

Desconectados

Por una vida improductiva

José Laguna



Pepe Laguna. Teólogo y músico. Miembro del área teológica de Cristianisme i Justícia. Ha publicado en esta colección varios cuadernos.

Esta publicación se distribuye gratuitamente. Colabora y únete a las personas que lo hacen posible.

- Bizum código: 05291
- Transferencia: ES23 2100 3205 1225 0002 4607
- www.cristianismeijusticia.net/es/donativos

Edita Cristianisme i Justícia. Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona
Tel. 93 317 23 38, e-mail: info@fespinal.com, www.cristianismeijusticia.net
Imprime: Ediciones Rondas S.L. Depósito Legal: B 1913-2026
ISBN: 978-84-9730-572-3, ISSN: 0214-6509, ISSN (virtual): 2014-6574

Dibujo de la portada: Roger Torres. Edición: Anna Barba y Santi Torres
Corrección del texto: Cristina Illamola. Maquetación: Pilar Rubio Tugas
Impreso en papel y cartulina ecológicos. Febrero del 2026

DESCONECTADOS
POR UNA VIDA IMPRODUCTIVA

José Laguna

Introducción	5
Capitalismo vampírico y otros cuentos de terror	7
Vidas improductivas	14
Estrategias bíblicas de desconexión	19
Preguntas para la reflexión	34
Trabajos citados	35

Dedicado al grupo de lectura de C.J. Jóvenes que tuvieron la amabilidad y la paciencia de leer y debatir el borrador inicial de este cuaderno. La redacción final se beneficia de sus críticas y sugerencias.

Gracias a Maria Casserras, Rebecca Cruz, Alba Ventura, Xavier Rebled, Francesc Roy, Neus Llorens, Joan Maria Añé, Anna Barba, Pau Cuadern, Marina Sampayo, Roser Casamayor, Gabriela Levices, Paula Borràs y Miriam Ribelles.

INTRODUCCIÓN

Cada vez resulta más complicado sentarse a conversar con alguien sin la presencia inoportuna de un teléfono móvil sobre la mesa que, sin parar de vibrar, reclama tiránicamente una atención permanente.

Tampoco creo equivocarme al afirmar que la rutina de millones de personas de todo el mundo antes de irse a la cama es consultar los mensajes de su WhatsApp o retuitear la última entrada de Twitter/X. Concluir que somos una sociedad distraída o hipercomunicada no da cuenta de la trascendencia del desplazamiento civilizatorio que se esconde tras esos pequeños gestos cotidianos. No es solo que vivamos en un contexto digital caracterizado por el uso constante y masivo de la tecnología, el movimiento telúrico es más profundo y significativo: la omnipresencia digital en todas las facetas de nuestra vida —hasta las más íntimas y privadas— responde a la estrategia vampírica de la última mutación del capitalismo (McNally 2022) convertido hoy en tecnofeudalismo (Varoufakis 2024).

El presente cuaderno puede leerse como continuación de *Acogerse a sagrado* (Laguna 2018), pues el diagnóstico preventivo es el mismo: hay que preservar a toda costa la vida de la profanación del mercado. Donde allí animaba a crear «lugares sagrados» para protegerla, aquí invito a la disidencia improductiva como estrategia para desarticular la sibilina mercantilización de nuestras existencias. Si allí alentaba a levantar empalizadas protectoras, aquí propongo bajar los brazos. Lejos de desdecirme o contradecirme, considero que compromiso y deserción constituyen la sístole y la diástole de un mismo gesto emancipador.

La invitación a llevar una vida «desenchufada» no es un capricho esnob que busca recuperar viejos vinilos frente a la música digital de Spotify.

Lo que está en juego es bastante más hondo e inquietante que una frívola caricatura *neohippy*. La deserción digital que aliento se relaciona con la defensa de palabras mayúsculas como *sostenibilidad, libertad o dignidad*. La acumulación exponencial de nuestros datos personales en la mal llamada nube digital es medioambientalmente insostenible; la apropiación de nuestra atención en un *scroll* eterno de pantallas

que nunca se detienen erosiona nuestra capacidad de concentración y condiciona peligrosamente nuestra libertad de elección; y, por lo que respecta a la dignidad, la exhibición constante de nuestra vida cotidiana convertida en «marca personal» diluye la frontera kantiana entre las realidades intercambiables que tienen precio y aquellas únicas que tienen un valor intrínseco que el mercado no debería tocar.

CAPITALISMO VAMPÍRICO Y OTROS CUENTOS DE TERROR

Literatura y cine están plagados de historias de vampiros y zombis. Seres de ultratumba que, para seguir caminando, necesitan alimentarse de vidas ajenas. Al morder a los humanos estos pasan a formar parte de una comitiva de muertos-vivientes sin más objetivo aparente que seguir infectando a otros.

La alianza poder-mercado que define el estadio actual del capitalismo neo-liberal responde a la lógica vampírica. El mercado –que parasita el cuerpo de un poder estatal del que absorbe su fuerza debilitándolo– busca incrementar la comitiva zombi que le permita mantener el ritmo de acumulación exponencial que caracteriza su modelo de desarrollo extractivista. Agotados los recursos naturales y expropiadas la fuerza y el tiempo de trabajo que hasta ayer saciaban la sed de sangre de viejos vampiros liberales, la última frontera a traspasar, el último recurso a explotar por los nuevos zombis neoliberales, es la vida misma.

Hoy la vida se ha convertido en materia prima extraíble. Lo inquietante de esta nueva situación es que el mercado-vampiro ya no queda ahito

con las transfusiones que donábamos voluntariamente a cambio de un salario en relaciones pactadas de producción. El capital humano que antes subarrendábamos al mercado en forma de tiempo y competencias laborales resulta insuficiente para un mercado que aspira a convertir toda nuestra vida en mercancía. El mercado-vampiro no se contenta con los productos y servicios que generamos con nuestro trabajo asalariado, quiere morder también nuestros cuerpos, hogares, relaciones, intereses, aficiones, lecturas, viajes... El objetivo final es la subsunción total de la vida en el capital.

El mercado-vampiro busca derribar las puertas de nuestras casas para convertir en mercancía la vida desnuda de nuestras existencias cotidianas. En la democracia ateniense, el poder de la

polis protegía la vida de los ciudadanos ilustres, mientras el hogar quedaba bajo la custodia de los lares domésticos. Entre la *polis* y el *oikos* —entre el ágora y la casa— se abría el espacio de la producción y el mercado en el que se intercambiaban recursos naturales y bienes manufacturados (sin olvidar los servicios de las vidas desechables de esclavos, metecos y mujeres prostituidas). Comprados el pan, la túnica y la espada el soldado podía volver a su «vida política» como defensor de la ciudad, mientras que labradores, artesanos, mujeres y niños regresaban al espacio doméstico de sus «vidas desnudas». El desarrollo del movimiento obrero y sindical puede leerse como el esfuerzo por amurallar esos espacios domésticos de vidas «improductivas» y relaciones de cuidado. Cuando en plena Revolución Industrial el movimiento obrero logró limitar la jornada laboral a ocho horas de trabajo (frente a las diez o dieciséis horas diarias / seis días a la semana), levantó un cortafuegos para proteger las ocho horas de recreo y las ocho de descanso de la voracidad de un mercado que se resistía —y se resiste— a desaprovechar la plusvalía que podrían generar esas dieciséis horas de vida privada.

De Drácula a Crepúsculo (un capitalismo con rostro amable)

Los aficionados al género vampírico reconocerán la evolución de las tramas desde el aterrador *Nosferatu* del cine mudo de principios del siglo xx hasta los atractivos vampiros adolescentes de la reciente saga *Crepúsculo*. En los

nuevos relatos de vampiros ya no hay que recurrir a los clásicos crucifijos, agua bendita y ajos para mantenerlos a raya porque, sencillamente, conviven entre nosotros. Es más, los amoríos y aventuras de las nuevas generaciones de muertos vivientes resultan apetecibles a los ojos de unas vidas humanas que, por contraste, se antojan grises y monótonas. Los vampiros ya no necesitan esforzarse para morder nuestra yugular: se la ofrecemos gustosos para poder participar de sus excitantes inexistencias, aunque para ello tengamos que ir despojándonos poco a poco de nuestras vidas reales.

El mercado-vampiro ha dejado de darnos miedo porque oculta astutamente su mirada aterradora para poder seguir chupando nuestra sangre. El mercado-vampiro se ha colado en nuestras casas camuflado bajo la capa de un capitalismo evanescente con rostro amable. El mercado actual no negocia solo con materiales tangibles; la financiarización y la digitalización de la economía que desvincula el valor de intercambio de sus anclajes palpables fomenta un mercado aparentemente etéreo en el que se intercambian productos financieros, divisas y datos. El trabajo fuera de la factoría se infiltra hoy en redes comunicativas virtuales:

cuando la producción inmaterial ha llegado a ser hegemónica, entonces la mercancía más importante para el capitalismo contemporáneo es el mundo de la vida, pues la comunicación y la cultura ofrecen el medio para su manufactura. (McLoughlin 2017, 103)

Nuestra vida doméstica ingresa en el mercado a medida en que converti-

mos las acciones cotidianas en datos que, después de ser extraídos, cuatro empresas –literalmente– agregarán y venderán. El mercado-vampiro absorbe nuestra vida privada cada vez que, compartiendo los datos personales, trabajamos como mineros infatigables para un Gran Hermano digital. El mercado-vampiro nos lanza una dentellada cuando convertimos en apartamento turístico la casa donde nacimos y crecimos, el mercado-vampiro entra en nuestros salones bajo la forma de teletrabajo, el mercado-vampiro se cuela en las instituciones educativas cuando convierte el aprendizaje crítico en competencias utilitaristas, el mercado-vampiro absorbe nuestro tiempo libre cuando publicitamos compulsivamente en redes sociales las fotos de nuestras últimas vacaciones.

