

YUK HUI

MÁQUINA Y SOBERANÍA

Para un pensamiento planetario



MÁQUINA Y SOBERANÍA

Para un pensamiento planetario

Hui, Yuk
Máquina y soberanía. Para un pensamiento planetario
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Caja Negra, 2026
456 p.; 20 x 13 cm. - (Futuros Próximos; 70)

Traducción de Maximiliano Gonnet
ISBN 978-987-8272-45-0

1. Filosofía Política. 2. Tecnología. 3. Cibernética.
I. Gonnet, Maximiliano, trad. II. Título.
CDD 100

Título original: *Machine and Sovereignty. For a Planetary Thinking*

Traducción autorizada a partir de su edición en inglés
publicada por University of Minnesota Press.

© Yuk Hui, 2024
© Caja Negra Editora, 2026

Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina
info@cajanegraeditora.com.ar
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial:
Diego Esteras / Ezequiel Fanego
Producción: Malena Rey / Sofía Stel
Coordinación: Candelaria Pera
Diseño de Colección: Consuelo Parga
Diseño de Tapa: Emmanuel Prado
Maquetación: Natalia Brega
Corrección: Juliana Martínez Dios y Eva Mosso

ÍNDICE

<u>13</u>	Prefacio
<u>17</u>	INTRODUCCIÓN: PARA UN PENSAMIENTO PLANETARIO
<u>21</u>	1. Sobre la condición planetaria
<u>31</u>	2. El pensamiento planetario como epistemologías políticas
<u>39</u>	3. La búsqueda de una política planetaria más allá del Estado nación
<u>47</u>	4. Hacia un <i>tractatus politico-technologicus</i> de lo planetario
<u>53</u>	CAPÍTULO 1: EL ESPÍRITU DEL MUNDO COMO PENSAMIENTO PLANETARIO
<u>61</u>	5. La individuación del espíritu como proceso histórico
<u>70</u>	6. El espíritu del mundo como pensamiento planetario y el lugar de la razón en la historia
<u>88</u>	7. La libertad como motor de las transiciones entre las formas políticas
<u>101</u>	8. Recursividad de la razón y libertad en el Estado moderno
<u>113</u>	CAPÍTULO 2: EL ORGANISMO DEL ESTADO Y SU LÍMITE
<u>117</u>	9. El espíritu y el devenir orgánico de lo exteriorizado
<u>124</u>	10. El organismo del Estado versus el organismo del animal
<u>143</u>	11. El impasse del Estado hacia la libertad planetaria

<u>161</u>	CAPÍTULO 3: DE LA REFLEXIÓN NOÉTICA A LA REFLEXIÓN PLANETARIA
<u>165</u>	12. Reflexión noética: conciencia y vida
<u>173</u>	13. Reflexión bioeconómica: Georgescu-Roegen lee a Hegel
<u>186</u>	14. Reflexión cibernética: hacia la conciencia de las máquinas
<u>198</u>	15. Reflexión noosférica: ¿en busca de una libertad planetaria?
<u>211</u>	CAPÍTULO 4: MECANISMO, ORGANISMO O DECISIONISMO
<u>213</u>	16. De la teología política a la epistemología política
<u>225</u>	17. Máquina y organismo en <i>El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes</i>
<u>231</u>	18. La epistemología política en el <i>Leviatán</i> de Hobbes
<u>245</u>	19. El catolicismo y la lógica de la <i>complexio oppositorum</i>
<u>264</u>	20. La muerte de Hegel y el triunfo del vitalismo político
<u>275</u>	CAPÍTULO 5: EL <i>NOMOS</i> DE LA TIERRA DIGITAL
<u>277</u>	21. Primera deconstrucción sobre la contingencia de la soberanía
<u>290</u>	22. Segunda deconstrucción sobre la contingencia del amigo y el enemigo
<u>299</u>	23. Soberanía y filosofía elemental del espacio
<u>311</u>	24. Los <i>Großräume</i> como forma política postestatal y el problema del pluralismo
<u>325</u>	25. Colonialismo donante, nuevos <i>Großräume</i> y soberanía digital

