

Miguel España

Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica  
m.españa@ubl.ac.cr

Vida y Pensamiento

vol. 44, núm. 1, p. 241 - 282, 2024  
Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica  
ISSN: 1019-6366  
ISSN-E: 2215-602X  
Periodicidad: Semestral  
publicaciones@ubl.ac.cr

Recepción: 23 Enero 2024  
Aprobación: 28 Marzo 2024

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/755/7555056009/>

**Resumen:** La teología de la liberación se ve desafiada por una nueva gramática de dominación, consistente en el entrelazamiento de formas de gubernamentalidad propias de sociedades industriales y fordistas, nuevos modos de gestión del poder global con base en la Internet de Todas las Cosas, y otras tecnologías aplicadas a la explotación de la Madre Tierra y a sociedades del Sur Global: esto es la totalización del tecnocapitalismo (Poder + Tecnologías). ¿La Teología de la Liberación cuenta en su tradición con ideas, intuiciones, o propuestas que nos ayuden a actualizar el lenguaje de liberación en la era del tecnocapitalismo? Proponemos poner en diálogo la teoría de la ecojusticia y de la complejidad como un intento para actualizar el lenguaje de la teología de la liberación en la era del tecnocapitalismo.

**Palabras clave:** Lenguaje de dominación, tecnocapitalismo, semicapitalismo, lenguaje perijorético, ecojusticia, teología de la liberación.

**Abstract:** Liberation theology is challenged by a new grammar of domination, consisting of the interweaving between forms of governmentality typical of industrial and Fordist societies, new modes of global power management based on the Internet of All Things, and other technologies applied to the exploitation of Mother Earth and societies of the Global South: It is the totalization of technocapitalism (Power + Technologies). Does Liberation Theology have any ideas, intuitions, or proposals in its tradition that help us update the language of liberation in the era of technocapitalism? We propose to bring the theory of eco-justice and complexity into dialogue as an attempt to update the language of liberation theology in the era of techno-capitalism.

**Keywords:** Language of domination, techno-capitalism, semicapitalism, perijoretic language, eco-justice, liberation theology.

## Introducción

Repensar la teología de la liberación desde los desafíos sociopolíticos, socioambientales, y sociotecnológicos actuales es de suma importancia, debido a los cambios en las configuraciones de las redes de poder en las sociedades de hoy. Ni la teología de la liberación ha muerto ni las relaciones de producción y reproducción[1] en el sistema capitalista han dejado de ser estructuras de pecado. Tales estructuras pecaminosas se han rizomatizado[2], convirtiéndose en más totalizadoras por su doble forma de dominación: física y virtual.

La teología de la liberación, desde los planos territorializados y fácticos de las luchas entre dos proyectos hegemónicos, Capitalismo versus Socialismo de la segunda mitad del siglo XX, se ubicaba en las zonas del pensamiento crítico y liberador desde su “opción por los pobres”, pensada desde las líneas maestras de la sociología crítica marxista, la teoría de la dependencia, y la crítica política anticapitalista y antimperialista. La praxis de liberación, como acto primero, definía compromisos ético-políticos y epistémicos sobre los cuales se debía reflexionar la fe, acto segundo. No se trataba de una lógica lineal y mecánica  $A \rightarrow B$ , sino de un entrelazamiento entre compromisos-reflexión, ortodoxia-ortopraxis. En las reconfiguraciones de las relaciones de poder global con base en las tecnologías informacionales y las Inteligencias Artificiales (IA), la teología de la liberación ha buscado su autointerpretación y pertinencia desde su opción por la vida en toda su complejidad, puesta en peligro por el tecnocapitalismo.

Los procesos de profundización de la economía capitalista neoliberal, desde la cual se afianza el proceso globalizador, son llevados a cabo por la plena aplicación de las tecnologías de la información y la internet a las finanzas, la neuroeconomía, y el comercio y, así, el estallido de la tecnología de los años noventa preparó el terreno para la economía digital que vendría después. En palabras de Nick Srnicek:

En los años 90 con la entrada de las tecnologías de la comunicación y la información se inició nuevos cambios. La baja en el sector manufacturero en Estados Unidos por los Acuerdos de Plaza hizo posible migrar al capital financiero hacia las telecomunicaciones, se formaron más de cincuenta mil empresas para comercializar internet: entonces, el boom de la bolsa quedó desanclado de la economía real cuando se aferró a la nueva economía con base en internet.[3]

Las empresas empezaron a modernizar su infraestructura computacional, lo que hizo posible la deslocalización y tercerización: “Posicionamiento de marca y diseño se quedan en los países de altos ingresos, mientras que la manufactura y producción se deslocalizaban a fábricas con pésimas condiciones en países de bajos ingresos..[4] Este proceso no se detuvo, sino que se profundizó hasta llegar a codificar las tecnologías de las plataformas y redes de la información en verdaderos mecanismos de control, vigilancia, y explotación. A esta reconfiguración del capitalismo global Soshana Zuboff la llama *Capitalismo de vigilancia* y Nick Srnicek *Capitalismo de plataformas*, con lo cual plantean cómo el capitalismo nos vigila desde todos los dispositivos inteligentes, extrae nuestros datos de usuarios y patrones de consumo para ser vendidos a las grandes empresas, realiza minería de datos sobre opiniones políticas para vender predicciones electorales y para la planificación del control político y gubernamental ante la creciente insatisfacción de grandes sectores poblacionales.

Persisten interconexiones entre las formas localizadas, territorializadas, y corporalizadas de dominio, control, y explotación, en las que se ubican muy bien las reflexiones sobre la gubernamentalidad de Michel Foucault y de la explotación según Marx; es decir, es la forma de poder que se configura en las sociedades del siglo XX por relaciones coloniales y neocoloniales. Desde el estallido de la internet hasta la cuarta revolución tecnológica (Internet 5G, Inteligencia Artificial, computación cuántica, metaverso, etc.) estas formas de dominio se vuelven omnipresentes y totalizadoras. Eric Sadin llama a esta forma de poder totalizador “poder-kairós”. Este es un principio técnico universal, porque no hay esfera de la vida sionatural que se le escape y,

por lo tanto, es “tecnología de lo integral”. El “poder-kairós” actúa sobre nosotros y nosotras y modela cada vez más profundamente la forma de nuestras existencias. Es un tipo de gobernanza de naturaleza inédita, ya que el poder dominante no coincide con el Leviatán de Hobbes, sino con “tecnologías de administración de la vida y de la previsión”. [5]

Estas formas de explotación son físicas, informacionales, y psíquicas. A ésta última forma de gobernanza Byung-Chul Han le llama psicopolítica, en el sentido de que domina la colectividad desde un programa psicográfico: “Después de la biopolítica disciplinaria de cuerpos en Foucault, ahora se trata de incrementar la productividad a través de la optimización de procesos psíquicos y mentales. El disciplinamiento corporal cede ante la optimización mental”. [6]

## 1. Recepción del análisis estructural marxista en la teología de la liberación

Teológicamente, el tecnocapitalismo significa el proceso de reconfiguración del pecado estructural a sistema-de-pecado. El pecado estructural es una categoría de la teología de la liberación que sintetizaba la tradición teológica cristiana con el análisis político-económico marxista. El análisis marxista plantea que la infraestructura político-económica es el fundamento de la superestructura en las sociedades, es decir, que las relaciones de producción son el fundamento de los valores, las creencias, el arte y, la religión: en una palabra, la ideología. Karl Marx señala: “Tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida”. [7]

Los teólogos y las teólogas de la liberación vieron en la categoría de análisis “estructural” la oportunidad de trascender el concepto subjetivista, moralizante, e individualista (burgués, diría J. B. Metz) de pecado. La perspectiva sociohistórica de la salvación en la teología de la liberación requería de una categoría con suficiente poder analítico que explicara la capacidad del pecado de objetivarse en estructuras políticas, económicas, o religiosas a través de las cuales se reproducen injusticias, opresiones, y exclusiones y, de esa manera, fue recibida la categoría de análisis estructural marxista como “pecado estructural” dentro de los análisis de la TL.

Persisten las estructuras de pecado porque permanecen relaciones de explotación, división internacional del trabajo, estructuras patriarcales, y ecodidas que deterioran las relaciones intersistémicas de la vida. [8] En medio de esta persistente estructuración del pecado, observamos la reticulación e intrincación del sistema capitalista con base en la interconexión y penetración de las nuevas tecnologías informacionales, bioingenierías médicas y alimentarias, y el desarrollo de las Inteligencias Artificiales. Esto ha dado lugar a lo que Yuk Hui ha denominado sincronización: “La convergencia de diferentes temporalidades históricas en un único eje temporal global” [9] posibilitado por la línea temporal premodernidad-modernidad-posmodernidad que ha codificado tecnologías de dominación.

