

RAZÓN PERIJÓRICA COMO TEOLOGÍA PÚBLICA EN LA SOCIEDAD RED

MIGUEL ESPAÑA *

* Magister en teología sistemática por la Universidad Evangélica Nicaragüense MLK Jr; licenciatura en teología por la Facultad Evangélica de Estudios Teológicos por parte del Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales (CIEETS). Docente en el campo de la ética, filosofía y teología. Coordinador para Nicaragua de la Red Centroamericana de Investigadores del Fenómeno Religioso (RECIFRE). Actualmente realiza una pasantía con la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) en San José, Costa Rica.

Contacto: oxymoron1.3@gmail.com

Recibido: 15 de marzo del 2022/ Aprobado: 6 de abril del 2022



Razón perijórica como teología pública en la sociedad red

MIGUEL ESPAÑA*

Resumen: Las tecnologías de la información y las redes sociales presentan grandes posibilidades y riesgos para la construcción de sociedades inclusivas. Los riesgos surgen de las agendas de las élites de poder global que gestionan y controlan las sociedades a través de los algoritmos informacionales; y las posibilidades emergen de la apropiación social de las redes y tecnologías de la información como plataformas de encuentros, debates y propuestas, para la construcción de redes de solidaridad y el bien común. La teología, desde la razón perijórica, propone el compromiso de acompañar estos procesos desde las víctimas y sus demandas asumiendo los retos que plantea la red social para la consecución del bien común desde una perspectiva crítica e integradora.

Palabras claves: red social, teología pública, razón perijórica, teofísica, profanación, contrapoder.

* Magister en teología sistemática por la Universidad Evangélica Nicaragüense MLK Jr; licenciatura en teología por la Facultad Evangélica de Estudios Teológicos por parte del Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales (CIEETS). Docente en el campo de la ética, filosofía y teología. Coordinador para Nicaragua de la Red Centroamericana de Investigadores del Fenómeno Religioso (RECIFRE). Actualmente realiza una pasantía con la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) en San José, Costa Rica. Contacto: oxymoron1.3@gmail.com

Abstract: Information technologies and social networks present great possibilities and risks for the construction of inclusive societies. The risks arise from the agendas of the power networks that manage and control societies through informational algorithms; the possibilities emerge for the construction of social power, diverse identities and public demands from the appropriation of these networks and technologies as platforms for encounters, debates and reflection in the construction of solidarity networks. Theology, with its perichoretic reason, raises the possibility of accompanying the victims and their demands in these processes, as well as confronting the challenges presented by the network society for the common good from a critical and integrating perspective.

Keywords: social network, public theology, perichoretic reason, theophysics, desecration, counter-hegemonic movements.

1. INTRODUCCIÓN

La pandemia del Covid-19 ha acelerado la transición social hacia la conectividad virtual mostrándonos los beneficios de quienes tienen la posibilidad de contar con la tecnología necesaria para visibilizarse y estar plenamente en conexión, así como los límites, producto de la brecha digital y las desigualdades socio-económicas que prevalecen en la vida de las grandes mayorías¹. La sociedad del siglo XXI será conectiva y socialmente integradora o no será.

1 Alejandro Patiño *et al.*, “Datos y hechos sobre la transformación digital” (Santiago: Comisión Económica para América Latina, 2021).

Nuestras vidas dependen cada vez más de la posibilidad de vivir conectados a la web e interconectados a las redes sociales. Realmente, todas las necesidades humanas se han trasladado a la virtualidad, y desde ahí se pueden gestionar y satisfacer, desde buscar comida, información, libros, educación virtual, webinars, amistades, hasta el amor y la religión se anuncia que se podría encontrar. Esto provoca ciertas preguntas sobre los límites y posibilidades que estos cambios puedan generar en nuestros hábitos, sensibilidades y hasta formas de vivir la fe. Desde una visión más estructural nos preguntamos qué agendas e intereses están detrás de la conformación de la sociedad red, conectada y consumidora. ¿Podría representar la formación de una hipermodernidad² hiperconsumista, hiperindividualista e hiperconectada? Si así fuera, ¿qué posibilidades se pueden vislumbrar, desde los controles sociales y las agendas populares, para la apropiación de las redes informacionales y la profanación³ de los códigos y algoritmos sagrados del sacerdocio tecnoteísta?

En estos trances, la teología es una apátrida que no encuentra lugar adecuado en este mundo en tecno-formación. Esto quizá se deba a la vertiginosidad de los procesos de cambios, tal vez por los muchos desafíos y tareas en un mundo que profundiza las exclusiones y desigualdades, o posiblemente por la incapacidad de entrar en diálogo crítico con las realidades complejas actuales debido a ciertas estrecheces teológicas y antropológicas.

Pero desde un punto de vista hermenéutico, estar en situación de inadecuación o apátrida le ofrece a la teología una oportunidad para pensar desde los márgenes, desde el más allá de las relaciones

2 Gill Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos* (Madrid: Anagrama, 2006).

3 Giorgio Agamben, *Profanaciones* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005), 97-98.

y totalizaciones de poder. Las tensiones históricas, las apuestas epistémicas y las opciones ético-políticas liberadoras permiten un abordaje crítico y siempre conflictivo de la fe respecto a su (no)lugar. Por otro lado, el abordaje crítico y conflictivo no le permite a la teología encontrar un lugar, o “dónde recostar su sien”. Ahí, en los márgenes, puede identificarse con los y las excluidos, desechados y vulnerados por los procesos de construcción de poder en las sociedades de ayer, así como las sociedades de red de hoy. Este ahí, que no es lugar de seguridades y absolutos, sino una ausencia (negación de la humanidad del otro/a⁴) que denuncia las presencias totalizadoras (colonialidad temporal, espacial, cognitiva, racial, estética), es el rostro del prójimo, la víctima⁵, que reclaman reconocimiento y restitución.

La construcción de las sociedades en la era de la información, la inteligencia artificial (IA) y la robótica plantea a la teología preguntas respecto a su pertinencia ante las nuevas formas de idolatrías, así como preguntas por nuevos lugares de revelación para una vida plena. ¿Es posible leer signos de los tiempos en medio de la formación de sociedades red? Si así fuera, ¿cuáles podrían ser? ¿Están emergiendo nuevas formas de esclavitudes e idolatrías, expresadas en formas de dominación, exclusión y explotación en la época del tecnocapitalismo? ¿Es posible para la razón teológica ayudar a pensar alternativas de interconexiones e interrelacionalidad coherente con el bien común de la tierra y la humanidad en la era de la sociedad red?

A continuación, proponemos algunas reflexiones en torno a la tarea que tiene la teología desde la razón perijórica como teología pública en la sociedad red, para poner al centro de las agendas sociales, las

4 Emanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre* (México: Siglo XXI, 1974).

5 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* (Buenos Aires: La Aurora, 1985).

iglesias y academias, la deliberación sobre la posibilidad de crear rupturas, alternativas y soro-frater-nidades como respuesta de la fe y la sociedad ante las agendas globales y locales de poder.

El acercamiento al fenómeno en estudio nos ha permitido indagar sobre las contradicciones y posibilidades que presentan las redes sociales y las tecnologías de la información en la formación de la sociedad red, precisando el caso de la rebelión de abril del 2018 en Nicaragua. Esta reconstrucción y relación entre sociedad red y procesos sociales desde el ciberactivismo lo ubicamos en dos paradigmas en disputa: por un lado, la tecnocolonialidad, que incluye el dataísmo, el transhumanismo y el capitalismo de vigilancia; y, por otro lado, la razón perijórica como teología pública en la sociedad red.