<u>339</u>	CAPÍTULO 6: UNA ORGANOLOGÍA DE LA GUERRA
<u>342</u>	26. La desproporción de los órganos y la <i>hybris</i> de la guerra
<u>348</u>	27. De una cibernética de la libertad a una organología de las diferencias
<u>358</u>	28. El conflicto de las tendencias y la recurrencia del misticismo
<u>367</u>	29. La dinámica de la tendencia técnica y el hecho técnico
<u>376</u>	30. Sobre la relación organológica entre técnica y democracia
<u>386</u>	31. Biodiversidad, noodiversidad y tecnodiversidad
<u>397</u>	CAPÍTULO 7: HACIA UNA DIPLOMACIA EPISTEMOLÓGICA
<u>399</u>	32. Aceleración, automatización y futuro protésico
<u>405</u>	33. La universalidad vista desde la perspectiva de la tecnodiversidad
<u>417</u>	34. La soberanía vista desde la perspectiva de la tecnodiversidad
<u>425</u>	35. La tecnodiversidad analizada a través de una anatomía de los objetos técnicos
<u>437</u>	36. La tecnodiversidad como diplomacia epistemológica



INTRODUCCIÓN: PARA UN PENSAMIENTO PLANETARIO



La presente obra hace un llamado inmodesto a un pensamiento planetario, este es un pensamiento que Kostas Axelos ya anunciaba durante la década del setenta en vista del dominio de la tecnología planetaria y en el umbral de la época que se avecinaba. La justificación de este llamado es simple: todavía no pensamos planetariamente y debemos aprender a hacerlo, aun cuando esto pueda llevarnos mucho tiempo. Lo planetario es visto como tal, pero permanece impensado.¹ Pensar de manera planetaria no significa necesariamente proclamar o establecer la soberanía sobre

1. Kostas Axelos, *Vers la pensée planétaire: Le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée*, París, Minuit, 1964, p. 19. Hacia el final de la introducción, Axelos plantea claramente un impasse: “¿Podría haber alguna *novedad*, más o menos radical? Por el momento, ninguna profecía, ninguna ensoñación y ninguna utopía logran superar este cambiante estado de cosas. Permanecen mudas y huecas” (p. 42). Axelos cree que tal vez estemos marchando hacia un pensamiento planetario que será una reanudación (*reprise*) del pasado y una preparación del futuro. [Existe trad. cast.: *El pensamiento planetario. El devenir-pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento*, Caracas, Monte Ávila, 1969].

el espacio exterior, o profundizar en la terraformación y la geoingeniería, aunque estos temas puedan anticiparse en un libro dedicado al pensamiento planetario. Pensar planetariamente supone, en primer lugar, pensar más allá de la configuración de los Estados nación modernos, que no han sido capaces de apartarse de la feroz competencia económica y militar; en segundo lugar, significa formular un lenguaje de coexistencia que permita a personas y especies diversas vivir en el mismo planeta; y, en tercer lugar, desarrollar un nuevo marco que nos permita trascender la cuestión del territorio, responder a la actual crisis ecológica y revertir el acelerado proceso entrópico del Antropoceno. La tarea del pensamiento planetario resuena con la idea de la paz perpetua, tal como la propusieran el abad de Saint-Pierre y más tarde Kant, Fichte y otros. Hay que tener en cuenta que, cuando estos autores escribían, los Estados nación modernos todavía eran jóvenes en Europa, por lo que podían ser considerados la forma política más apropiada. El capitalismo industrial aún estaba en pañales, y los daños de la planetarización todavía no eran previsibles.² La naturaleza orgánica, plasmada en dos conceptos clave, comunidad y reciprocidad, se erige como el modelo para la paz perpetua, ya que las distintas partes constituyen el todo, y cada parte estará condicionada por las demás y por el todo. Kant afirma con entusiasmo que la paz perpetua estará “garantizada por el equilibrio de las fuerzas y la más viva rivalidad” entre los Estados.³ Por eso es que, en lugar de mirar el mundo desde la óptica del Estado nación y la

2. Para el Heidegger de la década del treinta, la planetarización implica una falta planetaria de sentido (*Besinnungslosigkeit*) que no se limita a Europa, sino que también es aplicable, por ejemplo, a los Estados Unidos y a Japón. Aunque la filosofía europea se reinvente por completo, las tecnologías disruptivas continuarán extendiéndose por todo el planeta (ver Martin Heidegger, *Meditación*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 56).

3. Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua. Un diseño filosófico*, Madrid, Alamanda, 2018, p. 103.

naturaleza, exigimos un nuevo marco para lo planetario. Teniendo en cuenta el caudal de excelentes estudios sobre lo planetario escritos por filósofos,⁴ historiadores, diseñadores y académicos del marxismo,⁵ proponemos un camino diferente para esta investigación.

Siguiendo la línea de mis trabajos previos, este tratado intenta situar la técnica en el primer plano del pensamiento político. Para que el pensamiento planetario sea posible, no podemos eludir e ignorar la larga tradición de la filosofía política, pero debemos leer también la historia del pensamiento político a través de una nueva lente: la cuestión de la técnica. Podríamos, de nuevo sin modestia, llamar a esta tentativa la búsqueda de un *tractatus politico-technologicus*. Esto supondría que nuestra indagación ya no considere la política y la técnica como esferas separadas; antes bien, tenemos ante nosotros una tarea bastante urgente: situar la técnica en el centro de la filosofía política o, en otras palabras, fundamentar una filosofía política en la técnica. Esto subraya nuestra intención de leer el pensamiento político y su historia. Pero esta tarea es trivial y enorme a la vez. Es trivial porque difícilmente podamos dejar de reconocer que la técnica es hoy en día el principal campo de batalla en el que entran en conflicto diferentes Estados nación. En efecto, las

4. El esfuerzo de Bruno Latour es el más destacable de la última década, realizado no solo a través de sus escritos, sino también mediante exposiciones y talleres.

5. Entre todas las obras notables, por mencionar solo algunas, ver Dipesh Chakrabarty, *El clima de la historia en una época planetaria*, Madrid, Alianza, 2022; Jason W. Moore, *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020; William E. Connolly, *Frente a lo planetario. Humanismo entrelazado y política del enjambre*, Buenos Aires, Interferencias, 2023; Sam Mickey, *Whole Earth Thinking and Planetary Coexistence. Ecological Wisdom at the Intersection of Religion, Ecology and Philosophy*, Londres, Routledge, 2018; Kathryn Yusoff, *A Billion Black Anthropocenes or None*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2018.

ofensivas militares ya se han transformado en guerras de información. Y es una tarea filosófica enorme porque, para llevarla a buen puerto, debemos esforzarnos por recuperar el concepto y el papel de la técnica desde Platón hasta los filósofos políticos contemporáneos, como lo hizo la deconstrucción, especialmente en la obra de Jacques Derrida y Bernard Stiegler. La deconstrucción muestra que la filosofía, desde el principio, reprimió (*verdrängt*) –en el sentido freudiano– la cuestión de la técnica. Por lo tanto, es necesario hacer visible la *centralidad* de la técnica en la filosofía como lo impensado que es, no obstante, indispensable para el pensamiento. Por eso, desde el punto de vista de la deconstrucción, una filosofía política que ignora la técnica es defectuosa y tiene que ser repensada desde la perspectiva de la técnica. Un *tractatus politico-technologicus* sería necesario para la filosofía política si seguimos la escuela de la deconstrucción.

Pero ¿qué significa decir que la técnica es central para el pensamiento político? ¿Significa que la técnica es una herramienta necesaria para la gobernanza, o que la política debe responder a cualquier desarrollo tecnológico que aporte nuevas dinámicas a las comunidades? ¿O es que necesitamos una ética de la tecnología para cada aparato o aplicación, para hacer más ético el modo en que, por ejemplo, Amazon Alexa se dirige a los niños? Esta forma de plantear la cuestión sigue considerando la técnica y la política como dos esferas separadas: una esfera actúa o reacciona ante la otra. Un *tractatus politico-technologicus* sugiere que lo político y lo técnico no son dos esferas aisladas. El *nomos* es, principalmente, una actividad técnica antes que jurisprudencial. Asimismo, lo político podría ser concebido como un fenómeno técnico: un fenómeno en el sentido de que formas políticas como la *polis*, el imperio, el Estado moderno y el *Großraum* son manifestaciones particulares del progreso y de la imaginación técnicos, en

tanto que, al mismo tiempo, la técnica está contenida en y constreñida por estas diferentes formas políticas. Estas formas son manifestaciones de lo que Lewis Mumford llamó *megamáquinas*. La primera megamáquina surgió a finales del cuarto milenio a.C., como la vemos en Egipto, la Mesopotamia, la India, China y Perú, donde varios componentes –políticos, económicos, militares, burocráticos y regios– se ensamblaron en una maquinaria gigantesca conforme a la división del trabajo.⁶ Mumford nos proporciona una magnífica historia de la megamáquina, pasando por la monarquía absoluta, que en su opinión se alinea con la megamáquina sustentada por una epistemología mecanicista. Con el espíritu de un *tractatus politico-technologicus*, iniciamos entonces nuestro recorrido.