Para nuestro propósito, entenderemos pecado estructural como la máquina (hardware) o base material-estructural que media, interconectan y efectivizan códigos de dominación, a lo que llamaremos sistema-de-pecado (software). Lo estructural-material de las relaciones de dominación y opresiones ahora se ha interconectado global e intersubjetivamente, dando como resultado una verdadera transformación de las relaciones humanidad-naturaleza y tecnológicas, con fuertes consecuencias para la red de la vida. Como ejemplos de los peligros del proceso de sincronización y dominación global bajo la lógica del tecnocapital, o entrelazamiento entre la estructura global de los flujos del capital y los mercados con la potencia de la revolución informacional en manos de las élites globales-locales, señalamos el transhumanismo [10], el Homo Deus [11] y la alteración de las cadenas bioquímicas, energéticas, y genéticas de los ecosistemas globales por medio de la profundización del tecnoceno. [12] ¿La teología de la liberación, desde su tradición más crítica y

pertinente, puede aportar al debate en torno a las nuevas formas de dominación, exclusión, y opresiones en la era de las cibernéticas? ¿Es posible y necesario repensar un lenguaje teológico liberador que responda al lenguaje de los códigos de dominación presentes en las redes de poder global? ¿Es posible entender la liberación como modelo de fragmentación-complejización en sociedades en proceso de sincronización global y, si es posible, tendría la teología de la liberación algo que aportar a este debate?

## 2. Lenguaje: códigos de dominación o liberación

La discusión sobre el lenguaje y la arquitectura de los mundos de vida es de suma importancia para comprender que los lenguajes no solo vehiculan experiencias, saberes, y sentires, sino que también en ellos se encuentran todas las convenciones sociales, principalmente aquellos que articulan las relaciones de poder. Qué se nombra, quién lo nombra, y cómo lo nombra afecta las vidas de las personas, lo que resulta ser una discusión pertinente en la actualidad, en una época de crisis que es expresión de la crisis de toda una época: la modernidad/colonialidad. Los análisis sobre la crisis de la modernidad /posmodernidad señalan la razón colonial, patriarcal, capitalista, instrumental, y ecocida como el fundamento de las crisis del siglo XX: Guerras mundiales, crisis nucleares, crisis climáticas, crisis migratorias, etc. Esta razón de dominio es una racionalidad construida desde un yo abstracto, eurocéntrico, y una razón de conquista: de la Madre Tierra, de las mujeres, de otras culturas y saberes, de otros lenguajes y tecnologías. El yo/modernidad de la antropología racista occidental, vehiculaba, a la vez que fundaba, una razón de dominio: *Conquiro, ergo sum*, diría Leonardo Boff. [13] En síntesis, la razón/yo de dominación funda un lenguaje, a la vez que una gramática de dominación.

El ADN lingüístico de la modernidad se encuentra en toda la producción de lenguajes técnicos-instrumentales, en el sentido de que tienen diversos fines y utilidades (comercio, gobierno, arte, ciencia, religión) pero con una gramática universal dominante.

El lenguaje es la casa del ser, aseveró Martín Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, y esto contra la reducción del lenguaje a la técnica y lógica occidental, por lo que Heidegger propone “liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario.[14], lo cual define de la siguiente manera: “En el pensar el ser llega al lenguaje”. [15] Pensar-ser-lenguaje es una unidad que permite el despliegue del ser a través del pensamiento y expresado en el lenguaje. Por lo que, el lenguaje no debe reducirse a las normas gramáticas o la lógica occidentales como técnicas (contra la razón técnico-instrumental) porque es la casa del ser. “Lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta” [16], porque el lenguaje, aunque revela los proyectos humanos, no puede expresar la plenitud del Ser [17]. En otras palabras, el ser humano no puede decir la totalidad de lo que es como claro del ser porque, si así fuera, dejaría su dignidad humana para reducirse a una entidad que puede definirse de forma total. Y es contra los -ismos y las cosificaciones que Heidegger nos previene en su *Carta* y en favor de una comprensión del ser humano como ser-en-el-mundo. [18]

Esta postura heideggeriana la traemos a discusión porque nos permite presentar al lenguaje más allá de su expresión normativa, y, además, como fundamental para la realización humana. Es obvio que existen reglas gramaticales y reglas lógicas en cada lengua, y esto es una normalización de los usos o *juegos de lenguajes de las comunidades de hablantes*. [19] Ahora, más que normas gramaticales o una idea de utilidad o pragmática del lenguaje, a lo que apuntamos es que el lenguaje es lo que somos, donde habitamos, lo que nos constituye como animal simbólico y religioso.

Desde la perspectiva de Humberto Maturana el lenguaje es lo que constituye lo humano en el *homo sapiens sapiens* a través del “entrelazamiento entre lenguajear y emocionar”. [20] Todo quehacer humano se realiza en conversaciones, esto es, en redes de coordinaciones de acciones y emociones que resultan de un fluir entrelazado del hacer y el emocionar en el lenguaje. [21] Ser humano para Maturana no se encuentran en un

proceso biológico sino en el proceso de culturización[22] y, de forma más radical, plantea que “el devenir de nuestro linaje de homo sapiens sapiens seguirá el curso de nuestro vivir” o, en otras palabras, “la genética sigue al fenotipo ontogénico, y no al revés”. Esto tiene enormes implicaciones éticas, porque el futuro de lo que seamos como especie no depende de fuerzas heterónomas, sino de lo que hagamos como humanidad.[23]

Lenguaje, para aclarar, no se reduce al decir o hablar, ni solo a la palabra interior llamada pensamiento, así tampoco a lo escrito o a lo visual, sino que lenguaje es todo lo anteriormente dicho, pero más: es toda la estructura de las realidades y posibilidades humanas en relacionalidad con todo su medio *socionatural*. Las realidades humanas no son *in re* o naturales (¿lo real?), sino que son estructuras definidas por las experiencias humanas en el marco de un paradigma científico-filosófico que se ha hecho cultura. Cosmos, naturaleza, humanidad, sociedad, estos significantes se definen por el significado que se les adjudican. Por lo tanto, todo es lenguaje en tanto que ha sido investidos de sentidos sociales: el lenguaje es la casa del ser, el ser humano habita en su máxima creación, a la vez que su creación lo habita: es su cosmos.

Con lo anterior queremos dejar manifiesto que el lenguaje realmente es la técnica, a su vez que tecnología, con la que nos apropiamos de y transformamos *lo* natural, lo divino, y a nosotros mismos y a nosotras mismas. No se trata de proponer un imperativo lingüístico en el sentido de sus normas, sino de proponer un imperativo humano: los sentidos. Quizá esta sea una forma interesante de comprender los juegos de lenguajes de las comunidades hablantes de Wittgenstein, en las que en el uso (lengua viva) las comunidades definen las reglas del juego de cada lengua, y por lo cual para Wittgenstein “imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida”. [24]

Así, el lenguaje es lo que somos, lo que nos habita y habitamos. Esto implica no solo su normalización gramatical, sino además su objetivación y reproducción social en instituciones, identidades, y pertenencias. Este periplo o elogio del lenguaje como condición y posibilidad de mayores grados de humanización se propone contra la reducción del sentido humanizador, creativo, y liberador del lenguaje a códigos cerrados desde una sincronización totalizante: el lenguaje del tecnocapitalismo.

En síntesis, Martin Heidegger advierte contra la reducción del lenguaje a las técnicas gramaticales y lógica occidental, y Ludwig Wittgenstein reconsidera su *Tractatus* en el que reduce el lenguaje a una correspondencia entre significados del lenguajes y hechos positivos en favor de los juegos del lenguaje.[25] Al final, Humberto Maturana libera el lenguaje del biologicismo ubicándolo como proceso humanizador, sin negar el fundamento filogenético.

Desde un punto de vista crítico a las políticas lingüísticas, Antonio Gramsci establece una diferencia importante entre la gramática inmanente y la gramática dominante. El lenguaje vivo, de uso cotidiano, tiene su gramática definida por los usos de las comunidades hablantes (inmanente), pero también puede imponerse una gramática normativa y esto “es una elección, una dirección cultural, es decir, un acto de política cultural-nacional”. [26] Es un acto político porque tiene una finalidad determinada por las clases dominantes. [27] Aunque Gramsci ubica su crítica desde las políticas de dominación de culturas nacionales, hoy en día, cuando la globalización interconecta a todas las culturas desde un solo lenguaje, sincronización, esta crítica obtiene una nueva dimensión.

Es incuestionable el hecho de que hoy en día las nuevas configuraciones del tecnocapitalismo global significan un verdadero lenguaje, semiótica, o gramática de dominación. Este lenguaje de dominación se expresa en códigos informacionales, en manipulación genética de la bioingeniería, y en tecnologías de extracción y explotación de la Madre Tierra, así como, en el decir de Byung-Chul Han, de Psicopolítica e Infocracia, como las formas de totalización/dominación de las subjetividades en nombre del alto rendimiento y eficiencia, reduciendo cada vez más las coacciones externas. [28] Es lo que Franco Berardi conceptualiza

como semiocapitalismo<sup>[29]</sup>, el cual estructura y orienta el lenguaje/pensamiento con que comprendemos y construimos el mundo (“General intellect”) o, en palabras de Franco Berardi: el “general intellect” se despliega y evoluciona conforme la línea paradigmática que le indica el código semiocapitalista. En síntesis, el semiocapitalismo es el lenguaje del tecnocapitalismo, como lenguaje de dominación.