Este texto no pretende dar respuestas definitivas, apenas es una primera mirada a una intuición teológica planteada como problema y posibilidad, a saber: la necesidad de una razón teológica perijórica ante los peligros de la dominación tecnocolonial. Por ello es importante advertir que por lo amplio y complejo del tema abordado quedan muchas preguntas sin responder e ideas sin abordar.

En un primer momento ubicaremos nuestras reflexiones en el contexto de estrategias de apropiación de las tecnologías de la información y redes sociales por parte de actores sociales y su capacidad de influir en las redes de poder en las sociedades actuales. A continuación, procederemos a conceptualizar las categorías centrales de nuestra propuesta, indicando posibles vínculos entre ellas que nos brinden un marco teórico mínimo que posibilite la propuesta de una razón perijórica como razón pública en la sociedad red. Por último, se propone la razón perijórica como crítica al proceso de dominación tecnocolonial representando un modelo

biocentrado de nuevas relaciones entre procesos bio-socio-tecnológicos para el bien común.

2. CONTEXTO EN QUE SE UBICAN NUESTRAS REFLEXIONES

La construcción de las subjetividades es un proceso complejo, que puede estar mediada por intrincadas redes de poder, que, como plantea Michael Foucault, puede crear subjetividades sujetadas al poder-gobernabilidad⁶. Los procesos de dominación-totalización no son capaces de eliminar el llamado a la libertad que somos los pueblos como “imagen de Dios”, por lo que pueden darse rupturas existenciales⁷ en la programación totalizadora que permite broten fuentes de agua viva, esto es, emerjan luchas por la dignidad personal y comunitaria. ¿Cómo entender la subversión de un orden totalizante?, ¿es posible la irrupción de la consciencia social a través de plataformas digitales?, ¿cómo se puede generar un proceso crítico de apropiación de las redes sociales que genere movilización y concientización?, ¿es posible construir democracias participativas desde las redes sociales?

Algunas opiniones, más o menos acertadas, describían a la generación milenial y centenal como generaciones apáticas, individualistas, hipersensibles e hiperconectadas a las redes sociales, que las convertía casi en una generación zombi. Pero la realidad a veces no es lo que

6 Michael Foucault, *Microfísica del poder* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2019).

7 Llamamos rupturas existenciales a los fallos de los sistemas totalizantes ante el llamado a la libertad que son las personas y los pueblos.

parece, y era necesario esperar el momento crítico –kairótico– para que se revelen otras posibilidades de comprensión y praxis desde las identidades cibernautas.

Las investigaciones recientes nos plantean muchas experiencias de redes y plataformas digitales que han servido a procesos de construcción de agendas sociales, de redes de ciberactivismo y de movilización de cara a demandas sociales. Manuel Castells en su libro *Redes de indignación y esperanza* sistematiza las experiencias de levantamientos populares a través de las plataformas digitales, desde lo que se conoció como “primavera árabe” hasta el movimiento de la Puerta del sol, así mismo del movimiento Occupy Wall Street⁸. De manera similar sucedió en lo que se dio a llamar la “Primavera Centroamérica”, en la cual la mayoría de las poblaciones tomaron las plazas públicas y las redes sociales en protesta por los altos índices de corrupción en los gobiernos de Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua⁹. Como resultado se procesaron algunos presidentes de Guatemala, se permitió el cambio político bipartidista de El Salvador por Nuevas Ideas del presidente milenial Nayib Bukele, y una creciente crítica a los partidos políticos tradicionales y a la democracia representativa, que deja en entredicho el modelo de Estado tradicional. En Nicaragua, en abril de 2018, se dieron olas de protestas masivas en las que se tomaron las calles, plazas y parques. En este escenario las redes sociales sirvieron para informar, divulgar y sensibilizar a la población sobre las causas de las protestas, así como de la brutal represión gubernamental¹⁰.

8 Manuel Castells, *Redes de indignación y esperanza* (Madrid: Alianza, 2012).

9 Nuria López, “La Primavera Centroamericana arde en Nicaragua”, *El Mundo*, 11 de agosto del 2018.

10 Alberto Cortés *et al.*, *Anhelo de un nuevo horizonte. Aportes para una Nicaragua democrática* (San José, Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2020).

La constante en todos estos procesos socio-políticos es el papel que han jugado las redes sociales y el ciberactivismo, principalmente entre jóvenes, en la visibilización de las agendas públicas, la diversidad de identidades convergentes y la sensibilización alrededor de los cambios que se necesitan para dejar atrás sistemas institucionales desfazados que ya no responden a las nuevas realidades sociales e identitarias. El ciberactivismo ha generado movilizaciones y protestas populares, aportando a la superación de la apatía y el yoquepierdismo que había forjado la corrupción generalizada.

Trataremos de sintetizar algunos elementos centrales a tener en consideración para comprender cómo las experiencias personales colectivas en el uso de estos medios informáticos nos pueden ayudar a comprender los cambios que se vienen generando en la subjetividades y construcción de la realidad desde la socio-virtualidad:

- a. Las redes sociales, y demás plataformas digitales, deben convertirse en espacios públicos de plebiscitos, demandas, consultas y propuestas, superando las desigualdades en el acceso a las tecnologías digitales. Es una de las tres condiciones que Manuel Castells plantea como necesarias para movilizar y visibilizar las demandas populares en diferentes contextos, incluyendo una tasa relativamente alta de difusión del uso de Internet, así como conexiones domésticas en colegios y cibercafés¹¹.
- b. La educación virtual puede generar mayor autonomía e incidencia ciudadana. Para Castells esto significa que debe haber una sólida cultura de ciberactivismo y la existencia de

11 Castells, *Redes*, 45.

grupos activos que plantee las críticas a los regímenes y lidere la revuelta, obviando cualquier liderazgo tradicional o formal.

- c. Socializar los saberes digitales, liberar apps, ideas, propuestas, que sirvan como materia para la propia construcción de visiones, producción y difusión de contenido virtual.

Estos tres elementos iniciales propiciarían un diálogo crítico y abierto, posibilitando que la esfera virtual se transforme en espacios de construcción de agendas comunes y descentralizadas, así como estrategias generales y a la vez locales (glocalidad) que permita la libre circulación de ideas. Lo planteado conecta con la propuesta de Alhadad y Calarco en el libro colectivo *Jóvenes, transformación digital y formas de inclusión en América Latina*, la cual plantea una democracia que se renueva a través de la utilización del internet como nueva esfera pública habermasiana¹². Para ello, es necesario el cambio de ciertos conceptos que nos permitan construir una subjetividad cibernética crítica. Nicolás Welsch propone el concepto de “tecno-sociabilidad” en referencia a la existencia de una mediación crítica subjetiva, trascendiendo la idea de “nativos digitales” para quienes tienen naturalizada sin mediación subjetiva crítica su pertenencia digital¹³.

En estos procesos el poder de las instituciones tradicionales se deteriora¹⁴ y paulatinamente se traslada a las redes. Si el poder se ejerce mediante la programación y la conexión de redes, entonces, el contrapoder o intento deliberado de cambiar las relaciones de poder se activa mediante la reprogramación de redes en torno a intereses

12 Cristóbal Cobo *et al.*, *Jóvenes, transformación digital y formas de inclusión en América Latina*. (Montevideo: Penguin Random House, 2018), 36.

13 Cobo *et al.*, *Jóvenes*, 237.

14 Zygmunt Bauman y Carlo Bordoni, *Estado de crisis* (Barcelona: Paidós, 2016).

y valores alternativos, así como la conexión de redes de resistencia y cambio social¹⁵. En otras palabras, la conectividad y la cooperación de la interacción en red no se impone ni se organiza desde el exterior, sino que la cooperación es inmanente a la actividad misma a través de redes lingüísticas, comunicacionales y afectivas¹⁶.