El universo digital diluye las fronteras clásicas entre vida privada y actividad mercantil/profesional: ¿el *gamer* que se pasa horas retransmitiendo un videojuego juega o trabaja?, ¿la *influencer* que exhibe su día a día en redes sociales comparte su vida o vende una marca personal?, ¿el bloguero que recomienda restaurantes muestra una afición personal o trabaja como prescriptor involuntario para el negocio de la restauración?, ¿la cronista improvisada que cuenta sucesos de su ciudad ejerce un loable rol ciudadano o trabaja como periodista precaria no remunerada? Podríamos seguir ampliando zonas de conflicto personal-laboral en un debate tan actual como abierto, pero más allá de las casuísticas particulares lo que me interesa resaltar es la sutileza de la dinámica de un nuevo feudalismo digital que precariza a los trabajadores como «proletarios de la nube»

y nos convierte a todos en siervos de la misma.

La parte más valiosa del *stock* del capital en la nube no son sus componentes físicos, sino las historias publicadas en Facebook, los vídeos subidos a TikTok y YouTube, las fotos de Instagram, los chistes y los insultos en X, las reseñas de Amazon o incluso nuestros desplazamientos, que permiten a los teléfonos avisar a Google Maps del último atasco de tráfico. Al proporcionar estas historias, vídeos, fotos, chistes y movimientos, somos nosotros quienes producimos y reproducimos –al margen de cualquier mercado– el *stock* del capital en la nube.

[...] La verdadera revolución que ha impuesto a la humanidad es la conversión de miles de millones de personas en siervos de la nube dispuestos a trabajar gratis para reproducir el capital en la nube en beneficio de sus propietarios. (Varoufakis 2024, 91.93)

«Datificar» la vida

Nuestras vidas personales son «improductivas». Tenemos experiencias, relaciones, gustos, aficiones y no generamos de manera espontánea datos vendibles. Para que nuestras vivencias se conviertan en mercancía hay que codificarlas como tales; y para las tareas de extracción –para la *datificación* de nuestra existencia– ninguna mano de obra más barata y eficiente que nosotros mismos. Nos hemos convertido en mineros autoexplotados. Los teléfonos inteligentes que llevamos a todos lados y a todas horas cual implante protésico actúan como martillo neumático que se

activa cada vez que, como obreros del clic, compartimos imágenes, reacciones, intereses, fechas o nuestro número de pie en el universo digital.

La *datificación* de la vida no es un fenómeno nuevo, tenemos noticias de censos en civilizaciones antiguas como Babilonia, Egipto, China o Roma. Imperios y estados siempre han necesitado contar con información de sus pueblos para orientar sus políticas. Precisamente, uno de los primeros usos de los ordenadores fue la recopilación de datos poblacionales. Lo sorprendente es que el recelo que los ciudadanos solemos mostrar cuando facilitamos a regañadientes datos personales a la Administración Pública contrasta con la despreocupación con la que se los proporcionamos al mercado. La defensa férrea de nuestra vida privada frente al control del poder político se desvanece ante un mercado al que no dudamos en entregar los dígitos de nuestra cuenta bancaria, la dirección postal de nuestro hogar, el número de nuestro teléfono, el informe de nuestras constantes vitales monitorizadas por el reloj inteligente que lucimos en la muñeca, el destino de nuestras próximas vacaciones, la valoración de la última comida, nuestro fondo de armario, el estado de desabastecimiento de la nevera o los *likes* a nuestros vídeos preferidos de YouTube.

Escribo este cuaderno con la ayuda de un ordenador, utilizo el teléfono móvil para hablar, mandar mensajes y pagar en tiendas, suelo leer *e-books*, compro entradas de cine y billetes de tren online, uso Wallapop para revender cosas de segunda mano, grabo música digital, y el 99,9% de mi trabajo profesional depende de plataformas

digitales. No soy un ludita trasnochado que arengue a quemar máquinas; este cuaderno no es un alegato tecnófobo. Tampoco, conviene decirlo, es un panfleto antimercado. Tecnología y mercado son mediaciones imprescindibles para la actividad de nuestra vida en común. Lo que realmente me inquieta no es la superinflación tecnológica que rodea nuestro día a día, sino nuestra ceguera social ante las dinámicas extractivistas que amenazan con derribar los diques que hasta hace unas décadas protegían nuestras vidas privadas de los mordiscos del mercado.

Una nube que pesa, come y bebe

La «nube» como descripción del ecosistema digital que nos envuelve proyecta la fantasía de un espacio etéreo en el que las cosas flotan ingravidamente. Nada más lejos de la realidad. Lo digital pesa —y mucho—; no solo ocupa el espacio material de su *hardware*, sino que la gestión de datos consume cantidades ingentes de energía eléctrica y agua. No existe una nube vaporosa que, mecida por el viento, cambia graciosamente de forma; lo que existen son servidores, aparatos físicos con fuentes de alimentación, placas base, memorias RAM, discos duros y procesadores, que suelen apiñarse en «granjas de servidores». Miles de ordenadores que necesitan refrigeración continua.

Un ejemplo elocuente es el Centro de Datos de la Agencia Nacional de Seguridad (NSA) en Utah (uno de los estados más secos de EE.UU.), «en el momento de su construcción el tercer mayor sistema de servidores del mun-

do, que usa cerca de 6,5 millones de litros de agua al día, que se sustraen al uso de las comunidades y los hábitats locales» (Jung 2023, 166).

Cuando subimos un vídeo a internet o reenviamos una noticia a nuestra lista de contactos incrementamos el «peso» de la nube: consumimos agua y contribuimos al calentamiento global del planeta. La ausencia de conciencia sobre el impacto medioambiental de nuestros usos digitales –presuponiendo que, a diferencia de consumos tangibles como combustibles, alimentación o ropa, nuestros clics son inocuos– no deja de ser un bumerán irresponsable que regresará como problema ecosocial en un futuro no muy lejano.

Economía de la atención

En las escuelas de negocios cada vez cobra mayor protagonismo la asignatura «economía de la atención». En un universo digital saturado de información, vender cualquier producto exige el sobreesfuerzo de captar la atención de potenciales consumidores distraídos entre miles de pantallas. El modelo de negocio ideal es aquel que permite encontrar la información o el producto que buscamos en un universo de ofertas en continua expansión. Así, la «encontrabilidad» es un valorpreciado en un contexto donde escasea la concentración.

El mercado tradicional ha buscado captar nuestra atención con los neones brillantes de una publicidad dirigida a nuestro deseo (satisfaciéndolo y generándolo). Los algoritmos del nuevo mercado-vampiro permiten afinar más el tiro proporcionándonos publicidad

personalizada siempre y cuando hayamos firmado un acuerdo tácito de trabajo no remunerado para las plataformas que nos venden los productos. Sin percibirlo, en la economía de la atención pasamos de ser consumidores a «ser consumidos», de comprar cosas a convertirnos nosotros mismos en producto. *Prosumidores*: consumidores al tiempo que productores no remunerados.

Cada vez que nos conectamos para disfrutar de los servicios de estos algoritmos, no nos queda más opción que hacer un pacto fáustico con sus propietarios. Para utilizar los servicios personalizados que ofrecen sus algoritmos, debemos someternos a un modelo de negocio basado en la recopilación de nuestros datos, el seguimiento de nuestra actividad y la selección invisible de nuestros contenidos. Una vez que lo hacemos, el algoritmo se dedica a vendernos cosas mientras vende nuestra atención a terceros. En ese punto, sucede algo más profundo que da a sus propietarios un poder inmenso: predecir nuestro comportamiento, guiar nuestras preferencias, influir en nuestras decisiones, hacemos cambiar de opinión para, así, reducirnos a sus sirvientes no remunerados, cuyo trabajo es proporcionar nuestra información, nuestra atención, nuestra identidad y, sobre todo, los patrones de comportamiento que entrenan a sus algoritmos. (Varoufakis 2024, 86)

Entre las teorías conspiranoicas que imaginan un Gran Hermano tiránico –como sustituto de aquella mano invisible del mercado preconizada por Adam Smith– y las posiciones resig-

nadas que proclaman la imposibilidad de vivir fuera del mercado digital, se abre paso la alerta crítica que se interroga sobre la erosión de las «palabras mayúsculas» que anticipábamos párrafos arriba. Más allá del funcionamiento y las estrategias algorítmicas que buscan capturar nuestra atención, la cuestión nuclear es: ¿hasta dónde queda comprometida nuestra libertad de elección?, ¿hasta qué punto el condicionante mercantilista de nuestra concentración determina nuestra capacidad de elección en ámbitos no comerciales?

El precio del iris

Afortunadamente solo una minoría de personas tendrá que vérselas con la difícil decisión de vender alguno de sus órganos, alquilar su vientre para gestar un bebé ajeno o recibir dinero a cambio de prostituirse. Nuestras elecciones para salvaguardar la dignidad frente a la mercantilización de la vida no son tan extremas, aunque el mercado-vampírico nos confronta una y otra vez con discernimientos que manejan lógicas equivalentes.