Desde la década de los años 80 se ha implementado lo que Luc Boltanski e Ive Chiapello llaman “discursos de la gestión empresarial” como una nueva configuración del *ethos* social, lo que resulta en un *nuevo espíritu del capitalismo*. Este “nuevo espíritu” presenta dos facetas: una centrada en la “acumulación de capital” y la otra en los “principios de legitimación”. La literatura de gestión empresarial presenta las estrategias, técnicas, y disposiciones para la gestión eficaz del talento, para el máximo rendimiento, para la eficacia que aumente la productividad y, por otro lado, implica una nueva visión moral y normativa de la vida, ya no gobernada por dispositivos externos coactivos, sino creando estructuras subjetivas de autoexplotación.<sup>[30]</sup> Este nuevo lenguaje o discurso se ha desarrollado, perfeccionado, e interiorizado hasta convertirse en nuestra verdadera naturaleza. Si el lenguaje es la casa del ser, entonces la casa que el tecnocapitalismo nos ha construido con su lenguaje/gramática de dominación es el cierre de todo futuro alternativo. La caída del bloque socialista y el elogio al triunfo del capitalismo de inicios de los años noventa no representó el cumplimiento de la historia en ese momento, sino su promesa: estamos en el fin de la historia como fin de las posibilidades de lenguajes alternativos, o sea, de la diversidad y complejidad humana reducida a cosas, datos, y mercancías con base en el lenguaje del tecnocapitalismo.

### 3. Lenguaje teológico: del lenguaje colonial a los lenguajes de liberación

El lenguaje teológico es una forma especializada de hablar sobre las experiencias de fe, creencias, y prácticas, en nuestro caso cristianas, en contextos particulares y sobre anhelos y desafíos concretos. Es un intento por hacer inteligible para las sociedades de hoy experiencias y datos de las vidas de fe del pasado y presente de las comunidades cristianas. Cuando se toma un libro de historia del pensamiento cristiano, por ejemplo, los iluminadores dos tomos de Paul Tillich<sup>[31]</sup>, el lector se da cuenta de que las ideas teológicas tienen una matriz cultural donde se originan y desarrollan al calor de debates no solo religiosos, sino también culturales de gran importancia para la vida de los pueblos. La reflexión teológica es la carta de ciudadanía de la fe cristiana en las sociedades que le dan habitación, a la vez que las habita: la reflexión teológica hace a la fe cristiana pertinente en sociedades que exigen que sus instituciones socioculturales aporten respuestas a las preguntas más apremiantes en el marco de la reproducción de la vida en sociedad. De lo contrario, y por proceso natural, al dejar de ser relevantes, pierden su ciudadanía, desapareciendo por volverse obsoletas.

Una lectura del desarrollo histórico de la teología desde sus diversos contextos de disputas y creaciones nos informa sobre la importancia de aprender los lenguajes de cada época. Los lenguajes son nuestras casas, a veces son hogares, y otras veces campos de batallas en los que se dirimen idearios, intereses, programas, estrategias-dispositivos, y tecnologías de grupos en disputa en un corte espacio-temporal concreto. Hoy, ante la sincronización e interconectividad global a través de la lógica del tecnocapitalismo con base en las tecnologías de la información, la Inteligencia Artificial, y el desarrollo de la robótica, podemos hablar de un lenguaje de dominación universal, monocultural, y omnívoro: el semiocapitalismo. Los flujos financieros globales, la vigilancia y control global, así como el desarrollo de tecnologías de ciber guerras y de producción altamente especializadas, se desarrollan con base en La Internet de Todas Las Cosas<sup>[32]</sup> y el desarrollo de las plataformas informacionales. La “respon-habilidad” es el verdadero desafío de la teología de la liberación en el siglo XXI: Desarrollar la capacidad de generar respuestas adecuadas a los desafíos de nuestra época.

La teología de la liberación de la segunda mitad del siglo XX fue capaz de asumir los lenguajes de liberación de los pueblos latinoamericanos y de los grupos subalternos, desde teorías analíticas como la sociología crítica frankfurtiana, la crítica antimperialista, y la teoría de la dependencia, para hacer pertinente la fe en contextos particulares y continentales de opresión, exclusión, y represiones. Este lenguaje de la TL, aunque respondía a las demandas y realidades populares del contexto latinoamericano, se elevaba a discurso universal por generar respuestas sugerentes para otros procesos de liberación en otras latitudes, gracias a la generalización de ciertas categorías de análisis.

Todo proceso de teorización y generalización provoca una distancia entre la realidad-proceso y la teoría-fijación, asimismo, la teoría como construcción del saber y explicación de la realidad no escapa de ciertas valoraciones socioculturales. Esto quedó patente con la crítica contra un lenguaje varonil y generalizador de la TL, principalmente de la mano de la teología feminista[33], lo que también ocurre a las teologías de las negritudes[34], indígenas[35], y Queer[36]. Era necesario hacer consciente a la temprana TL de que el lenguaje que utilizaba reproducía ciertas claves encubridoras de la epistemología occidental. En su momento, Rubén Alves había dedicado unas reflexiones críticas contra el lenguaje de una teología tradicional en Rudolf Bultmann, Karl Barth, y Jürgen Moltmann por su carácter individualista, subjetivista, no histórico, y que no rescata los lenguajes de liberación de los grupos subalternos en proceso de liberación.[37] Reconociendo la revolución teológica que ha significado el lenguaje de liberación de la TL para su contexto, nos preguntamos: ¿No será importante llevar a cabo una revisión del lenguaje de la teología de la liberación, considerando los importantes cambios de los códigos sociotecnológicos y su relación con las nuevas configuraciones del poder global con base en la revolución de La Internet de Todas las Cosas?

Podríamos decir que la teología tradicional reproducía lo que Hugo Zemelman llama epistemología parametralizadora, es decir, una forma de construir el conocimiento que se reduce a una única forma de interpretar/construir las realidades. Al respecto reflexiona Zemelman: “Querer forzar las explicaciones sobre las realidades complejas a teorías únicas y englobantes no es más que un ejercicio mecánico que falsea la complejidad”. [38] Para Zemelman: “a una mayor complejidad del objeto se requieren relaciones de conocimiento también más abiertas. Así es como debemos abordar una complejidad de lo real que necesariamente tiene su contrapartida en las formas de razonamiento y que ha provocado una crisis de los modelos de racionalidad científica” [39]. ¿Y qué objeto de reflexión sería más complejo que las experiencias e ideas de Dios de las más diversas comunidades humanas? La teología tradicional ha sido y sigue siendo, en sus formas neoconservadoras y fundamentalistas, una teología parametralizadora neocolonial y, para no caer en las trampas del dogmatismo epistémico, la TL debe desparametralizarse o fragmentarse en el sentido de Yuk Hui.

La TL ha recibido fuertes críticas, desde la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación de 1984*, pasando por los anuncios de su defunción en los años 90 y la crítica de Clodovis Boff contra la TL[40], así también como respecto a los ajustes de cuentas que tuvo que pasar con las teologías feministas, indígenas, negras, y Queer. Estas críticas han servido para que la TL misma haga un autoexamen y complejice su lenguaje analítico, lo que resulte en una pluralidad de lenguajes liberadores, lo que ya es un hecho en las llamadas teologías contextuales. La complejidad se da en un proceso de orden/desorden/organización[41] que permite la evolución de todos los sistemas, desde los organismos vivos más simples hasta el desarrollo cerebro/mente, o sea, las relaciones entre las conexiones neuronales de todo el planeta tierra con la emergencia de la inteligencia, la creatividad, y la biodiversidad. De esto pretende apropiarse el lenguaje del tecnocapitalismo, para transmutarlo en un tipo cerebro-de-gobernanza-global o, en palabras de Yuval Harari, esto significaría un futuro dominado por el *Homo Deus*. Pero no nos alegremos por la partícula latina “homo” como humanidad en plenitud, sino como una élite global.