El caso de Nicaragua es un ejemplo de cómo las redes sociales se pueden convertir en verdaderas redes de resistencias, protestas, visibilización de las demandas populares y represión. Esto lo permitió el hecho de contar con los tres requisitos arriba referidos: acceso, conexión y grupos ciberactivos que lideraron la socialización de las demandas. Para marzo de 2018, según CANITEL, había casi tres millones de nicaragüenses con un smartphone, de 8.3 millones de líneas de telefonía celular. EL 80% de los usuarios emplean internet para redes sociales, con una cobertura de 3G en los 153 municipios¹⁷.

La tesis de Darvin Sánchez¹⁸, así como el libro colectivo *Anhelos de un nuevo horizonte*, nos presentan los antecedentes de movilización y protesta ciudadana en las que fue *in crescendo* el uso de las redes sociales, hasta el gran hartazgo de 2018. El sitio web tagsfinder.com almacena todos los hashtags utilizados en las protestas populares en Nicaragua en el marco de la rebelión de abril de 2018¹⁹.

15 Castells, *Redes*, 26.

16 Rocío Rueda, “Tecnocultura y sujeto cyborg: esbozo de una tecnopolítica educativa”. *Revista Nómadas* 21 (2004): 70-81.

17 Humberto Galo, “Nicas usan casi 3 millones de smartphones y aman las redes”, *El Nuevo Diario*, 22 de marzo de 2018.

18 Darvin Sánchez, “Diálogo generacional: cultura política de personas nicaragüenses posrevolución, en el periodo de estudio 2013-2018” (Tesis de posgrado, Universidad de Costa Rica, 2020).

19 Algunos hashtag que se utilizaron en las protestas de 2018 en Nicaragua fueron: #eranestudiantesnoerandelincuentes, #fueraortegamurillo, #prohibidoolvidar, #azulyblanco,

La lucha en las calles y plazas públicas se trasladó a las redes sociales generando una viralización de la empatía con la causa de la juventud universitaria. Esto posibilitó la visibilización del rechazo acumulado contra la gestión de Ortega y Murillo, desde las protestas del #OcupaINSS de 2013²⁰, entre otras manifestaciones del cansancio social.

La lucha en los medios de comunicación y en las redes sociales, desde la narrativa del gobierno, consistía en hacer todo lo posible por establecer en el estado de opinión de sus bases partidarias que las protestas eran un “intento de golpe de Estado”. Pero del lado ciudadano se trataba de informar sobre las demandas ciudadanas y la brutal represión. Las redes sociales se convirtieron en un verdadero campo de batalla, que, utilizando los conceptos de Castells, significó la lucha entre las *redes del poder* del aparataje represor institucional y oficial, y las *redes de resistencia* y contrapoder popular.

En este proceso de transformación de las demandas, de coyunturales a revolucionarias²¹, lo religioso jugó un papel central. El balance general es que la Iglesia Católica se puso del lado del pueblo rebelde²², mientras que la clerecía evangélica, llamados “vacas sagradas”, mantenían una posición de “neutralidad” en nombre de un Evangelio pacificador²³. Lo cierto es que estas dos posiciones no revelan toda la complejidad y posicionamientos

#represión, #queserindatumadre, #nicaragualibre, #sosnicaragua, Los mismos se pueden encontrar en: <https://www.tagsfinder.com/es-ni/related/onu/>

20 Sánchez, “Diálogo generacional”, 38-46.

21 Cortés *et al.*, *Anbelo de un nuevo horizonte*, 88-90.

22 Sergio Cabrales, “The Catholic Church and the 2018 wave of protests in Nicaragua” (Tesis de posgrado, Universidad de Pittsburgh, 2020).

23 Miguel España, *Abba, el Dios de la vida y los ídolos de la muerte* (Managua: Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales / Universidad Evangélica Nicaragüense, 2019), 214-223.

que realmente se registraban en la crisis, pero fue el manejo noticioso que se le dio al enfoque religioso del conflicto socio-político.

Esto nos lleva a plantearnos si podría la teología pública ayudarnos a redefinir lo religioso desde la perspectiva de la sociedad red. El concepto o metáfora ciborg como crítica a los esencialismos, totalizaciones y absolutos, ¿podría ser útil en la empresa crítica-teológica? La idea de “razón perijórica” como negación de los absolutos, a la vez, de metáfora de la razón-vida-red, ¿es adecuada para el planteamiento de una teología en la sociedad red?

3. CONCEPTOS COMO IMAGINACIÓN LIBERADORA

3.1 SOCIEDAD RED Y REDES DE CONTRAPODER

Con la invención de la computación y la informática se ha acelerado el proceso de interconexión, desde los procesos de mundialización y globalización, hasta dar lugar a la actual sociedad red. Para Manuel Castells la sociedad red se entiende como una tendencia histórica que integra funciones y procesos dominantes en la era de la información y que cada vez se organiza más en torno a redes. Éstas constituyen la nueva morfología social de nuestras sociedades y la difusión de su lógica de enlace modifica de forma sustancial la operación y los resultados de los procesos de producción, la experiencia, el poder y la cultura²⁴.

²⁴ Manuel Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura, Vol. I* (Madrid: Alianza, 1998), 548.

Esta sociedad red presenta dos grandes tendencias, que las podemos resumir en línea con Castells, en “redes de poder” y “redes de experiencia y sentido”. Castells presenta las diversas “redes de poder” (financiero, militar, estatal, cultural), cuyo objetivo es el control e influencia de los estados de opinión, consumo y valores. Por ello es que la red de poder construida en torno al estado y el sistema político desempeña un papel fundamental en la interconexión general del poder. Ahora, respecto a “las redes de experiencia y sentido” Castells indica que son el intento deliberado de “cambiar las relaciones de poder” mediante la interrupción de las conexiones dominantes y la conexión de redes de resistencia y cambio social²⁵.

Redes de contrapoder, según Castells, son las capacidades de los actores sociales para desafiar al poder incorporado en las instituciones de la sociedad con el objetivo de reclamar la representación de sus propios valores e intereses²⁶. Este concepto no es una idea abstracta, sino la síntesis del análisis que Castells realizó de los movimientos de indignación en todo el mundo (2009-2012) y que resulta de mucho interés para comprender los acontecimientos de concientización, movilización y protesta en Nicaragua en el marco de la rebelión de abril de 2018. Considerando que estas redes pueden tomar la forma de ciberactivismo, así como movilización ciudadana en la toma de la ciudad, barrios, etc., debemos plantear el entrelazamiento entre la construcción de redes de indignación virtuales y de calles.

Estas redes de contrapoder son redes inteligentes. Howard Rheingold plantea que las multitudes inteligentes están formadas por personas

25 Castells, *Redes*, 24-25; *La era de la información*, Vol. 2, 296.

26 Castells, *Redes*, 22.

capaces de actuar conjuntamente, aunque no se conozcan²⁷. Por lo tanto, las redes sociales poseen además de una velocidad y un alcance inconcebible, la ventaja de poder viralizar información o eventos entre personas que no se conocen. En consecuencia, además de su carácter interactivo, estas redes proponen una forma distributiva y horizontal de comunicación, ya que permite a los usuarios prescindir de centros de poder desde los cuales se inicie un tipo de comunicación lineal y jerárquica²⁸.

Estas redes inteligentes no funcionan en base a relaciones preexistentes, como era necesario en los movimientos sociales tradicionales, sino por “afinidad electiva” (Weber), donde convergerían a través de las plataformas digitales, entre muchas otras cosas, las demandas sociales. Los hashtags, fanspage, retuit, compartir, etc., permiten viralizar y crear *seguidor@s* generando alcances más allá de las formas convencionales de movilización de la protesta. El ciberactivismo debe llevar a las calles a las personas. De esa manera, las demandas sociales se trasladan a las plataformas sociales, y el ciberactivismo se concreta en la toma de los espacios públicos. A esto último algunos le llaman ciberturbas²⁹.