1. SOBRE LA CONDICIÓN PLANETARIA

La técnica ha traído consigo una nueva condición humana, que excede la observación que hizo Hannah Arendt en 1958, cuando el lanzamiento del Sputnik reveló a la teórica política una nueva forma de alienación del ser humano respecto de la Tierra. En la primera página de *La condición humana*, Arendt escribió que el lanzamiento del Sputnik “no le va a la zaga a ningún otro, ni siquiera a la descomposición del átomo”.⁷ Recordemos también el shock que le produjo a Heidegger ver la imagen de la Tierra tomada desde la luna en 1966, un evento que confirmó el análisis que había plasmado en la conferencia “La época de la imagen del mundo” (1938) y que lo llevó al lamento por una catástrofe técnica en la entrevista “Solo un dios puede

6. Lewis Mumford, *El mito de la máquina*. Técnica y evolución humana (vol. 1), Logroño, Pepitas de Calabaza, 2010, p. 312.

7. Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 13.

4. HACIA UN *TRACTATUS POLITICO-TECHNOLOGICUS* DE LO PLANETARIO

Hegel y Schmitt son dos pensadores clave que en este libro abordaremos en detalle. Sus obras nos ofrecen algunos de los análisis más fundamentales del Estado y el pensamiento planetario, análisis que no podemos ni pasar por alto ni adoptar sencillamente. Nuestra lectura de la filosofía del derecho de Hegel y del *nomos* de la Tierra de Schmitt pretende construir una trayectoria histórica de una filosofía de lo planetario, así como reintegrar la técnica en la filosofía política para elaborar un *tractatus politico-technologicus*. Este *tractatus* no emplea un método geométrico como el de Spinoza, sino uno algebraico o, más precisamente, el concepto de recursividad que hemos establecido en *Recursividad y contingencia*. Sin embargo, un proyecto que explora un “pensamiento planetario” cuya búsqueda es exponer el Estado político de Hegel y el *Großraum* de Schmitt llevándolos hasta sus límites se topa inmediatamente con sus propios límites impuestos por sus interlocutores y por las disciplinas académicas a las cuales pertenecen. Debemos reconocer y tener presente estos límites a lo largo de nuestra exploración. En efecto, un pensamiento planetario podría incluir temas como la economía política, la ciencia de la Tierra, la ecología, etc. Uno podría igualmente especular sobre la ontogénesis del

planeta⁵¹ o la intrusión de Gaia,⁵² o incluso desarrollar una teoría-ficción sobre el colapso del planeta, como lo han hecho algunos autores. Aquí no seguiremos estos caminos. Debemos reconocer el desafío de definir el pensamiento planetario de una manera concreta, al modo de un informe en materia de políticas. Mientras que acotamos el foco de nuestra investigación, también lo generalizamos como una metodología unificada. La relación entre la técnica y la epistemología política, o la epistemología en general, nos sirve como hilo de Ariadna.

¿Cómo podría desarrollarse el pensamiento planetario más allá de lo establecido por Hegel y Schmitt sin recurrir a una figura trascendente de la Tierra? Aunque coincidimos con Isabelle Stengers en cuanto a la necesidad de resistir a los racionalistas sacando a la luz la trascendencia de Gaia, que las actividades tecnológicas y económicas se contrai-gan por temor a la intrusión de Gaia es algo incierto. La actual mutación ecológica y el cambio climático extremo asociado a ella no parecen haber despertado a quienes viven en el juego del capital. Esperamos desarrollar otra línea de investigación, sin perder de vista cualquier posible diálogo con estos autores en los distintos capítulos. En efecto, como podrán comprobar los lectores, no sugerimos