Lo anterior tiene muchas implicaciones para un lenguaje teológico liberador en la actualidad, del que no podemos eliminar las contradicciones o las simplificaciones por un paradigma complejizador único ni eliminar la incertidumbre para que emerja una armonía totalitaria, ni mucho menos reducir la complejidad a una única universalidad sabiendo que existe la multiversalidad y la pluriversalidad. Estas, y otras ecologías de saberes, forman parte de la epistemología de la complejidad en Edgar Morin[42] y los *X Principios para el humanismo del siglo XXI* de Julia Kristeva.[43] Un gran reto es que, sin dejar de ser encarnada en cada contexto y desde sujetos particulares en procesos de luchas por la justicia (porque en el ahí como espacio-temporalidad estructurado por negaciones y ausencias es que se concretan los efectos más nocivos del tecnocapitalismo global contra la vida), desde la teología de la liberación se debe pensar en los flujos, nudos, y polos por los que lo global se hace local, y lo local reproduce lo global en diversas realidades. Estos enlaces, nudos, y polos pueden ser cada persona con su smartphone, tablet, laptop, smartwatch, smarthouse, y hasta los centros que hacen mineras y gestión de los datos de los cibernautas y las organizaciones de ciberseguridad y de publicidad global.

El lenguaje sincronizador no equivale a la complejidad, sino a un proceso de simplificación que implica selección, jerarquización, separación, y reducción.[44] La simplificación es un paradigma que reduce todo a un único modelo de saber, haciendo pasar su propio modelo como si fuera la verdad de todo lo real: la conciencia de la complejidad nos hace comprender que no podremos escapar jamás a la incertidumbre y que jamás podremos tener un saber total: “la totalidad es la no verdad”. [45]

Como hemos señalado, la teología de la liberación ha asumido su radical contextualidad e incertidumbre, pero apuntando con coraje contra la estructuración del sistema-de-pecado global. Desde los inicios de la teología de la liberación, podemos rastrear este núcleo crítico pero sin desarrollo, porque aún no se habían perfeccionado las tecnologías-máquinas y las tecnologías-epistémicas necesarias para el gran cambio que supone La Internet de Todas Las Cosas.

De forma temprana y visionaria Helder Cámara, Rubén Alves, y Hugo Asmann pudieron advertirnos del desarrollo de las tecnologías en el marco de la globalización capitalista mundial. En su clásico libro *Religión, ¿opio o instrumento de liberación?*, Rubén Alves introduce una crítica contra aquella conciencia moderna que considera la tecnología como “camino hacia el futuro”, como el medio que tiene todas las respuestas a las necesidades humanas y que permitiría superar todos los obstáculos que no permiten el desarrollo de todas las potencialidades humanas, sean naturales o sociales. Por lo tanto, la tecnología se ha vuelto un tecnologismo, un tipo de mesianismo: “La historia será liberada a través y dentro de una sociedad tecnológica”. [46] Para Alves, el lenguaje del tecnologismo es un lenguaje colonial, ya que encubre el lenguaje de los oprimidos, es decir, sus lenguajes de libertad, resistencia, y esperanza en un mejor futuro. [47]

Además, Rubén Alves se levanta contra la reducción de la vida a lo cuantificable, es decir, que toda la vida se ha reducido a cosas dentro de la lógica productivista del capitalismo con base en la implementación del desarrollo de las tecnologías. Plantea que “la virtuosidad cuantitativa crea una inmovilidad cualitativa” y provoca un tipo de solidificación del encerramiento de la sociedad creada por ellos, o sea, “lleva a la historia a su fin”. Para Rubén Alves “la tecnología transforma la conducta creativa en conducta operacional”. [48] A este proceso dicho autor le llama *tecnologismo*, como una lógica que mata la creatividad, la libertad, y la dignidad humana de los pueblos. Es el análisis crítico que hace patente la relación entre el modelo de producción capitalista y el desarrollo de las tecnologías para potenciar la explotación de los pueblos y de los ecosistemas.

El tecnologismo es parte de los lenguajes de dominación que cierran los futuros posibles de los pueblos y grupos oprimidos, es una política que niega otros lenguajes alternativos y, como hemos señalado, el lenguaje es la casa de sentido en que habitamos y que nos habita. Por tanto, la crítica del lenguaje del humanismo mesiánico trata de abrir los códigos cerrados de los lenguajes de dominación, como el caso de su crítica al tecnologismo, para que emerja un lenguaje de liberación.

El lenguaje de liberación comprende la historia como la historia de la libertad. Es el tiempo que apertura un proyecto de liberación para salir de la identidad de "lo que es" y, agregamos nosotros, "lo que fue, es y debería ser" desde la lógica del lenguaje tecnológico de dominación.

El lenguaje de liberación significa a la vez la libertad de la voluntad del poder del mundo presente, y la libertad de la voluntad para un mundo futuro renovado que debe ser creado. Estar comprometido con el tiempo de Dios, agregamos nosotros "con el lenguaje liberador de Dios", significa participar dentro del presente que tiene el propósito de crear un futuro nuevo.[49]

R. Alves diserta sobre el lenguaje del humanismo político (abierto a lo nuevo) confrontando otro lenguaje que cierra el futuro y esperanzas de los pueblos: es la relación entre el tecnologismo y capitalismo que ha llegado a desarrollarse, en nuestras palabras, en tecnocapitalismo.

Helder Cámara desde muy temprano comprendió las conexiones entre el avance de las tecnologías, las multinacionales, la CIA, el FMI, y los intereses de las élites locales, a lo que él llama "corporación gigante". Esta corporación gigante explota los dones naturales y las fuerzas de trabajo y dispone leyes que favorecen al Gigante. Helder Cámara establece una relación directa entre el desarrollo de las tecnologías dentro del sistema capitalista al servicio de la reproducción de este Gigante. Corporación gigante es la forma como Helder Cámara llama al pecado estructural que, en sus palabras, son "estructuras que mantienen a millones de hijos de Dios en una condición infra-humana", y termina siendo violencia institucionalizada como "origen de toda violencia".[50]

No profundiza en la especificidad de lo tecnológico en los subsiguientes desarrollos del *Gigante*, posiblemente porque no estaban del todo claros sus complejos desarrollos, y fue hasta la década de los noventa que se llegó a ver con más claridad las funciones de las tecnologías de la información en el desarrollo del capitalismo, el imperio, y la globalización.

La imagen de "corporación Gigante" señala de forma temprana lo que hoy llamamos "tecnocapitalismo", con la diferencia de que las nuevas formas de explotación y dominación que ha adoptado y adaptado el capitalismo están mediadas por las tecnologías de la información y la Inteligencia Artificial. Hugo Assmann, en 1987, presentó su libro *La Iglesia Electrónica* en el que explicita la relación entre capitalismo, los televangelistas de Estados Unidos con gran proyección en América Latina, y la producción de ídolos a través del impacto de la TV como dispositivos hipnóticos y creadores de dependencia.[51] Para Assmann:

La TV no es únicamente un enorme proceso de intensificación del fetichismo, sino que ella se constituye, en cuanto fetichizadora, en mediadora de esa adhesión devota a la realidad substitutiva que ella misma engendra. La TV, aún y cuando no trae mensajes religiosos, instaaura una relación próxima a lo religioso.[52]

Obviamente, la cuestión central radica no en el avance de las tecnologías de la comunicación y entretenimiento, sino en su función dentro del capitalismo como "una fantástica producción social de apariencias, con el consiguiente ocultamiento de lo real". El capitalismo fetichiza la realidad, ocultándola de nuestra percepción.[53] De esta manera, la TV, desde la lógica del capital, se convierte en mediadora entre nuestras percepciones de lo real y nuestras necesidades y las necesidades de reproducción del modelo productivo-reproductivo imperante.

Tecnologismo, Corporación Gigante, y Fetichismo como producción de ídolos son las tres categorías analíticas que utilizaron tempranamente estos tres teólogos para hacer referencia al desarrollo tecnológico informacional desde la lógica del capitalismo como expresión de lo que en teología de la liberación se llama “pecado estructural”. En este sentido, el pecado que connota una intención dirigida contra la vida, el amor, y la justicia, se objetiva en instituciones y estructuras fácticas.

Le década de los años 90 significó grandes transformaciones a diversos niveles, principalmente con el estallido de la internet y el afianzamiento de la configuración del sistema-de-pecado-global, llamado por José Luis Villacañas *Neoliberalismo como teología política*, en el sentido de que es “una forma más refinada de gobierno de la subjetividad capaz de conceder aquiescencia al poder mundial, a su normatividad económica, y de verlo como legítimo, en otras palabras, el neoliberalismo propone la norma existencial de la totalidad de la vida personal y de la totalidad social..[54] En esto consiste el aspecto “teológico político” del neoliberalismo, en “integrar en un único sistema de poder el ámbito de la interioridad orientada al sentido personal de la salvación y el ámbito del derecho con su fuerza pública coactiva..[55] Esto está directamente relacionado con nuestras reflexiones, las cuales han intentado dejar claro la trabazón entre la dominación infocrática, epistémica, económica-política, y tecnológica, lo que Yuk Hui llama sincronización o Manuel Castells redes de poder.

