas, trabajadores –sujetos durante largo tiempo a condiciones devastadoras de extracción y producción en sus tierras, aguas, hogares y viajes– innovaron y fortalecieron coaliciones para reelaborar condiciones de vida y muerte que permitieran un florecimiento en el presente y en tiempos venideros. Estas erupciones de energía curativa y activismo se encendieron con el amor a la tierra y sus seres humanos y no humanos y la rabia ante el ritmo y el alcance de las extinciones, exterminios, genocidios y pauperizaciones en patrones impuestos de formas de vida y muerte multiespecies que amenazaban al continuidad de todos los seres. [...]

Provenientes de todas las clases económicas, colores, castas, religiones, secularidades y regiones, los miembros de los diversos asentamientos emergentes a lo largo de la tierra vivían según unas pocas prácticas sencillas pero transformadoras que, en su momento, atrajeron a muchos otros pueblos y comunidades, tanto estables como migratorias, a la vez que fueron vitalmente infectados por ellas [Haraway, 2019]

Despret también recurre a lo literario e incluso a la escritura experimental para retratar lo que, con todos mis respetos, a veces parece poner ya un pie en lo pseudocientífico o lo irracional, a saber: la posibilidad no ya de fusiones reales entre humanos y animales, sino de formas de comunicación desconocidas con ellos, pero también la posibilidad de relacionarnos con los muertos (humanos) como si se tratara de especies extinguidas. El *Autobiografía de un pulpo*, donde aparecen los tres relatos que retratan eso, lo dedica «a todas y todos los Ulises y Camille, ya entre nosotros o todavía por llegar». Camille es el personaje de Haraway. Ulises (Ulysse) es una especie de pulpo simbiote cuya escritura descifran los llamados terolingüistas. A lo que apunta todo esto, como indicaré en el epígrafe siguiente, es a una comunidad cósmica de todos los seres, vivos y muertos –animales inclusive–, que recuerda a la de los espiritistas decimonónicos, a la de Emanuel Swedenborg o al Cuerpo Místico de Cristo y la Comunión de los Santos.

Sea como sea, también en el milenarismo clásico eran importantes las organizaciones similares a las comunas. Algunas de las revueltas milenaristas lograron crear algo semejante a lo que el anarco individualista Hakim Bey llamó en 1990 zonas temporalmente autónomas, libres del control estatal, como el Burning Man del desierto de Nevada. En la Baja Edad Media y, sobre todo, en el Renacimiento, se

trataba de ciudades o emplazamientos que, con mayor o menor consentimiento por parte de los poderes de la zona —a veces con su connivencia, dentro de enfrentamientos bélicos o políticos; otras veces con una oposición radical—, lograban ser durante un tiempo soberanas e implantar, al menos intencionalmente, formas de vida comunal inspiradas en los monasterios o en el cristianismo primitivo. Un ejemplo especialmente llamativo ocurrió en el norte de Renania. Los anabaptistas (milenaristas) se atrincheraron en la ciudad de Münster en 1534 y el holandés Juan de Leiden se proclamó su rey, inspirado por las profecías de Melchor Hoffman y Jan Matthys, interpretadas en el sentido de que la segunda venida de Cristo se produciría en esa localidad, que sería la Nueva Jerusalén. El experimento duró poco más de un año, durante el cual la vida en la ciudad estuvo caracterizada por los abusos de poder, el caos y la pobreza, hasta el punto de que al parecer hubo casos de canibalismo. En junio de 1535, tras meses sitiada por el obispo de la zona (cuyas tropas habían capturado y decapitado a Matthys tras desfilarse el Domingo de Pascua del año anterior proclamando el Juicio Final), la ciudad cayó. Leiden y otros dos líderes, los también anabaptistas Bernhard Krechting y Bernd Knipperdolling, fueron condenados a muerte.

## § 8. ¿El Juicio Final?

En una versión secular del milenarismo no puede haber Juicio Final posterior al Milenio, salvo que exploremos una posibilidad alternativa a la que yo he explorado aquí, a saber: que la crisis climática funcione ella misma como un juicio final que ponga a cada cual en su sitio por siempre jamás, siendo el quiliasma una anticipación terrenal de la eternidad. Como diría Latour, la clase ecológica —que funciona para él como la clase obrera para Marx: una clase universal— absorbería a la no ecológica y se impondría a ella. No obstante, para el neomilenarismo poshumanista la duración de la nueva época es indefinida y carece de una consumación clara.