Las redes sociales funcionan como una prolongación del espacio y de la esfera pública otorgando así a los usuarios-ciudadanos la posibilidad de hacer visibles sus voces y demandas. Castells discierne de manera potente y clara esta idea en su concepto de *virtualidad real*:

Es un sistema en el que la realidad misma (esto es, la existencia material/simbólica de la gente) es capturada por completo, sumergida

27 Howard Rheingold, *Multitudes inteligentes*, (Barcelona: Gedisa, 2004), 18.

28 Diego López, “La organización y difusión de la protesta social en las redes: el #8N” (Tesina de grado, Universidad Nacional del Rosario, 2015), 30-31.

29 López, *La organización*, 33.

de lleno en un escenario de imágenes virtuales, en el mundo de hacer creer, en el que las apariencias no están sólo en la pantalla a través de la cual se comunica la experiencia, sino que se convierten en la experiencia. Todos los mensajes de toda clase quedan encerrados en el medio, porque éste se ha vuelto tan abarcador, tan diversificado, tan maleable, que absorbe en el mismo texto multimedia el conjunto de la experiencia humana, pasada, presente y futura³⁰.

Lo planteado nos reta a repensar las espacialidades y temporalidades, las realidades y lazos, presencias, sensibilidades y corporalidades, desde nuevas categorías que entrelacen las experiencias de la virtualidad y la realidad social. La realidad, ¿acaso no es una construcción social? La idea de mundo, ¿no es acaso una representación de la experiencia mundana? La visión científica, cultural y religiosa, ¿no son acaso “programaciones” que nos permiten funcionar e interactuar socialmente? En ese mismo sentido la virtualidad es extensión de nuestra experiencia humana de las realidades, del mundo y “programaciones” socio-religiosas, así como estas experiencias son, igualmente, in-fluidas por nuestras experiencias del mundo virtual y de las tecnologías informacionales. ¿Qué es real? Lo decimos desde la complejidad e interconectividad de la sociedad red, y esperamos que sea a través del juego consensual y acción comunicativa³¹ en las que al centro deben estar las comunidades de víctimas, que se decida y construya la nueva realidad-red desde los intereses, diversas identidades y agendas de los pueblos.

La razón perijórica de la teología pública en la sociedad red aporta a la construcción de espacios de interconectividad social desde

30 Castells, *La era de la información*, Vol. 1, 406.

31 Para conocer más sobre la teoría de la acción comunicativa consultar Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, T. I y II (Madrid: Taurus, 1999)

las agendas y demandas sociales, ya que la naturaleza misma de la perijóresis es danza de la unidad en la diversidad, diálogo consensual y construcción de los mejores medios y estrategias para la vida plena o bien común.

No podemos entrar en todas las disquisiciones sobre estos aspectos, baste la anterior puntuación para orientar una hermenéutica de entrelazamiento de lo virtual-real para la comprensión de la sociedad red desde la razón perijórica, trascendiendo los dualismos basados en los *reduccionismos*, *esencialismos* y *determinismos* (red entrópica) por una red basada en la complejidad, diversidad e incertidumbre de las formas de vida (red-vida).

3.2 CIBERSOCIEDAD

La Cibersociedad, en nuestra comprensión, denota el mismo sentido de interconexión que plantea Castells en su propuesta de sociedad red, pero con una importante diferencia: Cibersociedad es la etapa de mayor integración y “subsunción”³² entre las tecnologías de la información, la IA, los aparatos tecnológicos de la vida cotidiana y las personas. La idea de subsunción se plantea desde la propuesta de Joel de Rosnay, el cual la define como “aplicar a la intuición sensorial la categoría de comprensión que garantiza su unidad”³³. Esta comprensión permite un tipo de percepción de unidad de los

32 La idea de subsunción no debe entenderse en el sentido que le da Jorge Veraza, en su libro *Subsunción real del consumo bajo el capital* (México: Itaca, 2008) como control total y dominación que presenta el capitalismo de vigilancia y el transhumanismo dataista, sino desde la propuesta de Joel Rosnay, *El hombre simbiótico* (Madrid: Cátedra, 1996).

33 Rosnay, *El hombre simbiótico*, 200.

procesos, de las interconexiones y flujos de todos los sistemas: bio-tecno-socio-cognitivo. Es la visión teofísica a la que nos referiremos más adelante.

Rosnay no presenta la categoría de Cibersociedad, pero se puede inferir de su comprensión de la “casa cibernética”. Esta casa cibernética es el producto de la coevolución entre los humanos y sus refugios. Se ha desarrollado una simbiosis entre ellos para su beneficio mutuo. Para Rosnay, la humanidad en el futuro será una humanidad simbiótica no muy diferente física y mentalmente a los humanos del siglo XX, pero con extraordinarios medios de conocimiento y acción gracias a sus conexiones biológicas, psicológicas o bióticas con el Cybiont³⁴. El Cybiont se entiende como un superorganismo inteligente, integrado e interconectado. Pero Rosnay nos hace la advertencia de que nada puede darse por sentado, y el progreso es caótico. Podemos fallar en nuestro intento en la simbiosis, o el Cybiont puede volverse contra nosotros convirtiéndose en un monstruo cibernético que esclaviza a los humanos para su propio propósito³⁵.

Desde un punto de vista ético liberador se presenta la necesidad de pensar la Cibersociedad desde el planteamiento crítico de Donna Haraway y su metáfora o imaginaria ciborg como resistencia, hibridismos, rupturas de fronteras y de los esencialismos. Haraway propone una gran tarea para romper con las teorías totalizantes: la demonización de las tecnologías y aceptar romper y rehacer nuevos límites e identidades en relacionales con lo otro, así como dejar atrás los dualismos que nos han configurado. Este sería un mundo cyborg que podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene

34 Rosnay, *El hombre simbiótico*, 113, 135.

35 Rosnay, *El hombre simbiótico*, 199-200.

miedo de su parentesco con animales y máquinas, ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios³⁶.

Esta perspectiva feminista aporta un elemento decididamente político en la construcción de Cibersociedades sin dominaciones, absolutismos ni autoritarismos de ninguna clase. Nos ayuda a revelar dónde se encuentran las dominaciones actuales y posibles en la sociedad red, así como repensar otros lugares de construcción y cuidado de sí³⁷. En este sentido, Donna Haraway nos dice que las historias feministas de cyborg tienen como tarea codificar de nuevo la comunicación y la inteligencia para subvertir el mando y el control. La política de los cyborgs es la lucha por el lenguaje y contra la comunicación perfecta, contra el código único que traduce a la perfección todos los significados, el dogma central del falogocentrismo. Es la poderosa e infiel heteroglosia³⁸.

La intuición sensorial que garantice la percepción de unidad de Rosnay, ¿podría entenderse desde la razón perijórica como intuición desde la fe del llamado del Dios creador a entrar en la danza de la vida? La metáfora ciborg de Haraway, ¿puede ser útil a la razón perijórica en su crítica a los reduccionismos, esencialismos y determinismos?