En algunos centros comerciales se forman largas colas de personas que esperan turno para dejarse escanear el iris de sus ojos a cambio de una pequeña remuneración económica. Open AI / Worldcoin, la compañía promotora, ha conseguido escanear ya más de cuatro millones de iris en todo el mundo. Una empresa privada, una corporación que opera buscando un beneficio económico, atesora los datos biométricos que identifican individualmente a cuatro millones de personas. El debate legal y

ético generado es intenso y ha llevado a algunos países a prohibir esta práctica.

Somos muchos los que utilizamos el reconocimiento facial o la huella digital para desbloquear el móvil, abrir aplicaciones o confirmar pagos online; no fomento paranoias persecutorias frente a presuntos ladrones de identidades. No afirmo que comerciando con las huellas biométricas estemos vendiendo nuestra alma al diablo disfrazado de mercado, aunque sí prevengo de que en la cesión de nuestras identidades digitales a plataformas mercantiles alimentamos demonios incontrolables que, antes pronto que tarde, se cobrarán la minuta de sus servicios. En el contexto de nuestra defensa de la vida privada frente a los envites del mercado-vampiro, la protección de los datos biométricos que nos singularizan (huellas, rostro, iris) trasponen a gramática digital el debate clásico de la dignidad humana: ¿nuestro iris tiene valor o solo precio?

Sin el descaro de Open AI que mercedeaba abiertamente con datos biométricos, la tecnología de Google Glass o su rival, Apple Vision Pro, busca también rentabilizar nuestra mirada monitorizando nuestra atención. Las gafas de «realidad aumentada» que estas compañías publicitan loando las virtudes del acceso a un universo infinito de experiencias con solo pestañear, silencia la intencionalidad oculta de acceder instantánea y continuamente a nuestro campo de visión, a los intereses en los que fijamos la vista. Si el *smartwatch* facilita en tiempo real a las plataformas digitales los datos de nuestra actividad física (la calidad de nuestro sueño, la hora a la que nos despertamos, el trayecto que recorreremos diariamente para

llegar a nuestro trabajo, la alteración de nuestro ritmo cardíaco al visualizar la película recomendada por el algoritmo predictivo que entrenamos con cada una de nuestras elecciones), las «gafas digitales» aspiran a controlar nuestra mirada en el doble sentido del término: monitorizando nuestra atención y condicionando nuestras decisiones acotando las recomendaciones comerciales que se adaptan a los intereses que revelan los movimientos imperceptibles de nuestros ojos. Puede que a algunos lectores este escenario les parezca ciencia ficción, como la película *Minority Report* de Spielberg en la que el policía John Anderton (Tom Cruise) tenía que sacarse literalmente los ojos para escapar de la vigilancia continua a la que estaba sometido. Admito que pudiera estar un poco paranoico —aunque no deberíamos olvidar que la buena ciencia ficción tiene la capacidad de preconizar futuros incipientes—, pero, sin necesidad de compartir relatos distópicos, desafío al lector a elaborar un listado pormenorizado de los permisos de acceso al micrófono y a la cámara de su teléfono móvil que ha autorizado para cada una de las aplicaciones del mismo. Mucho me temo

que solo una minoría de usuarios es plenamente consciente del grado de vigilancia sobre nuestras vidas que permitimos cada vez que saltamos apresuradamente las ilegibles pantallas de advertencias para llegar a usar cuanto antes la *app* recién instalada. Alexa, Siri y Cortana están permanentemente a la escucha de nuestras instrucciones, pero también de nuestras conversaciones, monólogos, suspiros y jadeos —¡hemos dado nuestra autorización!—. Mientras hacemos deporte se nos anima desde un satélite GPS a unirnos a un grupo de corredores que transitan nuestra misma ruta y, en breve, delante de nuestra mirada se desplegará el menú de nuestras próximas citas.

Hasta las señales de nuestro cerebro empiezan ya a cotizar en el mercado de la atención. Empresas como Meta y Apple están desarrollando neurotecnologías vestibles con capacidad para recopilar datos neuronales potencialmente vendibles a terceros. El capitalismo de vigilancia cuenta hoy con los medios adecuados para hacer realidad su plan soñado de acceso y control de nuestras mentes y vidas, sin que la presencia de ese poder infiltrado llegue ni siquiera a inquietarnos.

La matriz principal de la desconexión radical que proponemos en estas páginas se sustenta en la necesidad de desvincular la vida privada de cualquier fin utilitarista. Antes de continuar, conviene advertir que la radicalidad a la que nos referimos no es cuantitativa (no abogamos por prescindir totalmente del uso de herramientas tecnológicas –por más que una buena ascesis digital sea más que recomendable–), sino cualitativa: el movimiento hacia la desconexión permite discernir los rizomas antropológicos, sociales, políticos y espirituales que se entrelazan tras la aparente neutralidad de nuestros usos digitales.

En el contexto del capitalismo-vampírico, mantener la distancia entre vida privada y mercado exige amurallar el carácter improductivo de nuestras existencias. Frente una ontología de la operatividad que define al ser humano desde la actividad y la efectividad (Valls Boix 2020, 36), desconectarse supone reivindicar la dimensión lúdica de la vida, posicionar la inactividad como dimensión específica de lo humano frente al reduccionismo economicista que nos confina a la categoría de *homo laborans*:

Nos estamos asemejando cada vez más a esas personas activas que «ruedan como rueda la piedra, conforme a la estupidez de la mecánica». Dado que solo percibimos la vida en términos de trabajo y rendimiento, interpretamos la inactividad como un déficit que ha de ser remediado cuanto antes.

[...] Hemos olvidado que la inactividad que no produce nada, constituye una forma intensa y esplendorosa de la vida.

La inactividad forma lo *humanum*. Lo que vuelve auténticamente huma-

no al hacer es la cuota de inactividad que haya en él. [...] Si se nos pierde la inactividad en cuanto capacidad, nos pareceremos a una máquina que solo tiene que *funcionar*. La verdadera vida comienza en el momento en que termina la preocupación por la supervivencia, la urgencia por la pura vida. El fin último de los esfuerzos humanos es la inactividad. (Byung-Chul 2023, 11-13)

No es lo mismo reconocer la capacidad del ser humano para realizar proezas tecnológicas admirables que reducir su humanidad a mera operatividad, desechando los momentos de inactividad como restos prescindibles de una vida definida desde el rendimiento. Somos lo que hacemos pero también, y fundamentalmente, lo que decidimos no hacer. Somos acto, pero también potencia. En la «potencia-de-no» (la posibilidad de no hacer) (Agamben 2007), una de cuyas máximas expresiones es el arte, encontramos un valor absoluto que trasciende cualquier tasación o utilidad. Decidir «desenchufarse» es optar por un hedonismo crítico que se resiste a extraer ninguna plusvalía de la vida desnuda.

La perspectiva productivista no solo prescribe visiones técnicas y económicas; se infiltra en todas las disciplinas imponiendo horizontes de eficacia donde, muchas veces, no hay más intencionalidad que el puro deleite. Así, por ejemplo, damos por buena la mirada utilitarista de los paleohistoriadores en su interpretación de las pinturas rupestres como ideogramas mágico-simbólicos destinados a facilitar las labores de caza: dibujando búfalos, ciervos y mamuts en las cuevas, los «hombres primitivos» buscarían

asegurar el éxito de la batida futura. En este caso se trata de una lectura «productiva», que autores como G. Bataille impugnan al presentar esas pinturas como obras de arte, como expresión lúdica sin más fin que el gozo del arte por el arte (2003, 25-54). Nuestros ancestros más lejanos sabían «perder el tiempo»: disfrutaban ociosamente de emborronar rocas, manchar manos y pintar sus rostros. ¿Por qué nos cuesta tanto trabajo imaginarlos divirtiéndose inútilmente y asumimos sin dudar la relación de las pinturas rupestres con el trabajo de cazar? Por más antediluviano que sea, el arte siempre ha sido una tarea inútil.

Reivindicar una vida improductiva como modo de desconexión mercantil no es una llamada a la pereza, la inactividad o la ociosidad. Una vida desenchufada no es una vida vegetativa ni pasiva. No se trata de no hacer nada, sino de permanecer alerta para no convertir en precio aquellas actividades que deberíamos disfrutar fundamentalmente como valor. Ciñéndonos al ecosistema digital, «desenchufarse» es disfrutar de la lectura de una novela sin la presión de alimentar los algoritmos predictivos del *e-book* compartiendo en la nube nuestros pasajes favoritos. «Desenchufarse» es gozar de una conversación con amigos por el simple placer de charlar, sin la urgencia de publicitar en las redes lo motivador del encuentro; «desenchufarse» es disfrutar de un concierto sin la obligación de dejar constancia digital de nuestra asistencia al mismo. A este respecto, resulta elocuente las críticas recientes de algunos músicos ante el abuso de los teléfonos móviles en sus actuaciones. Los artistas se quejan de que la

experiencia musical ha perdido protagonismo y se ha convertido en mero decorado para jóvenes que buscan *instagramizar* el momento: importa más immortalizarlo que vivirlo.

Desenchufarse para vivir, porque como declaraba provocativamente el expresidente de Uruguay, José *Pepe* Mujica, «vivir es amar, es tener el placer de estar al pedo [perdiendo el tiempo] con otro. Vivir es, cuando sos anciano, jugar al truco con los amigos, hablar de recuerdos» (Rivas Molina y Díaz Campanella 2024).