También podríamos especular, asumiendo los presupuestos de nuestros autores —o su espíritu antes que su letra—, con algún tipo de remate de la historia que no sería equivalente a ese poner a cada uno en su sitio en que consiste la condena o la salvación *in aeternum*, sino a una versión más benévola y heterodoxa de la escatología cristiana.

Según algunas interpretaciones del cristianismo, la consumación de los tiempos implicaría el perdón de todos los pecados y, por tanto, la salvación universal. ¿Cuál sería esa consumación en su forma secular? Una opción, con la que nos desplazaríamos desde el poshumanismo hasta el transhumanismo, sería algún tipo de inmortalidad más o menos análoga a la resurrección de los muertos, como en la Unión Soviética pretendió la Comisión para la Inmortalización de Lenin presidida por Leonid Krasin en 1924 (Gray, 2008). Krasin estaba influido por Nikolái Fiódorov, fundador a principios del siglo pasado del cosmismo, una filosofía con elementos religiosos que planteaba la consecución, por medios tecnológicos, de la inmortalidad e incluso la resurrección (literal) de los muertos, con vistas a una expansión indefinida del género humano por el universo. La reivindicación por parte de Butler del derecho universal al duelo, que incluye a los actualmente oprimidos y a los oprimidos en el pasado, a quienes debemos memoria eterna, recuerda a esa resurrección universal.

Pero los poshumanistas tienen una sensibilidad *New Age*<sup>8</sup>, a la cual conviene más alguna forma de fusión con el cosmos —una unión entre Cielo y Tierra— que implicaría la desaparición de los sujetos individuales como tales, diluidos felicitariamente en redes de relaciones cósmicas donde ya no habría, en rigor, categorías ontológicas (todo serían de veras híbridos, en el sentido latouriano), y tampoco habría ya tensiones políticas, morales o socioeconómicas. Las comunidades del *compost* de Haraway y las relaciones tentaculares de Despret acarician eso. Achille Mbembe, por su parte, lo entiende así, conectando con la concepción butleriana de la obligación moral respecto a las víctimas y con las sugerencias despretianas sobre los muertos:

Como la noción de comunidad abarca [...] no sólo una idea de pertenencia, sino también una figura de la relación, me pareció útil partir no de la diferencia o de la pérdida, sino de la deuda, aunque pérdida y deuda sean inseparables. En efecto, para volver a empezar de cero, no haremos abstracción ni de una ni de otra. Sin embargo [...], hay pérdidas irreparables del mismo modo que hay deudas insolventes. Y podría ser que toda comunidad digna de ese nombre nazca y se invente precisamente en el punto de encuentro de lo irreparable y lo insolvente. En todo caso, tal es el rasgo

8. El movimiento *New Age* de los años 70 ha sido conectado con el milenarismo por Raúl Berzosa Martínez (1999).

distintivo de [...] la comunidad terrestre, es decir, en última instancia, la *asamblea de los vivientes*, que incluye tanto a los ancestros como a quienes aún no han nacido. [Mbembe, 2024]

En semejante mundo felicitarlo ya no existiría lo que Freud llamaba el impulso de muerte, el Tánatos, porque ya no habría problemas que resolver. Todo sería Eros. Recordemos de nuevo que la tercera y última edad de la historia era, según Joaquín de Fiore, la del amor. El amor cristiano, el *agápē*, une a todos los seres en Dios, superando incluso la muerte. Para los hermanos del Libre Espíritu, movimiento milenarista que se extendió desde el siglo XIII por los Países Bajos, Renania y el Valle del Rin, el erotismo era un símbolo de emancipación: puesto que habían alcanzado la perfección espiritual liberándose de lo material, paradójicamente ya no importaba entregarse a los lujos ni a los placeres carnales, porque su cultivo representaba el regreso a un estado adamita de inocencia, intrínsecamente inmaculado. Por cierto, este movimiento ha sido reivindicado por el situacionista belga Raoul Vaneigem, ya mencionado al principio, que fue uno de los inspiradores de Mayo del 68 (Vaneigem, 2023). Aunque no sea explícito, el situacionismo está presente en los autores que tratamos en tanto en cuanto su propuesta para superar la crisis y llegar al Milenio no es otra, en el fondo, que la de *crear situaciones*, esto es, hacer descender a la vida cotidiana y comunitaria —que funcionaría como un núcleo irradiador de cambios revolucionarios— lo que de otro modo caería en las garras de poderes estatales, económicos o tecnocráticos.