3.3 TEOLOGÍA PÚBLICA Y RAZÓN PERIJÓRICA

En esta perspectiva, lo público se concibe como “espacios en disputa” y en construcción, desde diversos contextos, sujetos políticos y

36 Donna Haraway, *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Madrid: Cátedra, 1991), 263, 311.

37 Michelle Foucault, *Estética, ética y hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1999).

38 Haraway, *Ciencia, cyborg y mujeres*, 300-302.

agendas reivindicativas para el bien común. Gonzalo Villagrán plantea que la teología pública quiere dirigirse directamente a la esfera pública de las sociedades pluralistas³⁹. La teología pública quiere aportar los símbolos y narrativas religiosos al debate público en calidad de fuentes de inspiración para pensar los complejos problemas sociales de las democracias pluralistas, siendo el objetivo último la mejora del bien común de la sociedad. Para Nicolás Panotto la teología pública es un llamado a evidenciar la pluralización de miradas, prácticas y opciones, porque Dios mismo se manifiesta en la historia, pero no como un escenario acabado, sino como un espacio/tiempo infinito que es heterogéneo y que aún tiene mucho por dar y revelar⁴⁰.

Visto desde América Latina, la teología pública para Néstor Míguez⁴¹ se entiende como productora crítica del discurso de la fe, la cual no puede desconocer la realidad popular. Por ello se estima el mensaje de Jesús como “laocrático”, porque reconoce el lugar del pueblo, del pueblo común, a diferencia de lo “democrático” que solo reconocía el poder formal del ciudadano.

En América Latina la fe es eminentemente pública, y, por lo tanto, la teología debe tener un carácter público, o sea: crítica, radical, profética. Por eso es que los discursos religiosos políticos y políticos religiosos tienen tanta resonancia en el imaginario social, influyendo en los estados de opinión y en las agendas públicas, como lo ha demostrado el caso nicaragüense en el discurso de la religión política sandinista actual, el caso Bolsonaro en Brasil o Fabricio Alvarado en Costa Rica. Las creencias

39 Gonzalo Villagrán, “Teología pública: una propuesta para hablar teológicamente de temas sociales a la sociedad pluralista española”, *Revista de fomento social* 67 (2012): 635-665.

40 Rudolf von Sinner y Nicolás Panotto, *Teología pública, un debate a partir de América Latina* (São Leopoldo: Faculdades EST, 2016), 17.

41 Von Sinner y Panotto, *Teología pública*, 44.

pertencen al seno de las identificaciones personales y tienen un impacto, tanto privado como público según los modos de uso y circulación⁴².

La sociedad red y cibernsiedad, en el sentido de Castells y Haraway, proponen un verdadero reto a la teología pública en cuanto presentan nuevas hibridaciones identitarias, por lo que las categorías teológicas deben abrirse o hacerse elásticas, fluidas y flexibles, o monstruosas (Haraway). En este tejido teológico lo público es virtual y lo virtual público, en una época en que emergen nuevas formas de dominación y totalitarismos como el dataísmo y el capitalismo de vigilancia que atentan contra los procesos de construcción de lo público en la edad de la sociedad red como espacios plurales, diversos, inclusivos y en tensión creativa.

En este sentido, se plantea la necesidad de resignificar el sentido de lo divino que nos permita reconfigurar lo público como espacios plurales, diversos, inclusivos y en constante tensión creativa. Se requiere invocar una teología de liberación en la era de la cibernsiedad, una “teologíared” que signifique, desde una concepción teofísica o visión cosmoteándrica, una “crítica de la razón perijórica”. Volveremos a este concepto más adelante.

4. LA RAZÓN PERIJÓRICA COMO TEOLOGÍA PÚBLICA EN LA SOCIEDAD RED

Los avances en la telemática, informática y las redes sociales presionan y orientan hacia una inexorable formación de la sociedad red, en la

42 Nicolás Panotto, *Religiones, política y Estado laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano* (Bogotá: Red Latinoamericana y del Caribe para la Democracia / Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Política, 2019), 39-40.

cual el principio “conecto, luego existo” define en gran medida nuevas subjetividades y relacionalidades.

En esta orientación se juegan dos posibles proyectos, al primero le llamaremos tecnocolonialidad, y al segundo, en la línea de Raimon Panikkar, teofísica.

La tecnocolonialidad⁴³ tiene diferentes modos de apropiaciones, dominaciones y exclusiones expresadas en la propuesta transhumanista (tecnotéismo) de Silicon Valley, así como el capitalismo de vigilancia (Zuboff) que hace de la experiencia del ciberespacio un mecanismo de explotación de las identidades (biodatos) en beneficio de las grandes empresas y gobiernos para el control de las conductas y manipulación del consumo⁴⁴. En este programa no hay personas sino clientes (empresas y gobiernos), materia prima informacional (biodatos) y los desechables. Es la nueva forma de la ne(t)ropolítica en la era Facebook, Instagram, Google, YouTube, Tweeter y, recientemente, Truth Social de Donald Trump; es la emergencia del Homo Deus, en el cual, según Yuval Harari, los humanos son simplemente herramientas para crear el internet de Todas las Cosas, que podría acabar extendiéndose fuera del planeta Tierra

43 Podemos utilizar el concepto “informática de dominación” de Donna Haraway para aclarar el sentido de nuestra categoría de tecnocolonialismo como una intensificación masiva de la inseguridad y un empobrecimiento cultural con un fallo común de la subsistencia de las redes para los más vulnerables. Haraway, *Ciencia, cyborg y mujeres*, 245. De similar sentido es la categoría “silicolonización del mundo”, que consiste en la mercantilización integral de la vida y una organización algorítmica de la sociedad. De esta manera, bajo la promesa de hacer del mundo un lugar mejor, sustentable e inteligente, se constituye como el faro mundial de un nuevo tipo de negocios y el epicentro de una visión de mundo con rasgos totalitarios que erige a las tecnologías por encima del ser humano, presentándolas como la solución incuestionable para todos los problemas. Éric Sadin, *La silicolonización del mundo: la irresistible expansión del liberalismo digital* (Buenos Aires: Caja Negra, 2018).

44 Shoshana Zuboff, *La era del capitalismo de vigilancia* (Barcelona: Paidós, 2020); Castells, *La era de la información*, Vol. 1.

para cubrir toda la galaxia e incluso todo el universo. Este sistema cósmico de procesamiento de datos será como Dios. Estará en todas partes y lo controlará todo, y los humanos están destinados a fusionarse con él⁴⁵.

Frente al paradigma de dominación tecnocolonial proponemos el paradigma teofísico. La teofísica de Raimon Panikkar subraya que la “ciencia” de la realidad material (física) pertenece también autónomicamente a la teología, porque el logos sobre el theos quiere abrazar toda la realidad, donde abrazar es una metáfora amorosa, no posesiva. En relación al ser humano y la máquina, Panikkar plantea que existe una simbiosis positiva que llega tan lejos como para permitir una cierta reconciliación entre la humanidad y la máquina, sin condenar a toda máquina como deshumanizante, aunque el peligro sea real. La razón última de ello se basa, en el fondo, en el hecho de que la humanidad y la máquina (por material y técnica que sea) no son dos “cosas” completamente heterogéneas la una a la otra. Las cosas no son Dios, pero no son sin Dios: *visión del Dios que se revela inmanente en el universo y no ya en su conjunto, sino en el detalle concreto y misterioso que la física descubre y que la teofísica reelabora y profundiza*. La teofísica es fundamento, en este sentido, de la ecosofía, de la ecoteología, de la tecnodiversidad y la cosmotécnica, así como de la visión cosmoteándrica⁴⁶.

Para ampliar en la comprensión del paradigma teofísico proponemos un diálogo teológico ético-crítico con los siguientes modelos teóricos:

- a. El poshumanismo crítico, según Elaine Graham, propone que lo bilógico y lo tecnológico, lo material (o “real”) y lo virtual

45 Yuval Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana* (Barcelona: Debate, 2018), 333.

46 Raimon Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentido, razón y fe* (Barcelona: Herder, 2009), 95-98, 95-103.

coexisten y evolucionan conjuntamente⁴⁷. Desde la visión de Andrea Vicini, el poshumanismo crítico podría ayudar a purificar el humanismo de todo lo que es menos humano, y siendo más radicales, de todo aquello que deshumaniza⁴⁸.