En este contexto de transformaciones, Leonardo Boff propone un análisis de las conexiones entre la herida de la pobreza y la miseria (Éxodo 3,7) y la agresión sistemática contra la naturaleza (Romanos 8,22-23).[56] Reflexiona sobre el sentido del desarrollo de las tecnologías con relación al impacto ecológico. En síntesis, refiere que las tecnologías orientadas por el poder-dominación se convierten en *instrumento que se interpone* entre nosotros y la naturaleza y, a su vez, expone la necesidad de una ecología holística que signifique una nueva alianza del ser humano con la realidad circundante social, terrenal, y cósmica[57], desde el principio de la religación.

Boff apunta que las tecnologías son un *saber operativo de las ciencias como saber analítico, crítico, y sistemático de la realidad que se presenta al conocimiento*. [58] Por lo tanto, este saber operativo está orientado desde los lenguajes (algoritmos, diseños, códigos) de dominación o de libertad/liberación. ¿Quiénes deciden qué lenguaje prevalece sobre todos los demás? El lenguaje de La Internet de Todas las Cosas se nos impone, subsumiendo nuestras instituciones sociales, culturales, y religiosas, convirtiéndose en capitalismo de plataformas en el decir de Nick Srnicek y, en nuestra propuesta, tecnocapitalismo. La propuesta es reapropiarnos del lenguaje de las cibersociedades desde la diversidad de lenguajes/identidades/epistemes con el fin de boicotear los códigos cerrados del lenguaje tecnocapitalista en favor de agendas ecojustas.

A inicios del siglo XXI, Ivone Gebara publica su libro programático *Intuiciones ecofeministas*, en el que entrelaza otra doble herida: la herida contra las mujeres en un mundo violentamente patriarcal con la herida contra la naturaleza producto del mismo patriarcado capitalista: “La aproximación de las mujeres a la naturaleza estaba sin duda ligada a las funciones fisiológicas de reproducción, lactancia y cuidado de los niños. Esto las excluía consecuentemente de una participación más activa en el mundo de la cultura y de la política”. [59]

La epistemología ecofeminista no solo recupera la interdependencia entre seres humanos, sino con toda la red de la vida, como apunta Ivone Gebara en el libro anteriormente referido:

No se trata sólo de la interdependencia y relación con los otros seres humanos, sino también con la naturaleza, las fuerzas de la Tierra y el cosmos. En este sentido el conocimiento es un acto humano, en tanto elaboración y conciencia acordes a nuestra organización vital. Pero es también un conocimiento animal, vegetal y cósmico en nosotros. Esta segunda forma de interdependencia no es suficientemente traída a la luz, y por eso casi no es considerada.[60]

La epistemología patriarcal, androcéntrica, y capitalista es un código que operacionaliza necrotecnologías. Como hemos apuntado, las tecnologías como *saber operativo* invisten máquinas, sistemas, redes, estructuras, sistemas de ideas/epistemologías que, siendo diseñadas desde los intereses del tecnocapitalismo global en detrimento de la vida y la diversidad sociocultural, se reducen a necrotecnologías.

Ahora bien, en fechas más reciente, Leonardo Boff ha publicado un libro excepcional titulado *El Tao de la Liberación* en el que plantea el problema de la destrucción de la Madre Tierra por el capitalismo. Boff opone el capitalismo global al ecodiseño desde la ecología profunda. El cambio de conciencia desde una espiritualidad no antropocéntrica, ni patriarcal, ni capitalista:

La cosmología y la espiritualidad están asimismo estrechamente relacionadas. En la medida en que la cosmología trata de cuestiones relativas al origen, la evolución, el destino y la finalidad del universo, apela en gran medida a nuestro propio sentido de la finalidad y del lugar que ocupamos en el orden general del universo, lo que sin duda puede incluir también nuestra relación con la Fuente de todo, o Dios. Una forma de pensar en la espiritualidad sería entenderla como el modo concreto en el que encarnamos o vivimos una cosmología en nuestra vida cotidiana.[61]

Esta breve mención del proceso que ha asumido la TL para actualizar y hacer pertinente su lenguaje liberador a través de teologías contextuales y ecojustas en medio de los acelerados cambios en la configuración de las cibersociedades es importante porque señalan, apuntan, u orientan hacia un nuevo lenguaje liberador. Nuestra propuesta consiste en que el lenguaje de la teología de la liberación asuma con radicalidad el paradigma de la complejidad desde la ecojusticia y el lenguaje perijorético.

#### 4. El lenguaje ecojusto y perijorético de liberación

En torno al paradigma de la complejidad hemos señalado algunas básicas, por lo que no insistiremos en ello, pero si remitimos a la constante y paciente persona lectora a profundizar desde la bibliografía presentada. Pero sí que podemos hacer dos señalamientos: primero, la teología ecofeminista de Ivone Gebara y la ecoteología de Leonardo Boff ya integran este paradigma epistémico de la complejidad, cada cual desde sus propias particularidades; segundo, el paradigma de complejidad bien entendido orienta la reflexión de la ecojusticia, dado que la ecojusticia es la perspectiva crítico-propositiva de la praxis y episteme de la justicia ecosocial. En síntesis, la ecojusticia trata de hacer efectiva la idea central de la complejidad: todo esta interrelacionado en favor de la creciente complejización de la vida.

Con ecojusticia hacemos énfasis a una justicia eco-inter-sistémica que posibilita la vida en una dinámica tensa y creativa a diferentes niveles: biológicos, sociales, culturales, y tecnológicos. La ecología es el conjunto de ciencias que estudia las interrelaciones de los diversos sistemas que sostienen la vida, y no hay que reducir el concepto solamente a “el medio ambiente” o “la naturaleza” como ente aparte de los diversos sistemas socioculturales y tecnológicos. Por lo tanto, la ecojusticia es una visión, a la vez que una praxis, de cuidado y cultivo de la red de la vida en todas sus expresiones. Por lo que es consistente con el mandato de cuidar y cultivar la vida, en Génesis 2,15.

La ecojusticia en Donna J. Haraway se expresa en la propuesta de una “alianza multiespecie” para sobreponernos a la necrológica del capitaloceno. El antropocentrismo, el capitalismo, y el patriarcalismo han minado las relaciones multiespecies. Frente a la negligencia contra los lazos de la vida, la autora insta a la *respon-habilidad*, que es la habilidad de “generar-con” o *simpoiesis*. Esta palabra es apropiada para los sistemas producidos de manera colectiva: históricos complejos, dinámicos, receptivos, y situados: “son evolutivos y tienen potencial para cambios sorprendentes”[62]. En esta visión tentacular, o sea, de generación de interrelaciones multiespecie, cuanto más ubicua parezca la simbiogénesis en los procesos de organización

dinámica de los seres vivos, más enlazada, trenzada, expansiva, intrincada, y simpoiética es la configuración del mundo terrano. Se trata de “renovar los poderes biodiversos en el devenir- multiespecie. El orden ha sido retejido: los seres humanos son de y están con la tierra, y los poderes bióticos y abióticos de esta tierra son la historia principal”. [63]

Esta idea de generar-con y devenir-con (simpoiesis) es el centro de una propuesta del lenguaje ecojusto como superación del lenguaje antropocéntrico, capitalista, y patriarcal. Es un lenguaje biocentrado, que sana las relaciones rotas entre todas las especies y, agregaríamos nosotros, con las creaciones socioculturales como la educación, la economía, la planificación social, la religión, las tecnologías informacionales, y la robótica. Se trata de un lenguaje que crea una verdadera casa común. La propuesta simpoiética de ecojusticia de Donna Haraway se entronca con el lenguaje de la complejidad, y ambos están entrelazados con el lenguaje de la perijóresis.

En el artículo anterior, [64] hemos introducido la idea teológica de la perijóresis como una razón y lenguaje alternativo al lenguaje de dominación del sistema-de-pecado global, 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 y sin disolver la unidad en la trinidad. [65] “Por el proceso encarnacional, la vida de toda la creación expresa la danza, interrelacionalidad, y riqueza de la vida perijorética de la Trinidad. Esta danza funda una “razón perijórica” que niega todos los sistemas que cercenan la libertad y la creciente complejidad de la vida”. [66] ¿Por qué la razón y lenguaje perijorético son el paradigma adecuado para una teología de la liberación ante el semiocapitalismo?

La respuesta a la pregunta planteada no tiene una única respuesta, sino que es más bien un proyecto de construcción de respuestas, dado que la razón perijórica es una danza y dinámica del Espíritu de la vida, pero que se hace sabiduría, cuerpo, comunidad, experiencia y, lenguajes ahí, en los procesos de cultivo y cuidado de la casa común. Por lo que, los lenguajes de reapropiaciones y re-existencias desde las comunidades, pueblos, y grupos subalternos en el Sur expresan una realidad y una intuición que se hacen cada vez más patenten en sus propias visiones y sabidurías: lo originario de la razón perijórica como dinámica del Espíritu de vida. En este sentido, la razón perijorética es el lenguaje y razón presente en cierta tradición cristiana (Orígenes, Ireneo, San Buenaventura, Giordano Bruno, Nicolás de Cusa, etc.), y aparece dentro de la visión del paradigma de la física cuántica y de la complejidad (Ilya Prigogine, Edgard Morin, Humberto Maturana, David Bohm, Fritjof Capra, etc.) [67] y, de igual manera, está presente en las cosmovisiones indígenas.