## § 9. Conclusión

Aunque no creyó que sus escritos fuesen heréticos, Santo Tomás de Aquino criticó a Joaquín de Fiore negando que fuera a llegar una Edad del Espíritu y tachando de presuntuosos a quienes la esperaban. Según él, no ha lugar un mundo espiritual en la Tierra porque ese mundo ya está introducido por el Evangelio, que hace participar al ser humano de la eternidad; es decir, el Espíritu Santo ya está presente entre nosotros:

Ningún estado de la vida presente puede ser más perfecto que el estado de la ley nueva [el Nuevo Testamento]; en efecto, nada puede estar más cercano al fin último que aquello que introduce inmediatamente a este fin; ahora bien, eso es lo que hace la ley nueva. [...] [L]a ley nueva no es solamente del Hijo, sino también del Espíritu Santo. [Lubac, 1989, I: 148]

*Mutatis mutandis*, podríamos atrevernos a decir, ante el despliegue poshumanista de esperanzas neomilenaristas, que no hay más cera que la que arde. La Ciudad de Dios es la misma que la Ciudad Terrena. No existe ni puede existir otra. Las prácticas e instituciones que juzguemos como mejores o peores —juicio que se asentará en nuestros pre-juicios filosóficos e ideológicos y se dará en un contexto conflictivo de juegos de poder a diferentes escalas, lo cual exigiría un acuerdo previo que se impondría necesariamente a los disidentes— dependerán de complejísimas codeterminaciones de resultado incierto y donde los enfrentamientos y alianzas entre Estados nacionales serán siempre cruciales, incluyendo los enfrentamientos bélicos, que no dependen de la maldad personal de los líderes (anticristos) ni de la obcecación de sectores fanáticos del electorado (clases no ecológicas). No existe una Humanidad unificada capaz de tomar conciencia de la crisis ecológica y responder al unísono a ella, aunque por supuesto pueden acordarse y se acuerdan políticas internacionales comunes. Es verdad que, *en su representación*, Latour expresamente y los demás implícitamente rechazan la concepción de la Humanidad como una totalidad homogénea —por eso, entre otras cosas, son poshumanistas y no humanistas—, pero *en su ejercicio* la siguen entendiendo como realidad susceptible de ser comprendida a escala política. No la conciben, ciertamente, como una unidad distributiva (de partes homogéneas), sino como una unidad atributiva (de partes heterogéneas, de pueblos, colectivos, minorías...). El problema es que la unidad o simplemente no existe (las partes atributivas son grupos que colaboran y se enfrentan entre sí, eminentemente al nivel geopolítico de Estados nacionales) o es sólo genérica, esto es, no se da a escala política sino biológica<sup>9</sup>.

Finalmente, la preocupación ecológica admite distintas escalas, desde el vecindario (no ensuciar el entorno de los conciudadanos, digamos) hasta las políticas industriales o de transporte, pero ninguna de esas escalas es ni puede ser planetaria, salvo que se imponga justo lo que los poshumanistas rechazan: un imperio, que encima debería ser un imperio universal, máximamente homogeneizador, cuyo mantenimiento, por otro

---

9. Es irónico que, en *¿Dónde aterrizar?*, Latour acabe reivindicando a Europa como territorio desde el que comenzar la reconstrucción del mundo de cara al Milenio. Según él, Europa ha expiado y aún debe expiar sus culpas históricas, pero por eso mismo ya no es inocente y ha renunciado al imperialismo y a la pureza cultural; de ahí su situación de privilegio político y moral. Paradójicamente, la crítica al etnocentrismo y al imperialismo occidental regresa a la cuna de Occidente.

lado, tampoco garantizaría de suyo el equilibrio con el medio ambiente, pues se requeriría limitar por la fuerza el crecimiento de la población y el desarrollo económico, por ejemplo. En la realidad de la Ciudad Terrena —y no en la Nueva Jerusalén o en la Ciudad de Dios—, un planeta de comunas, sin el control de Estados nacionales o plataformas imperiales —o sea, sin lo que nuestros poshumanistas rechazan por cercenar la pluralidad y la apertura—, probablemente se parecería más a *Mad Max* que a los folletos con imágenes edénicas que reparten los Testigos de Jehová, uno de los grupos religiosos milenaristas actuales.