Vidas «des-almadas»

Como diagnosticara M. Weber y radicalizara luego W. Benjamin (2014), el capitalismo funciona como una religión. Las relaciones de producción y consumo son solo la punta de un iceberg que aloja en su interior dinámicas creyentes que tocan fibras tan sensibles como el deseo, la felicidad y, en sus zonas abisales, incluso la redención y la culpa (Agamben 2019). En su fase tecnofeudal, el capitalismo neoliberal no se contenta con atraer a consumidores que visiten puntualmente sus templos-plataformas digitales; aspira a convertir fieles que decidan codificar toda su vida en los parámetros de su «sistema operativo». En su deriva metastásica, el mercado neoliberal quiere llegar a roer el tuétano de nuestra existencia, ese reducto íntimo que las religiones nombran como alma. Así lo proclamaba si ningún rubor la primera ministra británica Margaret Thatcher en una entrevista al *Sunday Times* en mayo de 1981: «La economía es el medio; el objetivo es cambiar el corazón y el alma».

Nada nuevo bajo el sol: «des-almar» la vida ha sido siempre el horizonte último de todo proyecto colonizador. Una persona *des-almada* —destituida de su condición humana— es mera mano de obra, un animal de carga disponible para la producción. Eso lo sabían bien los comenderos de la Nueva España empeñados en negar el alma a los esclavos que trabajaban sus tierras, frente a la indignación de los monjes dominicos encabezados por fray Antón Montesinos que clamaban exigiendo el reconocimiento del alma racional que desabastecía los negocios de aquellos:

Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? [...] ¿Cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades en que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? [...] ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amalos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad, de sueño tan letárgico, dormidos? (Fr. Antón Montesino, O.P. Isla de la Española. Cuarto domingo de Adviento, 21 de diciembre de 1511)

Traer a colación a Montesinos en la era de Elon Musk puede interpretarse como una extravagancia extemporánea, aunque me reafirmo en el reconocimiento de las mismas dinámicas vampíricas detrás de la explotación de los indios de Santo Domingo y de los conductores de Uber en Barcelona, por más

que, en este último caso, los vampiros se escabullan entre algoritmos y *bits*.

Los «demonios» de la tecnología

Caracterizar la desconexión desde categorías de combate espiritual delimita certeramente el «nivel freático» en el que posicionamos nuestro análisis. Como anticipábamos en las primeras líneas de este cuaderno, no nos interesan tanto los usos tecnológicos cotidianos como los corrimientos tectónicos civilizatorios asociados a ellos. En el nivel de la mera utilidad, no tenemos nada significativo que aportar más allá de la recomendación tópica de hacer un uso responsable de la tecnología, pero nuestro oído sismógrafo alerta sobre los demonios que se concitan a la llamada de aquella. Lleva razón la historiadora de la ciencia Jimena Canales (2024) al reconocer la presencia de «demonios» en todos los avances tecnológicos, desde el motor de vapor que alarmó a Karl Marx hasta los teléfonos o, en la actualidad, la Inteligencia Artificial (IA). Trasponiendo su diagnóstico exorcizador al análisis del poder de Michel Foucault, podemos concluir que los demonios de la tecnología digital se manifiestan como dispositivos biopolíticos. Si la espada fue el instrumento del poder soberano y el buril el de la legislación civil (Foucault 2003), la digitalización es la nueva tecnología con la que el poder neoliberal busca seguir ejerciendo hoy su control sobre la vida. La cuestión relevante no es qué nos permite hacer la tecnología, sino qué nos obliga a hacer. Lo que debería inquietarnos es su capacidad performativa, el poder de la tecnología

para determinar —no solo condicionar— nuestros modos de vida, su biopoder.

Los demonios-vampiros se encarnan hoy en la tecnología digital como poder disciplinario, estableciendo así el campo de batalla al que se verán abocados todos los hombres y mujeres dotados de «oído espiritual». Se sea consciente de ello o no, toda vida humana está atravesada por el poder, y las decisiones vitales pueden resumirse en discernir a qué poderes decidimos adscribirnos, someternos o resistirnos, pero, también, qué poderes impugnamos y qué contrapoderes construimos.

Re-almarse

Nuestra invitación a la desconexión conlleva la exigencia de «re-almarse»: proteger y nutrir el valor improductivo de nuestras vidas. Frente a la lógica capacitista que cifra la dignidad —traducción secular del alma— en la excelencia de nuestros logros humanos, proponemos releer el *dictum* kantiano que la define como aquello que tiene valor y no solo precio, radicalizando el último aspecto, a saber: redefinir la dignidad desde la *in-utilidad*, elevar lo *in-servible* de nuestra existencia como fundamento de una vida que se resiste a toda rentabilidad:

[...] también podría definirse la dignidad como *lo que estorba*. Estorba a la comisión de iniquidades y vilezas, por supuesto, pero más interesante aún es que a veces estorba también el desarrollo de justas causas, como el progreso material y técnico, la rentabilidad económica y social, o la utilidad pública. Y este efecto molesto, entorpecedor y

paralizante que muchas veces acompaña a la dignidad, que obliga a detenerse y pararse a pensar en ella, nos abre los ojos a la *dignitas* precisamente de aquellos que son estorbos porque no

sirven, los inútiles, los sobrantes, que se hallan siempre amenazados por la lógica de una historia que avanzaría más rápido sin ellos. (Gomá Lanzón 2019, 31)

Según Slavoj Žižek, la religión puede cumplir dos funciones: terapéutica o crítica. O bien ayuda a los individuos a funcionar mejor en el orden existente, o bien intenta afirmarse como una instancia crítica que desvela sus aristas más perversas, un espacio para las voces del descontento (2005, 9-10). La religión radical que define el hecho religioso esconde entre sus pliegues un inmenso potencial de prácticas de desconexión. Vinculándose a la divinidad, la persona creyente relativiza, jerarquiza y desafía otros ámbitos que reclaman para sí adhesiones vitales. «No se puede servir a Dios y al dinero», «dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» o «en el mundo sin ser del mundo» son expresiones creyentes que reflejan el nervio emancipatorio que anida en el fenómeno religioso.

La tradición judeocristiana atesora un caudal de experiencias de desconexión capaces de fecundar estrategias emancipatorias seculares, siempre y cuando deconstruyamos la gramática productivista que ha acabado por apoderarse de sus desarrollos teológicos y cristalizaciones institucionales. La lógica eficazista ha cooptado la narrativa y la experiencia religiosa, que hoy se presentan bajo las hechuras del activismo salvífico. La divinidad judeocristiana siempre tiene algo que «resolver», se la presenta «trabajando» sin cesar: creando, redimiendo, liberando, per-

donando, salvando, juzgando, etcétera, y, consecuentemente, a los creyentes se les anima a colaborar sin descanso en esas mismas tareas: cocreando, sirviendo, celebrando, enseñando... Para desafiar la lógica religiosa productivista necesitamos repensar la divinidad fuera de imaginarios de trabajo, productividad, eficacia, autoridad, potestad, dominio, soberanía o señorío, para redescubrir los perfiles inoperativos de un Dios ocioso que el séptimo día de la Creación pasea despreocupadamente por el Edén tomando el fresco a la brisa de la tarde (Gn 3,8) o que, en su

expresión cristiana, convoca a la humanidad a un gran banquete de bodas (Laguna 2025).

El Dios liberador, el Señor de los ejércitos o el Juez Apocalíptico siempre tienen una batalla que ganar, un alcázar que defender o una sentencia que dictar. La preocupación del novio de la boda, sin embargo, es asegurar que la fiesta no decaiga por falta de vino (cfr. Jn 2,1-12). Las teologías políticas tacharán de nihilismo irresponsable estas invitaciones a pasear ociosamente y banquetear en medio de un mundo en llamas en el que existen millones de víctimas. La alerta está más que justificada, máxime cuando el mercado pseudoreligioso está plagado de propuestas evasivas que proponen felicidades de saldo en contextos de terribles injusticias estructurales. Lo que estas críticas suelen ignorar es que detrás de muchos compromisos liberacionistas bienintencionados no pocas veces se alimenta al monstruo contra el que se combate. Nuestro alegato en favor de una desconexión radical no es una llamada a la evasión sino a la disidencia. Rebelarse contra los poderes que buscan adueñarse de nuestras vidas puede tomar la forma de lucha frentista —opción que, a nuestro juicio, retroalimenta la lógica del poder— o de desertión hacia espacios ácratas en compañía de una divinidad impotente. Necesitamos abrir rendijas interpretativas fuera de los marcos simbólicos de eficacia, orden y dominio para atisbar caminos inhóspitos en los que la presencia divina (*shekinah*) pueda presentarse bajo los signos de la impotencia, la vulnerabilidad y la danza. Una *shekinah* llorosa y festiva que la teología feminista reivindica como contrapunto

a una omnipotencia divina modelada con las hechuras patriarcales de monarcas absolutos batalladores (Johnson 2002, 313-345).

Nos acercamos a la experiencia creyente como punto de fuga anarquizante alineándonos así con corrientes de pensamiento postestructuralista. Estas corrientes transgreden los marcos epistemológicos, normativos y normalizadores articulados por el poder —también el digital—, y reivindican la construcción de espacios ácratas situados en sus «afueras»:

Algún día habrá que tratar de definir las formas y categorías fundamentales de este *pensamiento del afuera*. Habrá también que esforzarse por encontrar las huellas de su recorrido, por buscar de dónde proviene y que dirección lleva. Podría muy bien suponerse que tiene su origen en aquel pensamiento místico que, desde los textos del Seudo-Dionisio, ha estado merodeando por los confines del cristianismo: quizá se haya mantenido, durante un milenio más o menos, bajo las formas de la teología negativa. (Foucault 1997, 8)

Éxodo, sábado, banquete, encarnación y buena noticia son algunas metáforas bíblicas que incuban itinerarios improductivos pendientes de eclosionar, puntos de fuga emancipatorios en los que la salvación/liberación se presenta bajo la forma de fiesta y espera. Detengámonos brevemente en ellas.