La perijóresis pertenece a la tradición de la mística y espiritualidad cristiana, la cual funda una comprensión de la interrelación e interdependencia de la creación con su Creador: no hay separación o ruptura, sino que todo tiene su origen en Dios pero no equivale a ser igual a Dios, pues esto sería panteísmo. La mejor manera de expresar esta verdad cristiana y de profundidad ecológica es la palabra panenteísmo, que para Jürgen Moltmann significa que “la esencia de Dios aloja ya en sí desde la eternidad la idea del mundo. Y es que no se puede concebir un Dios que no sea creador”. [68] La creación del mundo y las criaturas como “lo otro”, o sea, lo que teniendo su origen en Dios no es Dios, refiere a todas las criaturas de la creación y al mismo proceso evolutivo de los pluriversos y, además, es muy significativo, pues “lo otro” contiene la dignidad propia de su Creador y, por lo tanto, está llamado a religarse, no solo como destino del cosmos, sino como decisión personal. “Lo otro” no es desigualdad o menosprecio, sino lo propio de la dignidad de la creación y las criaturas para religarse con su origen desde su propia libertad. En el caso natural, por creciente complejización; en el caso humano, por medio de la libertad personal. “Lo otro” ha tornado en opresión y desigualdades en las sociedades del tecnocapitalismo, lo que rompe con la dignidad de la creación y las personas e impide un proceso de religación en nombre de la explotación y opresión sionatural.

El lenguaje de la razón perijorética es el lenguaje de religación. Ahí, donde la razón de dominación rompe, separa, y oprime, la razón perijórica recuerda que todo tiene su origen en el Dios Creador, y que nada existiera o se sostuviera si no fuera por la danza del Espíritu creador y de vida, danza que separa y que vuelve a unir, une y luego vuelve a separar, hasta alcanzar el proceso creativo-evolutivo que llega a altas formas complejas. Las guerras, las migraciones forzadas, el cambio climático, la violencia estatal, el crimen organizado, la violencia machista, todo ello es la gramática del lenguaje de dominación patriarcal y capitalista que ahora se ha vuelto un lenguaje mucho más elegante con la utilización de las tecnologías de punta (IA, plataformas digitales, nanotecnologías, bioingeniería, etc.), es decir, el semiocapitalismo.

El lenguaje perijorético habla de la diversidad y riqueza de la vida del Dios trinitario que, en su economía creadora y salvífica, se dona en la creación y la dinamiza por su Espíritu para el desenvolvimiento de toda su complejidad. Por lo que, el lenguaje de la razón perijorética es lenguaje de liberación que niega todo poder que se quiera levantar como absoluto o cualquier sistema que niegue la vida en sus diversas expresiones biológicas, culturales, tecnológicas, o lingüísticas. Dios, siendo tres en sus relaciones, ama en un solo amor: de la sobreabundancia de la riqueza en Dios es que surge toda la vida, que teniendo su origen[69] (τέλος, “téllos”) en la dinámica Trinitaria, adquiere autonomía según grados de teleonomía y teleomática[70] en su propia dinámica procesual.

Los absolutos (e.g., la razón moderna, el neoliberalismo, y el semiocapitalismo) pretenden descomplejizar las realidades, reducir las diversidades, romper los lazos de la dinámica ecosistémica, y sincronizar todo en torno al lenguaje del ídolo: la productividad, las finanzas, la maximización de ganancias, la gubernamentalidad algorítmica, la mercantilización de las culturas y tradiciones; aún la interioridad se ha volcado a las redes sociales como una forma de consumo para explotar el narcisismo y la vanidad en nombre de la reproducción del ídolo: el tecnocapitalismo. En este sentido, el lenguaje de la razón perijorética es profético en cuanto denuncia las estrategias del ídolo que, desde su lenguaje de seducción y gestión de las subjetividades, hace más cruel la opresión sicionatural y, a la vez, más elegante la gubernamentalidad.[71]

Hemos hecho referencia a la dignidad de la creación y de las criaturas, lo que conlleva traer a mención el símbolo cristiano de la criatura como imagen de Dios. Ser imagen de Dios no es cosa del individuo aislado, sino de procesos de complejización y construcción de comunidad de vida. Toda la creación esta llamada a la vida en Dios, a revelar la imagen del Dios creador por medio de procesos de complejización que muestren las riquezas del Dios creador. En este proceso de entrelazamientos complejos se encuentran las comunidades humanas que, por medio de la construcción de sociedades más humanas y ecojustas, revelan las riquezas de Dios. Para muestra, un botón: Leonardo Boff escribió un excepcional libro titulado *La trinidad, la sociedad y la liberación*, en el que presenta el símbolo de la Trinidad como base para la construcción de sociedades justas y fundamento de la dignidad de toda la creación por la inhabitación de Dios en la creación y la creación como cuerpo de la Trinidad.[72]

El mundo que habitamos y que nos habita es nuestro lenguaje, es un lenguaje que puede servir para revelar la dignidad de toda la creación y de las comunidades humanas o que puede servir para ocultar las riquezas biodiversas y culturales, negando así la dignidad o gloria de Dios. Por lo cual, es importante tener claridad sobre las implicaciones de los usos de lenguajes que encubren la dignidad de la creación y las comunidades en favor de proyectos deshumanizantes. El lenguaje del tecnocapitalismo encubre la diversidad y rompe con los lazos de solidaridad, sincronizando todo a través de una necrolingüística que se apropia de las identidades y reduce todo a datos. El lenguaje de la razón perijorética boicotea el necrolenguaje en favor de la comunidad de vida multiespecie y de la reapropiación de las epistemes y tecnologías en beneficio del bienestar social, la diversidad cultural, y la integración biosociotecnológica humanizadora. Este lenguaje perijorético construye nuestra casa/mundo según la imagen de Dios: diversa, entrelazada, dinámica, compleja, en libertad, y relaciones ecojustas.

## Conclusión

Los cambios que se han introducido con el estallido de la internet en los años noventa y el desarrollo de la telemática, muchas veces de forma sutil pero progresiva, están transformando el panorama social y las subjetividades a través de la “smartificación” a la vida. La smartificación es el desarrollo y aplicación de las tecnologías de la información y la Inteligencia Artificial a todos los ámbitos de la vida, lo cual puede servir para la mejora de la vida de las personas pero, al mismo tiempo, para ser una estrategia de vigilancia, control y explotación de datos biométricos y de consumo de los usuarios o cibernautas. Es el poder como inteligencia, en el caso del lenguaje del tecnocapitalismo, la inteligencia del poder-global.

Esto ha traído como consecuencia nuevas formas de opresión y dominación que, en el decir de Byung-Chul Han, significa la formación de un poder inteligente o poder elegante. Este poder no procede por coacciones directas, sino por seducciones desde la programación psicográfica, que significa pasar del disciplinamiento coactivo tradicional típicos de sociedades industriales y fordistas, a la gestión de la potenciación neuronal (“neuroenhancement”) para la formación de trabajadores eficientes y de alto rendimiento. El régimen neoliberal de dominación acapara totalmente la tecnología del yo, en la que la optimización del yo es técnica del yo neoliberal. Esto crea al sujeto del rendimiento, empresario de sí mismo y de la autoexplotación total. [73] Pero no solamente eso, sino también el desarrollo de máquinas cada vez más computarizadas que realizan con más eficiencia procesos de extracción, explotación, y anulaciones biofísicas[74], o sea, que rompen con los lazos ecosistémicos que sostienen la red de la vida y, así también, la bioingeniería genética. Todo esto significa que las formas tradicionales de explotación y opresión sicionaturales se han perfeccionados desde los códigos que orientan las tecnologías informacionales y de la IA. El lenguaje del tecnocapitalismo es de dominación, usando códigos y algoritmos para este fin.

El lenguaje ecojusto y de la razón perijorética tratan de responder a los desafíos de esta necrolingüística. La primera, desde el paradigma de la complejidad y las Alianza Multiespecie propuesta por Donna Haraway; y la segunda, desde la tradición espiritual cristiana la cual ve en las dinámicas complejas, la interrelacionalidad ecosistémica y la posibilidad de una sociedad ecojusta, el actuar del Espíritu de vida del Dios creador.

Los lenguajes antropocéntricos, patriarcales, y abstractos de las teologías tradicionales jugaban un papel fundamental en la reproducción de la visión moderno/colonial, negando legitimidad a todo aquello que no encajara dentro de la verdad-ser de la razón moderna eurocéntrica/occidental-céntrica. La teología de la liberación ha acertado en recuperar las memorias, lenguajes, y luchas de los pueblos del Sur como lugares de la presencia del Dios liberador. Las teologías contextuales y liberadoras han aportada a la TL a repensar su inicial lenguaje generalizador por un lenguaje que incluyera los rostros particulares de las comunidades de víctimas o grupos subalternos, entre los que se incluyen la Madre Tierra, las comunidades negras, feministas, LGBTIQ+, niñez, indígenas, etc.