## Bibliografía

- Alexander, Jeffrey C. (2010), «Marxism and the spirit of socialism. Cultural origins of anti-capitalism (1982)», en *Thesis Eleven*, vol. 100, pp. 84-105.
- Amador, Julio (2001), «Las raíces míticas del pensamiento político de Karl Marx», en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 44, n.º 181, pp. 63-91, <<https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2001.181.48469>>, [15/01/2025]
- Arendt, Hannah (2013), *Sobre la revolución*. 3.ª ed. Madrid, Alianza [1965].
- Batalla, Pablo (2023), *La ira azul. El sueño milenario de la revolución*. Gijón, Trea.
- Bellah, Robert Neelly (1967), «Civil religion in America», en *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 96, n.º 1, pp. 1-21.
- Berzosa-Martínez, R. (1999), «La “Edad del Espíritu Santo”, según J. de Fiore y el “New Age”: ¿la continuidad de una herencia teológico-espiritual?», en P. Rodríguez (ed.), *XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Universidad de Navarra, pp. 121-128.
- Bloch, Ernst (1977), *El principio de esperanza*, vol. II. Madrid, Aguilar.
- Bloch, Ernst (1968), *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid, Ciencia Nueva.
- Blumenberg, Hans (1985), *The legitimacy of modern age*. Cambridge, The MIT Press.
- Braidotti, Rosi (2015), *Lo posthumano*. Barcelona, Gedisa.
- Bueno, Gustavo (2021), *El mito de la izquierda. El mito de la derecha*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (2004), *La vuelta a la caverna. Terrorismo, guerra y globalización*. Barcelona, Ediciones B.
- Bueno, Gustavo (1972), *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Barcelona, La Gaya Ciencia.
- Bull, Malcolm (1999), *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Butler, Judith (2022), *¿Qué mundo es este? Fenomenología y pandemia*. Barcelona, Arcadia.
- Campion, Nicholas (2016), *The New Age in the modern West. Counterculture, utopia and prophecy from the late eighteenth century to the present day*. NY, Bloomsbury.
- Cohn, Norman (2015), *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Logroño, Pepitas de Calabaza [1957].

- Cohn, Norman (1995), *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*. Barcelona, Crítica [1993].
- Danowski, D., y Viveiros de Castro, E. (2019), *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires, Caja Negra.
- Delhoysie, Y., y Lapierre, G. (2008), *El incendio milenarista*. Logroño, Pepitas de Calabaza.
- Delumeau, Jean (1995), *Une histoire du paradis, 2: Mille ans de bonheur*. Paris, Fayard.
- Despret, Vinciane (2022), *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y pensar los territorios*. Buenos Aires, Cactus [2019].
- Despret, Vinciane (2021), *Autobiografía de un pulpo y otros relatos de anticipación*. Bilbao, Consonni.
- Despret, Vinciane (2017), *Le chez-soi des animaux*. Arles, Actes Sud.
- Ferrando, Francesca (2023), *Posthumanismo filosófico*. Segovia, Materia Oscura.
- Fiore, Gioacchino da (2022), *Concordia del Nuovo e dell'Antico Testamento (Libro I-IV)*. Roma, Viella [s. XII].
- Fiore, Gioacchino da (1995), *Introduzione all'Apocalisse*. Roma, Viella [s. XII].
- Fiore, Gioacchino da (1990), *Il libro delle figure*. Torino, SEI, 1990 [s. XII].
- Flanagan, Thomas (1987), «The Third Reich: Origins of a millenarian symbol», en *History of European Ideas*, vol. VIII, is. 3, pp. 283-295.
- García Calvo, Agustín (1987), *Manifiesto de la Comuna Antinacionalista Zamorana*. 5.ª ed. Zamora, Lucina.
- Gehrig, Gail (1981), «The american civil religion debate: A source for theory construction», en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 20, nº 11, pp. 51-63.
- Gilson, Etienne (1965), *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*. Madrid/México, Rialp.
- Gray, John (2008), *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Barcelona, Paidós.
- Haraway, Donna (2019), *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao, Consonni [2016].
- Herman, Arthur (1997), *The idea of decline in Western history*. NY, The Free Press.
- Hobsbawm, Eric J. (1974), *Rebeldes primitivos. Estudio de las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. 2.ª ed. Barcelona, Ariel.
- Kautsky, Karl (1897), *Communism in central Europe in the time of the Reformation*. London, T. Fisher Unwin.
- Kautsky, Karl (1897), *Die Vorläufer des neueren Sozialismus*, vol. 1. Stuttgart, Verlag von J. H. W. Dietz.
- Latour, Bruno (2021a), *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Madrid, Taurus [2018].
- Latour, Bruno (2021b), *¿Dónde estoy? Una guía para habitar el planeta*. Madrid, Taurus.
- Latour, Bruno (2017), *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Latour, Bruno (2013), *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*. Barcelona, RBA.
- Latour, Bruno (1993), *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid, Debate.
- Latour, B., y Schultz, N. (2023), *Manifiesto ecológico político. Cómo construir una clase ecológica consciente y orgullosa de sí misma*. Madrid, Siglo XXI [2022].
- Loredó Narciandi, José C. (s. f.), «“Saludar vuestro coraje”. El Hombre Nuevo del poshumanismo», en evaluación.
- Löwith, Karl (2007), *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, Katz.