Éxodo

He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los

opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado a librarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel. (Ex 3,7-8)

La dialéctica materialista que las teologías de la liberación emplearon profusamente en el siglo pasado para escudriñar la infraestructura social proyectó su gramática productivista sobre el relato fundacional del Éxodo que pasó a releerse exclusivamente desde una clave socioeconómica. Opresión, esclavitud, lucha de clases, fuerza de trabajo, producción y demás categorías marxistas encontraban referencias directas en aquel «conflicto laboral» entre faraones opresores y trabajadores oprimidos a cuenta de la construcción de pirámides megalómanas. Una interpretación economicista que se proyectará sobre el resto de la Biblia, incluido el Nuevo Testamento y que, de paso, cercenará la posibilidad de explorar hermenéuticas disidentes alternativas.

En el contexto del capitalismo digital, la gran dificultad para mantener la clarividencia de una mirada consciente de las estructuras de dominio que, poco a poco, carcomen nuestra existencia, estriba en la debilidad de nuestros diagnósticos sociales críticos. Hoy no encontramos referentes directos con los que emparejar las categorías analíticas dialécticas: ¿quién es el faraón opresor que se esconde detrás de la plataforma digital de Glovo que «decide» a qué repartidores premiar o castigar en función de los *likes* de los usuarios?, ¿son los *riders* un pueblo oprimido consciente de su opresión? La complejidad del ecosistema digital por el que transitan, sin solución de

continuidad, nuestras vidas laborales y personales dificulta la identificación de la infraestructura dúelica (Sobrino 1991, 167-168) que batalla tras usos digitales aparentemente inocuos; pero, aunque nos cueste reconocerlo, el pecado estructural también se esconde tras algoritmos y *chatbots*. Por más distantes que parezcan, encontramos los mismos espíritus batalladores en la explotación de los hebreos en Egipto bajo el mandato del faraón relatada en el Éxodo y en las 6.500 muertes por accidente laboral que, según *The Guardian*, se produjeron en las obras de Qatar 2022 para el mundial de fútbol. El 69% de las muertes de inmigrantes indios, nepaleses y bengalíes de los dos millones que fueron ahí a trabajar se clasificaron como naturales por las autoridades del país. Los esclavos de entonces y los desechados de ahora engrosan la cultura del descarte, uno de los fenómenos más dramáticos de nuestro tiempo, según el papa Francisco, «por el cual la sociedad humana tiende a dejar de lado todo lo que no responde a criterios de eficiencia, productividad, reactividad, pero también de belleza, juventud, fuerza y vivacidad» (Papa s.f.).

Evidentemente, el relato del Éxodo se puede leer bajo el prisma de la lucha opresor-oprimido, pero también puede considerarse desde la perspectiva «improductiva» de la deserción. Los hebreos no salen de Egipto tras el liderazgo de Moisés en busca de mejores condiciones labores en otro lugar; el desencadenante de su huida es la conciencia divina de su situación de opresión y la alternativa bajo la forma de promesa ¿ociosa? de una tierra fértil y espaciosa que mana leche y miel.

Despojado de la parafernalia épica de faraones vencidos y mares justicieros, el relato del Éxodo puede leerse como evasión colectiva: un grupo de personas que, siguiendo al líder Moisés, deciden abandonar el sistema opresor faraónico. Una desconexión cuyo impulso inicial no tiene por qué estar necesariamente prescrito por un conflicto laboral, sino que el desencadenante pudiera ser la mera determinación grupal de lanzarse a vivir fuera de una lógica faraónica asfixiante.

En la postpandemia del COVID-19, se produjo un éxodo masivo de profesionales que renunciaban a trabajos absorbentes en pos de una vida más plena y satisfactoria. En la actualidad, la «Gran Renuncia», como la bautizó el economista Anthony Klotz, ha perdido el ímpetu de sus inicios, pero queda intacto el minuto de lucidez de su toma de conciencia: «no deberíamos entregar toda nuestra vida al trabajo. Tenemos que desconectar».

Sábado

Para el día séptimo había concluido Dios toda su tarea; y descansó el día séptimo de toda su tarea. Y bendijo Dios el día séptimo y lo consagró, porque ese día descansó Dios de toda su tarea de crear. (Gn 2,2-3)

El hombre es señor del sábado. (Mt 12,8)

La ontología de la productividad encuentra su contrapunto disidente en el descanso sabático. Si el *homo laborans* emula a su Creador comprometiéndose en la recreación del mundo, el descan-

so divino del séptimo día demanda el correlato de un *homo ludens* capaz de desconectar para tomar el fresco junto a Dios. «La vida humana –dirá Giorgio Abamben– es inoperosa y sin objetivo, pero precisamente esa *argia* y esta ausencia de objetivo hacen posible la operosidad incomparable de la especie humana. El hombre se ha consagrado a la producción y al trabajo porque en su esencia está totalmente privado de obra, porque él es por excelencia un animal sabático» (2008, 428-429). La inoperosidad del séptimo día, el *sabatismo*, nombra lo más propio de Dios y el fin último del ser humano.

El carácter bucólico del paralelismo Creador-creatura en su dimensión pasiva se enfrenta con la dificultad real del *homo digitalis* actual para dejar el celular a las puertas del Paraíso y dedicarse a pasear despreocupadamente. El imperativo obsesivo de sentirse permanentemente conectado y disponible para un otro-digital omnipresente trasciende el relato economicista que venimos empleando para sumergirse en los meandros psicoanalíticos de la angustia vital de un ser humano que no solo no se entiende sin su actuar, sino que, además, teme detenerse y encontrarse a sí mismo frente al vacío de un alma raquítica. Somos animales sabáticos, por más que hoy desconozcamos o rehuyamos nuestra condición primigenia saltando obsesivamente de pantalla en pantalla.

¿Qué hacer cuando ya no haya nada que hacer?

El fin de todo empeño laboral o revolucionario es el descanso. Se formule como redención universal desde la cosmovisión creyente o como fin de

la historia desde una secular, el anhelo último de la humanidad es llegar a una situación de paz perpetua. El destino de cualquier compromiso liberacionista es llegar a un reposo eterno, dejar atrás una lucha que sería ya innecesaria. Llegados a ese punto, la cuestión inquietante que se le plantea tanto al trabajador incansable como al revolucionario comprometido es: ¿qué seguir haciendo cuando ya no haya nada más que hacer?

esta cuestión de cariz (pos)moderno alude, asimismo, a una pregunta clave para la tradición marxista: en el fin de la historia, cuando el ser humano esté realizado plenamente, desalienado y emancipado de la cuestión de clase, y la obra humana quede terminada... ¿qué haremos? ¿Trabajaremos o no trabajaremos? ¿Nos tomaremos unas vacaciones de la historia?

[...] se trata de una reflexión contemporánea del hombre como *argos* que se articula cuando las lecturas progresistas de la historia propias de la Ilustración —y, entre ellas, un cierto comunismo— quedan desacreditadas. Se piensa así la desocupación como una figura de la plenitud, donde la historia ya no está vertebrada por ningún proyecto o tarea universal. (Valls Boix 2020, 68-69)

El interrogante resulta especialmente amenazante para el *homo laborans* que codifica toda su existencia en función de la productividad. Como una jubilación mal digerida, la persona hiperproductiva no sabe qué hacer al día siguiente de despedirse de la fábrica. ¿A qué dedicará su tiempo el revolucionario que se quedó sin revolución?, ¿cómo no temerá el creyente el eterno

aburrimiento de una gloria divina en la que no hay nada que hacer?

Es conocida una anécdota del pintor y dibujante francés Simon Mathurin Lantara (1729-1778). Estando ya moribundo en el Hospital de la Caridad de París, el capellán le dijo: «Va a ser usted muy feliz, hijo mío: ¡verá a Dios cara a cara durante toda la eternidad!»; él le respondió: «¡Cómo padre, siempre de frente! ¿Nunca de perfil?». Y expiró.

Algo así debía tener en su mente el presidente del 28º Congreso de Filósofos Jóvenes (Málaga, 1991), cuyo lema era «Escepticismo frente a la trascendencia», cuando se refirió a la vida eterna diciendo que «es la culminación del aburrimiento». (González-Carvajal Santabábara 2015, 126-127)

Detrás del tono jocoso de las anécdotas citadas podemos atisbar la angustia vital del *homo digitalis*. La invitación a desconectarse de pantallas distractoras y de romper con la obligación de mantener activas relaciones virtuales infinitas nos aboca a la más compleja de todas ellas: quedarse a solas con uno mismo. Lo anticipábamos líneas arriba: uno de los pilares del éxito del universo digital enajenador es precisamente su capacidad para saturar con pseudoexperiencias el vacío existencial de vidas que necesitan estar hiperestimuladas o, dicho desde su reverso, existencias que temen quedarse a solas.

Limbo y huertos

Cuando ya no hay nada que hacer, solo queda esperar. El lugar de espera por antonomasia es el limbo, ese constructo teológico en que el que las almas de

los niños fallecidos prematuramente antes del bautismo aguardaban el final de los tiempos para incorporarse a la gloria definitiva. El limbo representa un lugar de pura inactividad. Como advierte certeramente G. Agamben, el limbo es una región situada más allá de la perdición y la salvación, «ni bien-aventurados como los elegidos, ni desesperados como los condenados, están llenos de una alegría para siempre sin destinación» (1996, 11). El limbo es la expresión límite de la inoperosidad absoluta, el lugar de la desconexión radical, la impugnación total de cualquier maquinaria económica, incluida la «economía» religiosa: en el limbo no hay nada que producir, salvar o redimir.