Con la toma de conciencia del proceso de intrincación de las redes-de-poder global como sistema-de-pecado global, la TL ha asumido la visión ecológica profunda como paradigma complejo, crítico, y propositivo para repensarse a sí misma, y los desafíos de las sociedades del Sur Global en la era de La Internet de Todas Las Cosas. La gran pregunta de hoy es sobre la configuración del gran fetiche global, del ídolo totalizador que determinará el futuro de nuestras sociedades, de nuestra deriva evolutiva y de la Madre Tierra. Lo más cruel es que esta planificación del futuro no considera al Dios del futuro inaugurado por la vida y anuncio de Jesucristo, sino por un ídolo que exige sacrificios humanos y de la Madre Tierra para construir un futuro a la medida de tecnologías epistémicas y maquínicas/máquinas al servicio del ídolo: el tecnocapitalismo.

El lenguaje ecojusto y perijorético puede colaborar a resistir al lenguaje de dominación. La tradición profunda cristiana puede leerse desde la ecología profunda, asimismo, la ecología profunda puede enriquecerse de la tradición cristiana de la espiritualidad perijorética. Para ello, la teología misma debe liberarse de su lenguaje sincronizador y reduccionista para plantearse un diálogo sincero con su más auténtica tradición espiritual y, haciendo esto, profundizará su comprensión del texto bíblico y de la tradición de las memorias de las comunidades cristianas, desde el principio de la vida en el Dios creador y justificador.

## Bibliografía

- Althaus-Reid, Marcella. *Dios Cuir*. México: Universidad Iberoamericana, 2022.
- Alves, Rubem A. *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* Montevideo: Tierra Nueva, 1968.
- Assmann, Hugo. *La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina: invitación a un estudio*. San Jose, Costa Rica: DEI, 1987.
- Berardi, Franco. *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996.
- . *Ética y Moral: La búsqueda de los fundamentos*. Polígono de Raos: Sal terrae, 2004.
- . *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987.
- Boltanski, Luc, y Eve Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, 2002.
- Bourdieu, Pierre. *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siblo XXI Editores, 2011.
- Cámara, Helder. *Cristianismo, socialismo, capitalismo*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- CEPAL. *Panorama Social de América Latina y el Caribe 2022: la transformación de la educación como base para el desarrollo sostenible*. Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2022.
- Costa, Flavia. *Tecnoceno: Algoritmos, biobackers y nuevas formas de vida*. Buenos Aires: Taurus, 2021.
- España, Miguel. “Razón perijórica como teología pública en la sociedad red”. *Vida y Pensamiento* 42, n. 1 (17 de agosto de 2022): 137–71. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/444>.
- Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000.
- Graham, Elaine. “El cibernético espiritual: Religión y poshumanismo desde la era secular a la postsecular”. *Concilium*, n. 391 (2021): 323–33.
- Gramsci, Antonio. *Cuaderno de la cárcel: Literatura y vida*. Obras de Antonio Gramsci 4. México: Casa Juan Pablos, 1998.
- Han, Byung-Chul. *Capitalismo y pulsión de muerte*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2022.
- . *Psicopolítica*. Barcelona: Herder, 2014.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: Breve historia del mañana*. Barcelona: Debate, 2018.
- Haraway, Donna J. *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Traducido por Helen Torres. Bilbao: Consonni, 2019.
- Hathaway, Mark, y Leonardo Boff. *El Tao De La Liberación: Una ecología de la transformación*. Madrid: Trotta, 2014.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Hui, Yuk. *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Buenos Aires: Caja Negra, 2021.
- Kristeva, Julia. “Diez principios para el Humanismo del siglo XXI”. *Cuadernos de Literatura* 17, n. 33 (25 de junio de 2013): 407–12. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/5609>.

- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Editorial Siblo XXI, 1980.
- Maturana, Humberto. *El sentido de lo humano*. Santiago de Chile: Dolmen, 1996.
- Mckay, Ben M., Alberto Alonso-Fradejas, y Arturo Ezquerro-Cañete, eds. *Extractivismo agrario en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2022.
- Mena López, Maricel. “Teología negra de la liberación: apuntes a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II.” *Revista Albertus Magnus* 5, n. 1 (1 de enero de 2014): 87–106. <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2014.0001.05>.
- Moltmann, Jürgen. *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Organización Meteorológica Mundial. *El Estado del Clima en América Latina y el Caribe 2021*. Ginebra, Suiza: OMM, 2022.
- Sadin, Eric. *La inteligencia artificial o el desafío del siglo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.
- Schneider, Eric D., y Dorion Sagan. *La termodinámica de la vida. Física, cosmología, ecología y evolución*. Barcelona: TusQuets, 2008.
- Silva, Sergio. “La Teología de la Liberación”. *Teología y vida* 50, n. 1–2 (2009): 93–116. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492009000100008>.
- Srnicek, Nick. *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- Tamayo, Juan José. *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2009.
- . *Teologías del Sur: El giro descolonizador*. 2. ed. Madrid: Trotta, 2017.
- Tillich, Paul. *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente: De la Ilustración a nuestros días*. Vol. 2. Buenos Aires: La Aurora, 1977.
- . *Pensamiento cristiano y cultura en occidente: De los orígenes a la Reforma*. Vol. 1. Buenos Aires: La Aurora, 1976.
- Torres Martínez, Raúl. *Los nuevos paradigmas en la actual revolución científica y tecnológica*. San José: EUNED, 2003.
- Villacañas, José Luis. *Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Barcelona: NED Ediciones, 2020.
- Vuola, Elina. *Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación, la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*. Madrid: IEPALA, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988.
- . *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Zemelman, Hugo. *Los horizontes de la razón: uso crítico de la teoría. Dialéctica y apropiación del presente. Las funciones de la totalidad*. Vol. 1. Anthropos, 1992.
- Zourabichvili, François. *Vocabulario De Deleuze*. Buenos Aires: Atuel, 2007.