- b. La epifilogénesis, en palabras de Bernard Stiegler, nos permite entender el proceso evolutivo e integrador de acumulación recapitulativa, dinámica y morfogenética (flogénesis) de la experiencia individual, y designa la aparición de una nueva relación entre el organismo y su medio, que también es un nuevo estado de la materia. Las sociedades inventan las tecnologías, así como las tecnologías reinventan lo humano. Stiegler denomina la relación del medio interior con el exterior a través del concepto de “acoplamiento” del ser humano con la materia a nivel de grupo, lo que lleva al autor a plantear que “junto a la convergencia biológica existe una convergencia técnica”⁴⁹. Ante esta visión integrativa, Yuk Hui nos presenta una alternativa ética al tecnocolonialismo, al plantear la idea de cosmotécnica⁵⁰, la cual consiste en la unificación del orden moral y el orden cósmico a través de actividades técnicas. Se trata pues, de una visión que rescata la diversidad y contextualidad de los diversos desarrollos tecnológicos, irreductibles a otros procesos por muy “de punta y modernos” que se presenten, y el rescate de una visión ética en el entrelazamiento del orden natural,

47 Elaine Graham, “El ciborg espiritual: Religión y poshumanismo desde la era secular a la postsecular”, *Concilium* 391 (2021), 323-333.

48 Andrea Vicini, “El poshumanismo en la cultura popular: Desafíos en curso”, *Concilium* 391 (2021), 68.

49 Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo, 1. El pecado de Epimeteo* (Hondarribia: Hiru Argitaletxea, 2002), 92-94.

50 Fernando Wirtz, “Yuk Hui y la pregunta por la cosmotécnica”, *Caja negra editora* 1 (2020).

tecnológico y social. Este “orden moral” debe plantearse desde una ética de la liberación para no caer en lo que Enrique Dussel llama “moral vigente”.

El planteamiento de la teofísica, ampliado por las visiones de Stiegler, Yuk Hui y Donna Haraway, nos parece pertinente para entablar un diálogo crítico ético-teológico en el marco de la funcionalización/ racionalización y efectos en la estructuración de nuevas subjetividades en la configuración de la sociedad red. Nos dejamos interpelar por la teóloga Katherine Schmidt que nos invita a aprender el lenguaje de la cultura digital, ya que conocer este lenguaje (y practicarlo regularmente) abre nuevas oportunidades para la investigación. Es otra matriz a través de la cual las fuentes, incluyendo la revelación, deben pasar⁵¹.

La experiencia de Dios desde la visión teofísica nos propone transgredir los cánones teológicos, arriesgar rupturas epistemológicas y proponer nuevas hermenéuticas. Esto nos posibilitaría acompañar con una palabra pertinente desde la fe la actualidad de los procesos en la cibersociedad, y no traicionar el presente y futuro con nuevas formas de escolasticismos. Para ello es necesario afinar los lentes y aguzar los sentidos teológicos para identificar dónde están emergiendo los nuevos ídolos y las nuevas teologías del poder, sin olvidarnos de las apuestas contextuales y decolonizadoras que acompañamos desde las teologías liberadoras latinoamericana. Ni olvido (véase Dt 8)⁵², ni postergación de lo porvenir, sino un tipo de “*presense*”⁵³, o ser consciente de que

51 Katherine Schmidt, “La generación milenial y la teología pública en una era digital”, *Concilium* 387 (2020): 162-163.

52 Danièle H. Léger, *La religión, hilo de la memoria* (Barcelona: Herder, 2005).

53 En efecto, dentro del Presente, en general, podemos distinguir y separar tres “Presencias” perfectamente heterogéneas, entre sí, a saber: 1) Una Presencia del Pasado (Pasado-

soy “aun no siendo todavía” y que, por lo tanto, estoy llamado a la construcción de mi identidad en respectividad comunitaria. Ser en devenir teológicamente significa “estar ordenado y ordenada a Dios”, no de un futuro cronológico, sino de una tempiternidad⁵⁴ que emerge en la cotidianidad como tiempo salvífico.

La apuesta es enorme, el cambio de paradigma del ntropoceno a un paradigma biocentrado puede significar para la teología, y todas las ciencias en general, un giro como el copernicano, ya que nos traslada del modelo antropocéntrico, falogocentrico y de racionalidad de dominación moderna (*conquero, ergo sum*, diría Leonardo Boff), hacia un modelo de las relaciones e interconexiones que sustentan el cuidado y complejidad de la vida⁵⁵.

Presente); 2) una Presencia de lo actual (Presente-actual); y 3) una Presencia de lo Advenidero (Presente del Futuro). Justamente de esta última, por ser “Presente”, decimos que existe “actualmente” en la conciencia como un acto suyo; más, por ser “Presencia de lo Advenidero”, decimos que su correlato no es algo meramente “actual”. En semejante “Presente de lo Advenidero” no puedo ser ni vivir como “vivo y existo” en mi “Presente-actual”, y en ninguna forma, como hemos dicho puedo “vivir” en él, sino que, antes de ser-actual, estoy pre-siendo. Vale decir, me noto, siento o aparezco en mi conciencia como un “no-ser-siempre todavía” que, de alguna manera, está siendo positivamente porque existe y puede dar testimonio de su “cogito”. Ernesto Mays Vallenilla, “El problema de América”, *Cuadernos de Cultura Latinoamericana* 93 (1979).

54 Para Panikkar tempiternidad significa la visión teofísica que no es atemporal y menos aún eterna, sino tempiterna, No “ve” las cosas *sub specie aeternitatis*, sino temporalmente, pero desde una perspectiva tempiterna, *sub specie tempiternitatis*. Es decir, nos da la visión de un ser o de un proceso que trasciende su periplo temporal en su inmanencia, nos ofrece la apertura constitutiva de un ser que en cuanto es presenta una temporalidad todavía en gestación y desarrollo. De aquí la humildad y la provisionalidad características de la teofísica. Queriendo descubrir al máximo las cosas, porque las estudia como divinas, se ve obligada a decir lo mínimo, dado que esta aventura divina *ad extra* está todavía desarrollándose en el tiempo y en el espacio. La teofísica no niega la posibilidad de realizar un salto fuera del tiempo, pero reconoce que en este caso ya no se trataría de física y, por tanto, tampoco de teofísica. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, 100.

55 Leonardo Boff, *El cuidado esencial* (Madrid: Trotta, 2002).

Desde el punto de vista teológico, ¿tiene la teología cristiana recursos críticos, éticos y de sentido para entender, interpretar y proponer visiones y reflexiones que coadyuven en la búsqueda de una síntesis para la Casa Común? ¿Puede la teología repensar su propia tradición y razón de ser desde una nueva visión pos-antropo-teo-céntrica, hacia un cristianismo de redes? Y, reubicándonos allende las preocupaciones más acuciantes de América Latina, ¿cómo establecer, desde la reflexión teológica crítica, las relaciones de explotación y dominación entre las múltiples bio-(necro)tecnologías de producción con la destrucción de nuestros ecosistemas, la contaminación de nuestras aguas y el desarraigo comunitario de nuestros pueblos indígenas? ¿Cuáles estrategias plantear para resistir al lavado de cerebro y control de nuestras subjetividades en favor del consumismo, disminuyendo nuestra voluntad de resistencia, de vivir, de liberación y solidaridad?

Hemos propuesto cierto diálogo crítico entre las categorías teofísica, razón crítica perijórica y teología pública, con el fin de proponer algunas reflexiones que permitan a las teologías responder al desafío que le plantean las tecnologías de la información y las redes sociales vinculadas a procesos de transformación social. Este es el momento de tejer un poco más esta propuesta.