Sin llegar a la radicalidad del limbo, huertos y jardines se postulan hoy como espacios límbicos de resistencia. Rememorando el jardín epicúreo que promovía comunidades de conocimiento alrededor del cuidado de la tierra (recordemos que el filósofo Epicuro de Samos estableció en Atenas su escuela-jardín en la que animaba a «cultivarse» y aprender a disfrutar de los placeres cotidianos), en la actualidad proliferan las llamadas a promover espacios de cultivo frente a los lugares de ganancia (Byun-Chul 2019). Jardines sin cobertura wifi donde el *homo digitalis* busca encontrar reposo y, con suerte, algo de libertad interior. Frente a la urgencia del rendimiento, el huerto marca el ritmo pausado de la cosecha. Frente a la instantaneidad del universo digital, la espera paciente de lo que emerge lentamente. La labranza establece su propia temporalidad.

Conviene retener el carácter alternativo del espacio y tiempo que fun-

da el jardín. Adentrarse en el jardín, regresar a nuestro *humus* constitutivo, implica la decisión consciente de inaugurar lugares y tiempos-otros: heterotopías y heterocronías alejadas del espacio ubicuo de la globalización y del tiempo apresurado del rendimiento. La imagen del claustro monástico expresa bien las coordenadas espacio-temporales de este empeño desmercantilizador. El claustro, un espacio acotado que circula alrededor de un jardín, y un discurrir acompasado al tiempo de las horas litúrgicas articula un modo de vida contracultural que no se rige por el recinto de la fábrica ni por el reloj de la producción. Un *modus vivendi* autárquico que se dota de espacios y temporalidades propias. Aunque sea como anotación marginal, convendría preguntarle a la vida religiosa actual si esta sigue siendo un lugar-otro alternativo a las lógicas productivas o, si como algunos temen, las agendas saturadas de no pocos religiosos y religiosas se guían más por el cronómetro estresante de los ejecutivos que por el *kairós* paciente de la campana.

Banquete

El reino de Dios se parece a un rey que celebraba la boda de su hijo. (Mt 22,2)

Sacad en seguida el mejor traje y vestido; ponedle un anillo en el dedo y sandalias en los pies; traed el ternero cebado y matadlo; celebremos un banquete. (Lc 15,22-23)

El Nuevo Testamento recurre a la metáfora disruptiva de la comensalidad festiva para delinear el horizonte del

Reino de Dios o, en términos seculares, los contornos del mejor de los mundos. Conviene retener la simultaneidad de la doble adjetivación: «disruptiva» y «festiva». Como aparece claramente expresado en el relato lucano del Hijo pródigo, las comidas del Reino rebasan su función nutricional para adentrarse en los recovecos excesivos de la fiesta. El padre que recupera a su hijo pequeño no se contenta con atender el hambre de aquel que llenaba su estómago con las algarrobas de los cerdos, sino que organiza un banquete de gala que irrita al hermano mayor. Si la actuación paterna se hubiese limitado a solventar una necesidad nutricia, el hijo mayor compartiría el corazón compasivo y generoso de su padre, pero lo que le saca de sus casillas es la desmesura festiva del banquete: «Mira: a mí, en tantos años como te sirvo sin desobedecer nunca una orden tuya, jamás me has dado un cabrito para comérmelo con mis amigos; y cuando ha venido ese hijo tuyo que se ha comido tus bienes con malas mujeres, matas para él el ternero cebado» (Lc 15,29-30). El exceso dionisiaco de los banquetes del Reino indigna a los espíritus apolíneos más adustos. No es casual que la presencia del Espíritu divino se manifieste bajo los síntomas de la embriaguez, por más que las interpretaciones más escrupulosas busquen embridar la desmesura de las experiencias proféticas bajo la utilidad de esperantos conciliadores:

cada uno los oye hablar de las maravillas de Dios en su propia lengua.

No acertando a explicárselo, se preguntaban atónitos: «¿Qué quiere decir esto?»

Otros se burlaban: «Están bebiendo».

Pedro, de pie con los Once, pidió atención y les dirigió la palabra: «Judeos y vecinos todos de Jerusalén, escuchad mis palabras y enteraos bien de lo que pasa. Estos no están borrachos como suponéis; no es más que media mañana. Está sucediendo lo que dijo el profeta Joel: “En los últimos días –dice Dios– derramaré mi Espíritu sobre todo hombre. Profetizarán vuestros hijos e hijas, vuestros jóvenes tendrán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños [...]”». (Hch 2,11-17)

Revolución y baile

Últimamente no hay manifestación reivindicativa a la que no se sumen grupos de batucadas o charangas que animan las marchas con sus tambores y músicas. Una presencia festiva que incomoda a militantes aguerridos para los que estas expresiones de jolgorio degradan y quitan fuerza política a demandas severas que tienen poco que festejar. Sin esquivar el valor de la advertencia a no anestesiar con diversión el nervio del gesto indignado, el novio del banquete no disocia la fuerza de la indignación del poder de la fiesta. «Yo solo podría creer en un Dios que supiese bailar», proclama Nietzsche por boca de Zaratustra (2000, 662); «si no puedo bailar no es mi revolución», se corea en muchas manifestaciones feministas. Toda una declaración de intenciones que hace de los cuerpos danzantes un motivo de encuentro, fiesta, deseo, liberación y revolución.

Desalojar la fiesta de las luchas emancipatorias acaba por defender causas tan justas como tristes, mili-

tancias rígidas que desalojan la alegría (bergman y Montgomery 2021). El acercamiento del Reino implica luchar por conseguir las condiciones de una vida digna para todo el mundo; y una vida digna come, se cobija, se cuida... pero también sueña, desea, baila y ríe. No pocos empeños liberacionistas bienintencionados han acabado encajando en la defensa de rígidas reivindicaciones éticas sin atisbo de poética alguna. La reflexión teológica tradicional no sabe bien qué hacer con la fiesta; participa de la vergüenza ajena de Mical, hija de Saúl, ante las danzas de David. Frente a una teología imperial que loa a David rey y menosprecia al David danzante, reivindicamos la necesidad de una teología inoperante que atestigüe la presencia de un Dios festivo en el baile de todos los bufones que en la historia han sido, son y serán.

Entonces fue David y llevó el arca de Dios desde la casa de Obededom a la Ciudad de David, haciendo fiesta. Cuando los portadores del arca del Señor avanzaron seis pasos, sacrificó un toro y un ternero cebado. E iba danzando ante el Señor con todo entusiasmo, vestido solo con un roquete de lino. Así iban David y los israelitas llevando el arca del Señor entre vítores y al sonido de las trompetas.

Cuando el arca del Señor entraba en la Ciudad de David, Mical, hija de Saúl, estaba mirando por la ventana, y al ver al rey David haciendo piruetas y cabriolas delante del Señor lo despreció en su interior. Metieron el arca del Señor y la instalaron en su sitio, en el centro de la tienda que David le había preparado. David ofreció holocaustos

y sacrificios de comunión al Señor, y cuando terminó de ofrecerlos, bendijo al pueblo en el nombre del Señor Todopoderoso; luego repartió a todos, hombres y mujeres de la multitud israelita, un bollo de pan, una tajada de carne y un pastel de pasas de uvas a cada uno. Después se marcharon todos, cada cual a su casa. David se volvió para bendecir a su casa, y Mical, hija de Saúl, salió a su encuentro y dijo: «¿Cómo se ha lucido el rey de Israel, desnudándose a la vista de las criadas de sus ministros, como lo haría un bufón cualquiera!»

David le respondió: «Ante el Señor, que me eligió en lugar de tu padre y de toda tu familia para constituirme jefe de su pueblo, yo bailaré y me humillaré todavía más; si a ti te parece despreciable ante las criadas que dices, ante esas ganaré prestigio». (2Sm 6,13-22)

Abriendo un nuevo paréntesis interrogativo, convendría reparar en la escasez de relatos festivos en el compromiso político de las teologías liberacionistas, por más que, puntualmente, no les quede más remedio que reconocer de soslayo que el Reino se construye con compromiso y trabajo, pero también –y, sobre todo, añadimos nosotros–, con fiesta y danza.

La reducción de la praxis a una determinada producción de condiciones materiales o a una determinada transformación de las estructuras sociales y políticas es arbitraria. Hay una praxis lúdica, etc. Desconocerlas, sería desconocer el carácter estructural de la historia y la pluralidad de fuerzas que operan en ella. Que unas formas de praxis, por ejemplo, la praxis política

o la praxis económica, puedan tener mayor eficacia inmediata en algún tipo de transformación de la sociedad no es prueba de que la hayan de tener siempre ni, menos aún, que agoten toda la necesidad de transformaciones reales. (Ellacuría 1990, 596)

Un mundo digital sin fiestas que guardar

Al mercado no le gustan las fiestas, esos días de holganza que detienen la producción. En la ubicuidad del universo digital, el neoliberalismo encuentra un aliado idóneo para no apagar nunca su maquinaria productiva. Conozco a una alta ejecutiva de una multinacional tecnológica saudí con sedes en medio mundo. Su puesto la obliga a estar continuamente viajando y, en sus infinitas reuniones online, resulta imposible saber desde qué lugar geográfico está conectada. En la sede central de Abu Dhabi no se trabaja los viernes, la filial de Tel Aviv cierra los sábados y la de Milán hace lo propio los domingos. Usos locales indiferentes para una CEO disponible los siete días de la semana. El universo digital no tiene «fiestas que guardar», y se hace así realidad el sueño más querido del *turbocapitalismo*: disponer para el mercado de todos los días y de todas las horas. Aquí, de nuevo, las religiones se presentan como diques de contención frente a la metástasis mercantilista. Más allá de sus orígenes y ritos creyentes, los días festivos que las diferentes creencias han logrado insertar en los calendarios de todo el mundo resisten como malecones pacientes el embate de oleajes neoliberales que buscan derribar el *kairós* de la fiesta

para instaurar a toda costa el *cronos* de la producción.