51. Ver Thomas Nail, *Theory of the Earth*, Stanford, Stanford University Press, 2021.

52. Ver Isabelle Stengers, *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, Buenos Aires, Futuro Anterior, 2017, capítulo 4, donde la autora considera la apelación a Gaia como una continuación del legado del siglo XX, especialmente de la obra de Lovelock y Margulis, así como un rechazo de la pura racionalidad que menoscaba la figura de Gaia como irracionalidad. En la misma línea, en *Recursividad y contingencia* y en *Arte y cosmotécnica* distingo lo racional, lo irracional y lo no-racional. En esta distinción, lo no-racional no es equiparable ni con lo racional ni con lo irracional. Un verdadero racionalismo no es el que excluye lo no-racional, sino el que lo racionaliza. Esta distinción se aplica en este libro a la cuestión de la razón, pues la razón, cuando avanza hacia lo absoluto (o lo universal verdadero), no solo persigue lo racional y elimina lo irracional, sino que también tendrá que incorporar lo no-racional.

una emancipación respecto de la trascendencia, de las diferentes posiciones de trascendencia en las formas políticas que desplegaremos a lo largo del libro. La secuencia aparentemente lógica, puesta de relieve por la revolución espacial, del Estado nación al *Großraum* y, finalmente, al propio planeta no debe hacernos ignorar el hecho de que estas aparentes etapas en realidad son contemporáneas entre sí. En otras palabras, no podremos eliminar el Estado, ya que su desaparición todavía no es previsible; ni podremos escapar del *Großraum*, pues vivimos en la época del *Großraum*. En lugar de ello, debemos reconocer que el Estado político representa una etapa en el desarrollo del pensamiento planetario, del mismo modo que la familia y la sociedad civil fueron peldaños hacia el Estado moderno. La consumación del Estado moderno no condujo a la eliminación de la familia y la sociedad civil. Por lo tanto, es razonable que Karatani proponga una confederación de Estados, el modo D, como sucesor del modo B (distribución impuesta por el Estado) y el modo C (capitalismo). El modo D será el retorno del modo A (economía del don) en una forma superior, en la cual la soberanía se convierte en un don (ya que, cuando la soberanía se convierta en un don, el Estado soberano se disolverá naturalmente). El Modo de Intercambio D no deja de ser una idea: puesto que lo guía un principio regulativo, puede que nunca se haga realidad. La dificultad técnica es la sincronicidad; porque, aun cuando se produjera una revolución en un país o incluso en dos, pronto sería extinguida por los países vecinos que no desean tales cambios. La revolución será una revolución mundial o no será nada. Y una revolución mundial solo puede ocurrir cuando todos los Estados están sincronizados; sin embargo, dada la baja probabilidad de que eso se produzca, una confederación de Estados puede existir solo en apariencia (*Schein*).⁵³

53. En *Leviatán climático*, Mann y Wainwright siguen el enfoque de Karatani y nos ofrecen un esquema cuadrático de un "Leviatán climático",

Sigue siendo incierto si una república mundial podría llegar a existir, ya que, como en todas las teologías políticas, nunca está claro cuándo se producirá la Segunda Venida de Cristo. En un giro desconcertante, Karatani afirma que lo que Kant llamaba república mundial es lo que Schmitt llama Estado mundial; además, sostiene que Schmitt insinúa la posibilidad de abolir el Estado mediante el intercambio.⁵⁴ No obstante, como comentamos anteriormente, Schmitt rechazaría de plano la idea de un Estado mundial, porque dicho Estado significaría para él una despolitización y una homogeneización absolutas, que dejarían tras de sí solo consumismo y entretenimiento. La dificultad de concebir una política planetaria de coexistencia radica en que, ante todo, tiene que reconocer las diferencias y mantener la heterogeneidad de las distintas formas de vida, y un único sistema burocrático difícilmente pueda lograr eso; por el contrario, esta podría –y muy probablemente sería– manipulada por los Estados más poderosos. La heterogeneidad y la pluralidad no pueden suponerse: deben mantenerse y cultivarse.