- Löwith, Karl (1971), *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid, Aguilar.
- Lubac, Henri de (1989), *La posterioridad espiritual de Joaquín de Fiore*. 2 vols. Madrid, Encuentro [1981].
- Mannheim, Karl (1966), *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid, Aguilar [1929].
- Mbembe, Achille (2024), *La comunidad terrestre. Reflexiones sobre la última utopía*. Barcelona, Ned [2023].
- Mitre, E., y Granada, C. (1999), *Las grandes herejías de la Europa cristiana*. 2.ª ed. Madrid, Itsmo.
- Morizot, Baptiste (2021), *Maneras de estar vivo. La crisis ecológica global y las políticas de lo salvaje*. Madrid, Errata Naturae.
- Müntzer, Thomas (2013), *Tratados y sermones*. Madrid, Trotta.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael (2009), *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Madrid, Debate.
- Nisbet, Robert (1994), *History of the idea of progress*. 2.ª ed. London, Routledge.
- Padua, Marsilio de (2021), *El defensor de la paz*. Madrid, Tecnos.
- Phelan, John Leddy (1979), *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*. University of California.
- Potestà, Gian Luca (2010), *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*. Madrid, Trotta [2004].
- Preciado, Paul B. (2022), *Dysphoria Mundi. El sonido del mundo derrumbándose*. Barcelona, Anagrama.
- Puig de la Bellacasa, María (2023), *El espíritu del suelo. Por una comunidad más que humana*. Barcelona, Tercero Incluido.
- Rhodes, James M. (1980), *The Hitler movement: A modern millenarian revolution*. Hoover Institution/Stanford University.
- Saranyana, Josep I. (2002), «El milenarismo lacuniano y la Teología de la Liberación», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. XI, pp. 141-149, <<https://doi.org/10.15581/007.11.23897>>, [03/01/2025]
- Stengers, Isabelle (2017), *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Barcelona, Ned Ediciones.
- Tuveson, Ernest Lee (1964), *Millennium and utopia. A study in the background of the idea of progress*. New York, Harper.
- Vaneigem, Raoul (2023), *El movimiento del libre espíritu*. Madrid, Traficantes de Sueños [1986].
- Voegelin, Eric (2014), *Las religiones políticas*. Madrid, Trotta [1938].
- Voegelin, Eric (2006), *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires, Katz [1952].
- VV. AA. (2001), *Millenarianism and messianism in early modern European culture*. 4 vols. Kluwer Academic Publishers.
- West, D. C., y Zimdars-Swartz, S. (1986), *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica [1983].
- Yoder, John H. (comp.) (2016), *Textos escogidos de la Reforma radical*. Biblioteca Menno.