La teofísica es una visión integradora y dialéctico-dialógica de lo material y espiritual, de lo social y natural, de las tecnologías de punta y lo humano; aquí no hay reduccionismos, esencialismos o determinismos (red-entrópica), sino un entretendido de relaciones dinámicas y de creciente complejización. La visión de Edgar Morin, Fritjof Capra, David Bohm, Ian Graeme, Alfred. N. Whitehead, John Cobb, entre otros, aportan, cada cual a su manera, a esta comprensión perijórica. Esta visión permite construir una razón liberadora más allá de la racionalidad de dominio totalizadora y esclerótica. A la razón-

tejido-danza que emerge de la visión teofísica, la teología la llama perijóresis.

Concebimos en este texto la perijóresis como una teología centrada en el entrelazamiento e interrelacionalidad de toda la vida en Dios. En la teología clásica la perijóresis es unidad en la diversidad. Para Jürgen Moltmann, la perijóresis combina en forma genial la Trinidad con la Unidad, sin reducir la trinidad a la unidad ni disolver la unidad en la trinidad⁵⁶. Por el proceso encarnacional la vida de toda la creación expresa la danza, interrelacionalidad y riqueza de la vida perijóretica de la Trinidad. El Hijo eterno deviene Hijo encarnado, y reasumido (ἀνελθόντα)⁵⁷ al seno trinitario, subsumiendo la creatura con el Creador, en una danza salvífica. Esta danza funda una “razón perijórica” que niega todos los sistemas que cercenan la libertad y creciente complejidad de la vida.

Esta razón perijórica se entiende como una teología de liberación en la conformación de nuevas subjetividades, agendas sociales y ciberactivismos en el marco de la confrontación entre la tendencia tecnocolonial del capitalismo de vigilancia, con su lógica de “redes de poder”, y una visión alternativa desde la propuesta de Raimon Panikkar de la teofísica. En la visión teofísica las tecnologías y los seres humanos no son dos órdenes contrapuestos, sino en interrelacionalidad y creciente complejización. En esta danza, “las cosas no son Dios, pero no son sin Dios”. Es central comprender que

56 Jürgen Moltmann, *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios* (Salamanca: Sígueme, 1983), 91.

57 Retomamos la categoría ἀνελθόντα (anelzonta) del Credo Niceno-Constantinopolitano, que se traduce como “subió” (εἰς τοὺς οὐρανοὺς), en referencia a la ascensión de Jesucristo después de su resurrección, como proceso de glorificación (καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς), como dice el Evangelio de Juan 17:5: “Ahora pues, Padre, glorifícame tú al lado tuyo, con aquella gloria que tuve contigo antes que el mundo fuese”.

“Dios”, en Panikkar, no designa ninguna imagen antropomórfica, sino pertenencia y relacionalidad. Es por ello que puede decir que Dios se “revela en el detalle concreto y misterioso que la física descubre y que la teofísica reelabora y profundiza”⁵⁸. Es la posibilidad de una teología de las revelaciones de Dios, no solo como historia, sino también en el trabajo, tiempo y tecnología humanizadora.

Esta razón perijórica es pública en cuanto es la crítica a los nuevos colonialismos dataistas, de los algoritmos que tratan de determinar las subjetividades sociales a través de los (ab)usos de las redes sociales y plataformas informacionales. Es una razón pública porque plantea la crítica a las totalizaciones, a los absolutos, los dogmatismos, los códigos y definiciones cerrados. Es una razón pública porque centra su atención en los procesos de construcción de espacios y tiempos, agendas sociales e identidades diversas, así como la construcción de un poder-relación laocrático, desde la razón crítica teológica en la era de la sociedad red.

Esta razón perijórica libera del poder hipnotizador de los códigos de dominación de los fake, bluff, clickbait, y de las noticias tendenciosas que crean una hiperrealidad a la medida de la posverdad e intereses de las redes-poder, donde el mejor ejemplo a presentar es el uso que hace el expresidente de Estados Unidos, Donald Trump, de los media y las redes sociales. En este sentido, las narrativas religiosas y políticas que tratan de manipular las consciencias a través de estrategias comunicacionales no rechazan la tecnología, sino, como plantea Castells, la ponen al servicio de la ley de Dios, a la que deben someterse todas las instituciones y propósitos, sin negociación posible⁵⁹. “La ley de Dios”, así planteado, es la *dura lex, sed lex* de los

58 Raimon Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, 95-103.

59 Castells, *La era de la información*, Vol. 3, 386.

algoritmos cerrados de los sacerdotes operadores del sistema-red, de los códigos cerrados de las visiones religiosas neofundamentalistas y de las narrativas maniqueas de los populismos opresores. La razón perijórica profana esta ley-de-muerte, restituyendo a los grupos excluidos códigos abiertos de solidaridades, cuidado e identidades diversas. Los profanadores, hackers, monstruos y herejes, serán los bienaventurados.

Era necesario detenerse en algunos puntos de la propuesta de la razón perijórica como una teología apropiada para comprender y abordar las nuevas luchas de poder y contrapoder que se gestan en la sociedad red que paulatinamente avanza hacia la cibersociedad del futuro poshumano. Es desde esta razón crítica, liberadora y del cuidado relacional, que estamos en capacidad de valorar los procesos de transformaciones sociales y que tienen como supuesto el uso y apropiación de las tecnologías de la información y las redes sociales.

5. CONCLUSIONES

Haría falta un proyecto más amplio que este artículo para ampliar y profundizar las implicancias que tendría la razón teológica perijórica en relación con las propuestas de Bernard Stiegler, Yuk Hui y Donna Haraway, así como también con la metafísica procesual y cuántica. Este ejercicio nos permitiría comprender la presencia, dinámica creadora y llamado a todas las cosas a entrar en la danza de la vida como “despliegue de la creación dentro de Dios”, de “la evolución [que] acontece dentro de Dios”⁶⁰.

60 Denis Edwards, *El Dios de la evolución* (Santander: Sal Terrae, 2006), 38, 42.

Teológicamente, la razón perijórica tiene su origen en la vida trinitaria de Dios, la cual es unidad en la diversidad y funda la posibilidad para construir sociedades plurales e inclusivas⁶¹. La razón perijórica es danza y tejido complejo de la vida que posibilita, gracias a la encarnación como proceso evolutivo⁶² y económico, la superación de la razón bajo el signo del pecado, expresado en la lógica de dominio que marca las estructuras de poder y de gobierno mundanas.

La razón perijórica plantea una visión compleja e interrelacional donde personas, tecnologías y naturaleza pueden construir redes y espacios de cuidado de toda la red-vida. La complejidad crece y se hace necesario ir consensuando nuevas dinámicas, ampliando nuestros horizontes cognitivos y éticos, de cara a forjar sociedades red incluyentes, plurales, laos y biocráticas. Esta visión plantea el reto del trabajo en dirección a la mejoría de la calidad de vida de todas las personas, empezando por los grupos vulnerabilizados por la razón productivista y consumistas del tardo-capitalismo. La razón perijórica ubica al centro el principio “yo soy, si tú eres”, que integra el mandamiento “ama a tu prójimo, como a ti mismo”, la espiritualidad Bantú y la visión de cuidado e interrelacionalidad de los pueblos indígenas⁶³. Por otro lado, la razón moderno-colonial plantea “conquisto, luego existo”, poniendo al centro el capital privado y reduciéndolo todo a mercancía⁶⁴.