Un *tractatus politico-technologicus* debe poner la técnica en primer plano para enfatizar una conciencia técnica. Yuxtaponiendo organismo, mecanismo y vitalismo, explora la posibilidad de una organología en la esfera de la política. El término “organología general” fue utilizado por primera vez por Georges Canguilhem⁵⁵

un “Mao climático”, un “Behemoth climático” y una “X climática”. La “X climática”, al igual que el modo D, es indeterminada.

54. Kojin Karatani, *The Structure of World History*, op. cit., p. 305; lo que Karatani escribe sobre Schmitt es bastante confuso: mientras que Schmitt afirma que el Estado mundial solo implica el fin del Estado político, ya que significa unidad y homogeneidad (es decir, consumismo), Karatani comenta que Schmitt se refiere a que el Estado podría ser abolido mediante el intercambio.

55. Georges Canguilhem, “Máquina y organismo”, en *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976, pp. 117-149; la trayectoria de una organología general desde Bergson hasta Canguilhem, Simondon y Stiegler es

para caracterizar *La evolución creadora* (1907) de Henri Bergson.⁵⁶ La organología (originalmente el estudio de los instrumentos musicales) es un examen de la relación entre la técnica y las demás partes del cuerpo, en la cual las herramientas técnicas podrían considerarse órganos artificiales. La organología debe distinguirse estrictamente del determinismo tecnológico, fundamental para el análisis marxista. En *Miseria de la filosofía*, Marx afirmó de manera célebre: “El molino movido a brazo nos da la sociedad del señor feudal; el molino de vapor, la sociedad del capitalista industrial”.⁵⁷ En contraste con el determinismo tecnológico, la organología sugiere que todos los nuevos órganos generan conflictos, entonces se requieren nuevos programas o nuevos estudios para resolverlos. Como argumentaremos, la aceleración tecnológica es una causa fundamental de la guerra porque tiende a producir una organología negativa. Por lo tanto, un programa orientado a la técnica debe considerar en primer lugar lo que llamamos *tecnodiversidad*.⁵⁸ Tecnodiversidad, noodiversidad y biodiversidad conforman una matriz a través de la cual podemos concebir sistemáticamente un nuevo lenguaje de coexistencia más allá del Estado nación y el Antropoceno. En los capítulos que siguen abordaremos las cuestiones aquí esbozadas.

El capítulo 1, “El espíritu del mundo como pensamiento planetario”, lee la teoría hegeliana del espíritu del mundo como pensamiento planetario e interpreta la relación entre la libertad y las formas políticas. El capítulo 2, “El

analizada con más detalle en mi libro *Rekursividad y contingencia*, Buenos Aires, Caja Negra, 2022, capítulos 3 y 4.

56. Henri Bergson, *La evolución creadora*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

57. Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, México, Siglo XXI, 1968, p. 68.

58. Yuk Hui, “Para un pensamiento planetario”, disponible en cajanegra-editora.com.

organismo del Estado y su límite", se ocupa de la demostración hegeliana del Estado como organismo y de la crítica del joven Marx. Examinaremos también el límite del pensamiento organísmico de Hegel leyendo a Mou Zongsan y a Zhao Tingyang. El capítulo 3, "De la reflexión noética a la reflexión planetaria", traza una relación entre el ser humano y la Tierra que parte de la antropología de Hegel. Aquí analizo cómo este motivo hegeliano podría rastrearse con mayor profundidad en el ámbito de la bioeconomía y la cibernética y hasta qué punto podríamos considerarlo un futuro. El capítulo 4, "Mecanismo, organismo o decisionismo", se detiene en la respuesta negativa de Schmitt a la pregunta planteada en el capítulo 3 y en su vitalismo político como rechazo de la epistemología mecanicista y organísmica del Estado. El capítulo 5, "El *nomos* de la Tierra digital", examina el concepto de soberanía y el *Großraum* de Schmitt y evalúa sus teorías en relación con el debate actual sobre la soberanía digital y la gobernanza planetaria. El capítulo 6, "Una organología de la guerra", vuelve sobre la organología para entender la fuente de la guerra y concebir un nuevo lenguaje de coexistencia en estrecho diálogo con la crítica de Bergson a la guerra y su influencia en André Leroi-Gourhan, así como para articular el significado de la democracia y la diversidad desde la perspectiva de la organología. Por último, el capítulo 7, "Hacia una diplomacia epistemológica", profundiza en un marco de biodiversidad, noodiversidad y tecnodiversidad.