Ocio proletarizado

Haciéndose eco del diagnóstico social del filósofo francés Bernard Stiegler, Santiago Alba Rico denuncia la proletarización del ocio suscitada por los usos digitales: «a la proletarización del trabajo ha seguido, como su prolongación natural, la del tiempo libre y con las mismas consecuencias: del mismo modo que no somos dueños de nuestros medios de producción no somos dueños tampoco de nuestros medios de recreación» (2019). En el capitalismo neoliberal, los momentos festivos son funcionales al sistema productivo; se nos permite descansar con el fin de que regresemos con energías renovadas a nuestros puestos de trabajo. Pero, además, el tiempo de ocio se ha reconvertido en tiempo de consumo. No concebimos descansar sin consumir, pues se nos incita permanentemente a comprar experiencias que nos mantengan distraídos. El universo digital prohíbe el aburrimiento.

Encarnación

La Palabra se hizo carne y acampó entre nosotros. (Jn 1,14)

El motivo de la encarnación, por el que el cristianismo confiesa que Dios se hace humanidad en Jesús, no solo resulta disruptivo respecto a las religiones tradicionales que separan claramente divinidad y mundanidad, sino que traza, además, un movimiento a contracorriente de la deriva descorpo-

reizadora que caracteriza la virtualidad del mundo digital. Si en el evangelio de Juan la Palabra se hace carne, en el «evangelio digital» la carne se hace avatar. La digitalización de la realidad reedita antiguas herejías cristológicas que cuestionaban la corporalidad de Jesús. Así, por ejemplo, el docetismo, herejía gnóstica que negaba el cuerpo físico de Jesús haciendo de él un espíritu incorpóreo, encuentra su correlato tecnológico en las propuestas actuales de transferir el cerebro humano a un ordenador con el fin de lograr una inmortalidad digital. Si en el siglo pasado el imaginario tecnológico de la preservación de la vida aún contemplaba la permanencia del cuerpo mediante técnicas de criogenización, a la altura del siglo XXI el cuerpo resulta prescindible. Lo que este neoplatonismo digital ignora es que somos cuerpo, que nuestra realidad somática no es un envoltorio del que podamos deshacernos caprichosamente sin dejar de ser nosotros, que es imposible separar cuerpo y alma. Nunca existió un alma etérea suspendida en el mundo intangible de las ideas, como tampoco existe una identidad digital flotando en la nube virtual de Amazon Web Services. Existimos con y desde nuestro cuerpo, nunca a pesar de él. Como afirmara Nietzsche en el prólogo del libro III de *La gaya ciencia*, «No somos ranas pensantes, no somos aparatos registradores con entrañas congeladas –continuamente tenemos que dar a luz nuestros pensamientos desde nuestro dolor y darles maternalmente todo lo que tenemos en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tortura, conciencia, destino, fatalidad» (2007, 17), realidades espesas intraducibles a *bits*.

Acuerpar las luchas

La virtualización de la vida y la emergencia de una «realidad» digital paralela que busca suplantar la vida de carne y hueso genera tensiones en luchas emancipatorias necesariamente encarnadas. Donde el Nuevo Testamento embarra a una divinidad que toca el sufrimiento para aliviarlo («Se le acercó un leproso y le suplicó de rodillas: “Si quieres, puedes limpiarme». Sintiendo lástima, extendió la mano y lo tocó, diciendo: «Quiero, queda limpio”», Mc 1,40-41), el metaverso promueve solidaridades asépticas que pretenden transformar la realidad desde el otro lado de la pantalla a base de *clicktivismo*.

La desconexión radical que alentamos en este cuaderno critica el trampantojo de las relaciones virtuales y reivindica la pregnancia del cuerpo como epicentro de todas las luchas emancipatorias. No hay lucha sin el cuerpo que danza y abraza. Acuerpando las luchas celebramos la fiesta sin olvidar la indignación:

Nombro como acuerpamiento o acuerpar a la acción personal y colectiva de nuestros cuerpos indignados ante las injusticias que viven otros cuerpos en su pluralidad de existencias que se autoconvocan para proveerse de energía política para resistir y actuar contra las múltiples opresiones patriarcales, colonialistas, racista (*sic*) y capitalistas. El acuerpamiento genera energías afectivas y espirituales y rompe las fronteras y el tiempo impuesto. Nos provee cercanía, indignación colectiva pero también revitalización y nuevas fuerzas, para ¡recuperar la alegría sin perder la indignación! (Kabnal 2020)

También el deseo

La referencia bíblica a la encarnación como modelo de corporeización necesita entonar el *mea culpa* y realizar una lectura autocrítica que permita integrar dimensiones emocionales y afectivas desatendidas –cuando no despreciadas– en la tradición eclesial. La hostilidad hacia el cuerpo del cristianismo de primera hora, inoculada desde el neoplatonismo gnóstico, desalojó todo rastro deseante del ideal cristiano. El cuerpo como cárcel del alma y fuente de todos los males: pasión, irracionalidad, tentación, perversión, concupiscencia, contaminación, etc., degeneró en una gnosis metafísica dominada por una racionalidad incorpórea «libre de pecado». Por más que el misterio de la encarnación afirme con contundencia la corporalidad de Dios mismo, la frontera del pecado pronto levantó un muro defensivo frente a supuestos peligros proyectados sobre el deseo. Este temor y repulsa hacia la potencia deseante de los cuerpos impide contar con su energía a la hora de proyectar identidades personales y construir alternativas comunitarias emancipatorias. El ideal cristiano de existencias angelicales se agota en propuestas de vidas ascéticas y compromisos éticos inanes de vigor deseante.

El deseo no puede quedar fuera del entrelazamiento político de los cuerpos. La potencia de la fuerza de trabajo que alimentó antiguas luchas obreras se reinventa hoy como fuerza deseante que anuda en una energía transversal reivindicaciones de muy distinto signo. Los sujetos *queer*, los colectivos extra-vagantes, las comunidades carismáticas, los migrantes climáticos, los

hongos que colaboran con los árboles, etc., atesoran una potencia vital capaz de prototipar nuevas formas de articulación socio-eco-política alternativa a la clásica lucha de clases.

Ha llegado el momento de elaborar, como la teoría de las supercuerdas en física, una teoría de «supercuerdas micropolíticas» que vincule y amplifique las luchas del transfeminismo y la ecología política, capaz de articular los proyectos de antirracismo y emancipación del lumpenproletariado electrónico en el capitalismo global. Tomando como referencia los procesos de transición de género y no binarios, así como las políticas de transición energética y ecologista, esta teoría de supercuerdas micropolíticas, al mismo tiempo transfeminista, anticolonial y ecologista y radicalmente desidentitaria, podría denominarse «TRANS». (Preciado 2022, 60-61)

¿Las teologías liberacionistas construidas sobre «asépticos» postulados analíticos marxistas serán capaces de transitar hacia estos espacios de cuerpos deseantes y vinculaciones simbióticas? ¿La lucha de clases será capaz de danzar junto a las luchas feministas, el desmontaje del patriarcado, la denuncia del colonialismo y la ética ecológica de la resilvestración? ¿Marx aceptará la invitación a bailar en un bar gay, como sugiere provocativamente la teóloga Marcella Althaus-Reid?

La Teología de la Liberación encontró un Dios en Cristo entre los marginalizados, pero no reconoció en Jesús la presencia de un Dios marginal. O sea, no un Dios que deja la gloria para reu-

nirse brevemente con los pobres y los excluidos: no, un Dios que se asume pobre y excluido. Un Dios extraño, torcido, Queer. Un Dios fuera del armario de las ideologías sexuales y políticas fluido e inestable como nosotros, a cuya imagen y semejanza fuimos hechos, un dios que se ríe y halla placer en su destino divino de justicia transgresiva, la clase de justicia que desarticula las leyes y que finalmente hace de nosotros, más que discípulos, amantes de Dios. (Althaus-Reid 2008, 69)

Afortunadamente, algunas teologías feministas empiezan a reivindicar el poder erótico como fuerza vinculante (Brock 2008). Lejos de visiones despectivas, se busca rescatar el deseo de sospechas represivas y postularlo como una energía valiosa para la transformación política. Una potencia física, psíquica y emocional que atraviesa todas las actividades humanas (trabajo, espiritualidad, familia, etc.), no solo las sexuales. Un deseo que el patriarcado asoció de forma insidiosa a las mujeres y del que hoy ellas se re-appropian como dinamismo de emancipación y cambio:

Nos han enseñado a sospechar de este recurso [erotismo], vilipendiado, abusado y devaluado dentro de la sociedad occidental. Por un lado, se ha fomentado lo superficialmente erótico como signo de feminidad e inferioridad; por otra parte, a las mujeres se les ha hecho sufrir y sentirse despreciables y sospechosas en virtud de su existencia.