## NOTAS

- [1] Esta es una categoría central en los análisis sociológicos de Pierre Bourdieu, el cual indica las estrategias de acumular diferentes formas de capital (social, económico, simbólico) para obtener o perpetuar ventajas sociales en una persona y grupo social. Esto no necesariamente es consciente, sino gracias a las disposiciones del habitus que tiende a reproducir las condiciones de su propia producción. Pero también puede darse de forma consciente cuando los privilegios y ventajas son amenazadas. Pierre Bourdieu, *Las estrategias de la reproducción social* (Buenos Aires: SIBLO XXI Editores, 2011), 35–49.
- [2] El rizoma conecta un punto cualquiera con otro punto cualquiera, y cada uno de sus trazos no remite necesariamente a trazos de la misma naturaleza; pone en juego regímenes de signos muy diferentes y hasta estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni al Uno ni a lo múltiple ... No está hecho de unidades sino de dimensiones, o más bien de direcciones móviles. No tiene comienzo ni fin, sino siempre un medio por el cual crece y desborda. Constituye multiplicidades. François Zourabichvili, *Vocabulario De Deleuze* (Buenos Aires: Atuel, 2007), 93.
- [3] *Capitalismo de plataformas* (Buenos Aires: Caja Negra, 2019), 25.
- [4] Srnicek, 27.
- [5] *La inteligencia artificial o el desafío del siglo* (Buenos Aires: Caja Negra, 2020), 242–45.
- [6] *Psicopolítica* (Barcelona: Herder, 2014), 23.
- [7] *Contribución a la crítica de la economía política* (Madrid: Editorial SIBLO XXI, 1980), 4–5.
- [8] Según información de FAO y otros (2022), en 2021 el hambre afectaba a 56,5 millones de personas en la región, en 2022 la pobreza afectaría al 45,4% de las personas menores de 18 años de América Latina, 13,3 puntos porcentuales por encima del promedio correspondiente a la población total. En particular, la pobreza extrema afectaría al 18,5% de las personas menores de 18 años, que enfrentarían un mayor riesgo de padecer inseguridad alimentaria al vivir en hogares que no pueden cubrir una canasta básica de alimentos. CEPAL, *Panorama Social de América Latina y el Caribe 2022: la transformación de la educación como base para el desarrollo sostenible* (Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2022). Vinculado a las desigualdades e injusticias socioeconómicas se encuentran las injusticias climáticas y ambientales, que se refleja en el Cambio Climático y sus efectos, principalmente entre las comunidades más vulnerables, así también, en el deterioro ambiental vinculado a la explotación de la Madre Tierra y sus dones. Organización Meteorológica Mundial, *El Estado del Clima en América Latina y el Caribe 2021* (Ginebra, Suiza: OMM, 2022).
- [9] *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad* (Buenos Aires: Caja Negra, 2021), 12s.
- [10] El transhumanismo es una forma de religión con base en la promesa de que el desarrollo de las tecnologías traerá la paz, el bienestar y la armonía con la naturaleza. Para ampliar sobre el tema desde la perspectiva religiosa consultar: Elaine Graham, “El ciborg espiritual: Religión y poshumanismo desde la era secular a la postsecular”, *Concilium*, no 391 (2021): 323–33.
- [11] El homo Deus es una superinteligencia que dirigirá la vida en todo el planeta y con implicaciones en nuestro sistema solar. Es una forma de dominación de una inteligencia artificial. En marzo del 2023 más de mil expertos en el desarrollo de la IA emitieron una carta solicitando detener por 6 meses el entrenamiento de las IA superiores a GPT-4, por los peligros que significa para la libertad y seguridad humana. Para profundizar sobre el homo Deus consultar Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Breve historia del mañana* (Barcelona: Debate, 2018).
- [12] El tecnoceno es la época en que a través del desarrollo e implementación de tecnologías de alta complejidad y altísimo riesgo dejamos huellas en el mundo, que pone en peligro la continuidad de la vida en sus equilibrios ecosistémicos. Para ampliar sobre el tema consultar Flavia Costa, *Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida* (Buenos Aires: Taurus, 2021).
- [13] *Ética y Moral: La búsqueda de los fundamentos* (Polígono de Raos: Sal terrae, 2004), 18–20.
- [14] *Carta sobre el Humanismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 12.
- [15] Heidegger, 11.
- [16] Heidegger, 31.
- [17] El «ser» no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser esta esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea este una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre. Heidegger, 39.
- [18] En dicha definición, mundo no significa en absoluto un ente ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser. El hombre es, y es hombre por cuanto es el que ex-siste. Se encuentra fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojado, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el cuidado. Arrojado de este modo, el hombre está en la apertura del ser. Mundo es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada. Heidegger, 68.
- [19] Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Barcelona: Crítica, 1988), 25.
- [20] *El sentido de lo humano* (Santiago de Chile: Dolmen, 1996), 142s.
- [21] Maturana, 210.
- [22] Maturana, 143.
- [23] Maturana, 144.
- [24] *Investigaciones filosóficas*, 31.
- [25] *Tractatus Logico-Philosophicus* (Madrid: Alianza Editorial, 1992).
- [26] *Cuaderno de la cárcel: Literatura y vida, Obras de Antonio Gramsci 4* (México: Casa Juan Pablos, 1998), 223.
- [27] Gramsci, 22s.
- [28] Han, *Psicopolítica*.
- [29] *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad* (Buenos Aires: Caja Negra, 2019), 17, 224–27.
- [30] Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo* (Madrid: Akal, 2002), 97–152.
- [31] *Pensamiento cristiano y cultura en occidente: De los orígenes a la Reforma*, vol. 1 (Buenos Aires: La Aurora, 1976); *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente: De la Ilustración a nuestros días*, vol. 2 (Buenos Aires: La Aurora, 1977).

- [32] La Internet de Todas Las Cosas se refiere a la interconexión de dispositivos y objetos cotidianos a través de Internet, permitiéndoles recopilar, transmitir y compartir datos. En esta visión, no solo los dispositivos físicos se conectan, sino que también se incluyen elementos abstractos, como procesos, ideas, conceptos y sistemas complejos con el fin de mejorar la eficiencia, la conveniencia y la toma de decisiones en favor del tecnocapitalismo.
- [33] Elina Vuola, Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación, la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista (Madrid: IEPALA, 2000), 93; Juan José Tamayo, Teologías del Sur: El giro descolonizador, 2a ed. (Madrid: Trotta, 2017), 187s.
- [34] Maricel Mena López, “Teología negra de la liberación: apuntes a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II.”, Revista Albertus Magnus 5, no 1 (1 de enero de 2014): 102s.
- [35] Juan José Tamayo, La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso (Valencia: Tirant lo Blanch, 2009), 150s.
- [36] Marcella Althaus-Reid, Dios Cuir (México: Universidad Iberoamericana, 2022).
- [37] Religión: ¿opio o instrumento de liberación? (Montevideo: Tierra Nueva, 1968), 41–102.
- [38] Los horizontes de la razón: uso crítico de la teoría. Dialéctica y apropiación del presente. Las funciones de la totalidad, vol. 1 (Anthropos, 1992), 58–68.
- [39] Zemelman, 1:119.
- [40] Sergio Silva, “La Teología de la Liberación”, Teología y vida 50, no 1–2 (2009): 109.
- [41] Para profundizar sobre esta temática pertinente para la epistemología del siglo XXI se puede consultar el manual introductorio de Edgar Morin, Introducción al pensamiento complejo (Barcelona: Gedisa, 2005).
- [42] Morin, 135–64.
- [43] “Diez principios para el Humanismo del siglo XXI”, Cuadernos de Literatura 17, no 33 (25 de junio de 2013): 407–12.
- [44] Morin, Introducción al pensamiento complejo, 114.
- [45] Morin, 101.
- [46] Alves, Religión, 31.
- [47] Alves, 33.
- [48] Alves, 38.
- [49] Alves, 142.
- [50] Cristianismo, socialismo, capitalismo (Salamanca: Sígueme, 1974), 57.
- [51] La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina: invitación a un estudio (San Jose, Costa Rica: DEL, 1987), 136.
- [52] Assmann, 138.
- [53] Assmann, 132s.
- [54] Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo (Barcelona: NED Ediciones, 2020), 64–75.
- [55] Villacañas, 75–82.
- [56] Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres (Madrid: Trotta, 1996), 135.
- [57] Boff, 60.
- [58] Boff, 96.
- [59] Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión (Madrid: Trotta, 2000), 19.
- [60] Gebara, 74.
- [61] Mark Hathaway y Leonardo Boff, El Tao De La Liberación: Una ecología de la transformación (Madrid: Trotta, 2014), 376.
- [62] Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno, trad. Helen Torres (Bilbao: Consonni, 2019), 63.
- [63] Haraway, 237–39.
- [64] Miguel España, “Razón perijórica como teología pública en la sociedad red”, Vida y Pensamiento 42, no 1 (17 de agosto de 2022): 137–71.
- [65] Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios (Salamanca: Sígueme, 1983), 91.
- [66] España, “Razón perijórica como teología pública en la sociedad red”, 163.
- [67] Raúl Torres Martínez, Los nuevos paradigmas en la actual revolución científica y tecnológica (San José: EUNED, 2003), 47–146.
- [68] Trinidad y Reino de Dios, 122.
- [69] Al decir “origen” lo hacemos pensando en la teoría del caos, en la que las condiciones iniciales de un fenómeno ya contienen las condiciones de su desenvolvimiento complejo. Por ello, el arké implica su propio telos. Teológicamente esto significa que el Alfa y Omega, es Omega y Alfa, una unidad dinámica entre origen y finalidad de todo en la vida divina.
- [70] Para Eric Schneider y Dorion Sagan todo está informado de una finalidad, pero no teleológica, sino teleomática o teleonómica, es decir que responden a procesos inherentes y a leyes naturales sin necesidad de recurrir a una divinidad consciente, o, en otras palabras, son “sistemas que operan con base en un programa, un código de información”. Aun así, Schneider y Sagan piensan que estas divisiones de la teología están anidadas, “de manera que lo teleológico en sentido estricto también es por fuerza teleomática y teleonómico”. Para ampliar sobre esta discusión remitimos al lector al texto al aporte de estos autores La termodinámica de la vida. Física, cosmología, ecología y evolución (Barcelona: TusQuets, 2008), 370–72.
- [71] Byung-Chul Han, Capitalismo y pulsión de muerte, trad. Alberto Ciria (Barcelona: Herder, 2022), 33.
- [72] La Trinidad, la sociedad y la liberación (Madrid: Ediciones Paulinas, 1987), 276–81.
- [73] Han, Psicopolítica, 20–28.
- [74] Ben M. McKay, Alberto Alonso-Fradejas, y Arturo Ezquerro-Cañete, eds., Extractivismo agrario en América Latina (Buenos Aires: CLACSO, 2022), 17s.



**Disponible en:**

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/755/7555056009/7555056009.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe,  
España y Portugal  
Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la  
naturaleza académica y abierta de la comunicación científica

Miguel España

**Lenguaje y teología de liberación en la era del  
tecnocapitalismo**

*Vida y Pensamiento*

vol. 44, núm. 1, p. 241 - 282, 2024

Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica  
[publicaciones@ubl.ac.cr](mailto:publicaciones@ubl.ac.cr)

**ISSN:** 1019-6366

**ISSN-E:** 2215-602X



**CC BY-NC-ND 4.0 LEGAL CODE**

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-  
SinDerivar 4.0 Internacional.**