Los grupos sociales, a través de la apropiación de las plataformas digitales, han transformado las redes-poder en redes de solidaridad

61 Leonardo Boff, *Trinidad, Sociedad y Liberación* (Madrid: Paulinas, 1987).

62 Karl Rahner, *Escritos de teología*. Vol. V (Madrid: Taurus, 1964), 181-221.

63 Franz Hinkelammert, *Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis* (San José: Arlekin, 2020), 36-40.

64 Franz Hinkelammert, *La vida o el capital* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2003).

y sentido desde el ciberactivismo, el cual ha jugado un importante papel en la transformación del panorama sociopolítico en el siglo XXI. La apropiación popular de las redes y plataformas digitales, desde agendas sociales legítimas, ha transgredido los códigos del capitalismo de vigilancia y de las “redes de poder”, o sea, del principio de la razón colonial moderna: “conquisto, luego existo”. El principio de legitimidad en la era de la sociedad red debe ser “yo soy, si tú eres”, exactamente lo que significa la razón perijórica.

Estamos en tiempos de grandes transiciones, readaptaciones y redefiniciones que nos retan a asumir estas incertidumbres con coraje e inteligencia para no dejar en las manos de las élites de la “red-poder” lo que serán nuestras sociedades, comunidades y nuestra casa común. Las Buenas Noticias están ahí, en la apropiación de las plataformas digitales desde agendas de dignidades sociales, ambientales, comunitarias, de derechos humanos y democracia popular, que presionan a los gobernantes corruptos a entregar cuentas a la población, que denuncian la represión de estados totalitarios, como el caso de Nicaragua desde el 2018 o la guerra de anexión de la Rusia de Vladimir Putin contra el pueblo de Ucrania; que socializan las luchas por el bien común generando nuevas sensibilidades y subjetividades, más allá de la dominación y la colonialidad, desde el anhelo y esperanza de un mundo donde quepan todos y todas.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- Bauman, Zygmunt y Carlo Bordoni. *Estado de crisis*. Barcelona: Paidós, 2016.
- Boff, Leonardo. *El cuidado esencial*. Madrid: Trotta, 2002.
- Boff, Leonardo. *Trinidad, Sociedad y Liberación*. Madrid: Paulinas, 1987.
- Cabrales, Sergio. “The Catholic Church and the 2018 wave of protests in Nicaragua”. Tesis de posgrado. Universidad de Pittsburgh, 2020. <https://d-scholarship.pitt.edu/38768/>
- Castells, Manuel. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. I, II, III. Madrid: Alianza, 1998.
- Castells, Manuel. *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza, 2012.
- Cobo, Cristóbal, Sandra Cortesi, Lionel Bossi, Sofía Doccetti, Andrés Lombana Bermúdez, Nelson Remolina, Rosalía Winocur y Alessia Zucchetti, eds. *Jóvenes, transformación digital y formas de inclusión en América Latina*. Montevideo: Penguin Random House, 2018.
- Cortés, Alberto, Umanzor López Baltodano, Ludwing Moncada Bellorin. *Anhelos de un nuevo horizonte. Aportes para una Nicaragua democrática*. San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2020.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora, 1985.
- España, Miguel. *Abba: el Dios de la vida y los ídolos de la muerte*. Managua: Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales / Universidad Evangélica Nicaragüense, 2019.
- Edwards, Denis. *El Dios de la evolución. Una teología trinitaria*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Foucault, Michael. *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2019.

- Foucault, Michell. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Galo, Humberto. “Nicas usan casi 3 millones de smartphones y aman las redes”. *El Nuevo Diario*, 22 de marzo del 2018. <https://www.elnuevodiario.com.ni/suplementos/tecnologia/459180-nicaragua-celulares-smartphones-canitel/>
- Graham, Elaine. “El ciborg espiritual: Religión y poshumanismo desde la era secular a la postsecular”. *Concilium* 391 (2021), 323-333.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa, T.I y II*. Madrid: Taurus, 1999.
- Harari, Yuval. *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Barcelona: Debate, 2018.
- Haraway, Donna. *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1991.
- Hinkelammert, Franz. *Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis*. San José: Arlekin, 2020.
- Hinkelammert, Franz. *La vida o el capital*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 2003.
- Léger, Danièle. *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder, 2005.
- Lévinas, Emanuel. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI, 1974.
- Lipovetsky, Gill. *Los tiempos hipermodernos*. Madrid: Anagrama, 2006.
- López, Diego. “La organización y difusión de la protesta social en las redes: el #8N”. Tesina de grado. Universidad Nacional del Rosario, 2015. 61706021.pdf (core.ac.uk)
- López, Nuria. “La Primavera Centroamericana arde en Nicaragua”. *El Mundo*, 11 de agosto de 2018, <https://www.elmundo.es/internacional/2018/08/11/5b6dd9c9222601d5e4f8b4669.html>
- Mays Vallenilla, Ernesto. “El problema de América”. *Cuadernos de Cultura Latinoamericana* 93 (1979).
- Moltmann, Jürgen. *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1983.

- Panikkar, Raimon. *La puerta estrecha del conocimiento. Sentido, razón y fe*. Barcelona: Herder, 2009.
- Panotto, Nicolás. *Religiones, política y Estado laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano*. Bogotá: Red Latinoamericana y del Caribe para la Democracia / Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Política, 2019.
- Patiño, Alejandro, Laura Poveda y Fernando Rojas. *Datos y hechos sobre la transformación digital*. Santiago: Comisión Económica para América Latina, 2021. https://www.cepal.org/sites/default/files/publication/files/46766/S2000991_es.pdf
- Rahner, Karl. *Escritos de teología*. Vol. V. Madrid: Taurus, 1964.
- Rheingold, Howard, *Multitudes inteligentes*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Rosnay, Joel. *El hombre simbiótico*. Madrid: Cátedra, 1996. <https://es.b-ok.lat/book/5841481/dad95b>
- Rueda, Rocío. “Tecnocultura y sujeto cyborg: esbozo de una tecnopolítica educativa”. *Revista Nómadas* 21 (2004): 70-81. file:///C:/Users/ADMIN/Downloads/155205096-5-tecnocultura.pdf
- Sadín, Éric. *La silicolonización del mundo: la irresistible expansión del liberalismo digital*. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- Sánchez, Darwin. “Diálogo generacional: cultura política de personas nicaragüenses posrevolución, en el período de estudio 2013-2018”. Tesis de posgrado. Universidad de Costa Rica, 2020. <https://www.kerwa.ucr.ac.cr/bitstream/handle/10669/81103/TESIS%20FINAL.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Schmidt, Katherine. “La generación milenial y la teología pública en una era digital”. *Concilium* 387 (2020): 162-163.
- Stiegler, Bernard. *La técnica y el tiempo, 1. El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Hiru Argitaletxea, 2002.
- Veraza, Jorge, *Subsunión real del consumo bajo el capital*. México: Itaca, 2008.

- Vicini, Andrea. “El poshumanismo en la cultura popular: Desafíos en curso”. *Concilium* 391 (2021): 59-70.
- Villagrán, Gonzalo. “Teología pública: una propuesta para hablar teológicamente de temas sociales a la sociedad pluralista española”. *Revista de fomento social* 67 (2012): 635-665. https://www.academia.edu/3265422/Teolog%C3%ADa_p%C3%BAblica_una_propuesta_para_hablar_teol%C3%B3gicamente_de_temas_sociales_a_la_sociedad_pluralista_espa%C3%Blola
- Von Sinner, Rudolf y Nicolás Panotto. *Teología pública, un debate a partir de América Latina*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2016.
- Wirtz, Fernando. “Yuk Hui y la pregunta por la cosmotécnica”. *Caja negra editora* 1 (2020), <https://cajanegraeditora.com.ar/yuk-hui-y-la-pregunta-por-la-osmotecnica/>
- Zuboff, Shoshana. *La era del capitalismo de vigilancia*. Barcelona: Paidós, 2020.

Artículo recibido: 15 de marzo del 2022

Artículo aprobado: 6 de abril del 2022