Hay un pequeño paso de allí a la falsa creencia de que solo mediante la supresión de lo erótico dentro de nuestras vidas y conciencia, las muje-

res pueden ser verdaderamente fuertes. Una idea falsa elaborada al interior de modelos masculinos de poder.

[...] El erotismo funciona para mí de varias maneras, y la primera es proporcionar el poder que proviene de compartir profundamente cualquier actividad con otra persona. Compartir la alegría, ya sea física, emocional, psíquica o intelectual, forma un puente entre los participantes que puede ser la base para entender mucho de lo que no se comparte entre ellos, y disminuye la amenaza de su diferencia.

Otra forma importante en la que funciona la conexión erótica es el contacto abierto y audaz, subrayando mi capacidad de alegría. En la forma en que mi cuerpo se estira con la música y se abre en respuesta, escuchando sus ritmos más profundos, por lo que cada nivel en el que siento también se abre a la experiencia eróticamente satisfactoria, ya sea bailando, montando una estantería, escribiendo un poema, examinando una idea. (Lorde 2007)

No somos ingenuos: sexo, erotismo, placer, pasión, etc. pueden alimentar poderes perversos que justifiquen relaciones indeseables de sumisión... ¡Toda fuente de energía tiene el riesgo de emitir radiaciones peligrosas! Como advierte Foucault, «no hay que creer que diciendo sí al sexo se diga que no al poder» (2007, 179). Desde luego –dirá Simón Royo– «que puede uno autoconstituirse como libertino pero esa opción ya no puede considerarse como una posición contra el poder sino que puede muy bien ser una consecuencia del poder» (2019, 36). No podemos ignorar que uno de los dispositivos de poder más eficaces del

capitalismo como es la publicidad se sostiene sobre la estimulación consciente de un deseo siempre insatisfecho. Pero, insistimos, reconociendo la posibilidad de sus derivas perversas, el deseo de una vida feliz debe formar parte de la lucha por las condiciones materiales de una vida vivible. Como coreaba uno de los eslóganes del mayo del 68 francés: «no queremos un mundo en el que la garantía de no morir de hambre sea la garantía de morir de aburrimiento».

Buena Noticia

Id a contarle a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan, a los pobres se les anuncia la Buena Noticia. (Lc 7,22)

Habitará el lobo con el cordero, la pantera se tumbará con el cabrito, el novillo y el león pacerán juntos; un muchacho pequeño los pastorea. La vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas; el león comerá paja con el buey [...]. (Is 11,6-7)

No nos engañemos, el capitalismo digital no generará una Buena Noticia para los empobrecidos, por más que sus desarrollos tecnomédicos ayuden a ver a los ciegos, andar a los cojos o limpiar a los leprosos. No tenemos problemas en reconocer los enormes beneficios de la Inteligencia Artificial en el desarrollo científico. Manejando a velocidades de vértigo ingentes bases de datos, la IA es capaz de predecir la estructura de millones de proteínas, descubrir cen-

tenares de miles de nuevos materiales y avivar proyectos de fusión nuclear, entre otras muchas utilidades aún por explorar (G. Pascual 2024); pero, reconocidas sus ventajas, hemos de afirmar que la IA es prosaica: se limita a gestionar (por más que lo extienda) el presente y no anuncia necesariamente futuros alternativos para los más vulnerables. Ningún algoritmo predictivo concluirá que un día la vaca pastará con el oso, que los que ahora lloran, reirán, que los que pasan hambre, quedarán saciados (cf. Mt 5,3-12), ni mucho menos que los muertos resucitarán. Todo ello es lógica y humanamente imposible, aunque no deberíamos olvidar que lo que «es imposible para la humanidad es posible para Dios» (Lc 18,27). Conviene distinguir la radicalidad de lo «nuevo», que abre una brecha imprevisible en el acontecer histórico, de la avidez de novedades con las que el neoliberalismo satura un presente absoluto (Alemán 2021, 24-25). La Buena Noticia es un acontecimiento radical, un *novum* no deducible de ninguna causalidad histórica.

A diferencia de la religión, la IA no puede prometer nada, no genera por sí misma ninguna novedad. Por extraño que pueda parecernos, muchos de los avances tecnológicos que se presentan como puertas a un futuro novedoso no hacen sino reforzar posiciones reaccionarias. Muchas veces, el «futuro digital» anunciado no es otra cosa que un Autómata cognitivo global reproduciendo incesantemente un presente automatizado (Berardi 2023, 188, 32). En la estela de los populismos –dirá Lluís Amiguet–, la tecnología suele limitarse a proponer nuevos pasados para sustituir viejos futuros (2019).

La yuxtaposición de conocimientos digitales no inaugura necesariamente ninguna realidad nueva digna de tal nombre. El desarrollo del *big data* aplicado a la IA evidencia con rotundidad lo que quiero decir: las máquinas que toman cada vez más decisiones autónomas se entrenan con los algoritmos matemáticos de millones de decisiones que otros han tomado ya. El ordenador del coche sin conductor de Tesla «decidirá» atropellar al peatón que irrumpe sorpresivamente en su trayectoria o autoinmolarse estrellando el vehículo en función de un cálculo de probabilidades previamente determinado (por no entrar en la «determinación económica» que exige que la decisión ética se decante siempre a favor del propietario). El mismo cálculo de probabilidades con el que el robot de una entidad bancaria resuelve si conceder o no el crédito que el cliente solicita. El debate ético que abre el uso de la IA es apasionante, pero la fascinación digital suele ocultar que los algoritmos matemáticos nunca podrán irán más allá de elecciones predecibles.

La novedad acontece allí donde el patrón se rompe y se alumbra una opción no previsible. Solo el pensamiento crítico es capaz de saltar los límites y atisbar futuros alternativos. Puede que, como decía el replicante de la futurista *Blade Runner*, los androides sueñen con ovejas eléctricas; pero, por más que digitales, no dejan de ser ovejas, al fin y al cabo.

El progreso se planifica, la promesa se acoge; temporalidades no equiparables que apelan a sujetos y actitudes diversas. Nuevamente aquí, el saber disruptivo de la religión determina qué

atención conviene entrenar en función de aquello que se espera.

Esperar al novio

Abriamos este cuaderno aludiendo a la compulsión convertida en rutina de consultar el teléfono móvil antes de irnos a dormir. Síntoma, decíamos, de la colonización de la vida por un capitalismo vampírico que ha logrado meterse bajo nuestras sábanas. Atrás quedan para muchos los tiempos en los que el último gesto del día era una oración de acción de gracias o aquel examen de conciencia en el que rememorábamos las mociones que habían conmovido nuestra alma durante la jornada. Prácticas devocionales que en un contexto de lucha por la atención se presentan hoy como actos contraculturales de resistencia. Desde una perspectiva espiritual –creyente o no–, desenchufarse es decidirse a cuidar nuestro *ecosistema atencional*. Huir de la saturación digital que nos confina en los márgenes de lo dado para poner a punto una sensibilidad con capacidad para esperar y acoger la emergencia de lo nuevo: lo no-calculable, lo no-anticipable, lo no-controlable. Un «comunismo de la atención» –dirá Amador Fernández-Savater– que disputa los contextos que sostienen el «entre» de lo común (espacios, información, climas afectivos, tiempo de la reproducción) (2024, 54-56).

Apagar el móvil para rememorar (pasar por la mente), recordar (pasar por el corazón) y agradecer con calma el rastro de la Buena Noticia en el entramado de nuestra vida biográfica y comunitaria es un acto disidente que se resiste a clausurar la vida en un pre-

sente sin promesa. La decisión consciente y lúcida de ser honrados con la realidad (Sobrino), de no confundir lo que hay con lo posible (Ellacuría). Una mística de ojos abiertos (Metz) y un compromiso militante que buscan dejar entreabierta la pequeña puerta por la que aún puede entrar el Mesías (Benjamin).

El Reino de Dios –dirá el evangelista Mateo (25,1-13)– se parece a diez muchachas que, cogiendo sus candiles, salieron a recibir al novio. Solo cinco

de ellas estuvieron atentas y pudieron entrar finalmente con el novio al banquete de bodas. Las otras, poco previsoras, olvidaron el aceite para los candiles y cuando llamaron tarde a la puerta, el «Señor les respondió: «Os aseguro que no sé quiénes sois». Por tanto, estad en vela, que no sabéis el día ni la hora». Ojalá que la venida del novio no nos encuentre distraídos respondiendo compulsivamente al último *whatsapp*; sería una pena perderse el banquete de bodas.

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. ¿Hasta qué punto te sientes cómodo cediendo datos de tu vida privada (como el ritmo cardíaco, tu ubicación o tus gustos personales) a cambio de comodidad o entretenimiento? ¿Dónde pones tú la frontera entre lo que es «público» y lo que es «sagrado» o intocable para el mercado?
2. ¿Cambiaría tu forma de consumir contenido digital si cada vídeo que subes o cada mensaje que envías tuviera un indicador visible del agua y la energía que consume en ese instante? ¿Cómo afecta esta «ceguera social» a nuestra responsabilidad ecológica?
3. ¿En qué medida crees que tus últimas decisiones (compras, opiniones políticas, ocio) han sido realmente tuyas y no fruto de una «selección invisible» diseñada por un algoritmo para capturar tu atención?
4. ¿Cuándo fue la última vez que realizaste una actividad (leer, pasear, conversar) sin la tentación de inmortalizarla, compartirla o «sacarle provecho»? ¿Qué te genera más angustia: el silencio digital o la hiperconexión?
5. De las estrategias bíblicas de desconexión, ¿cuál te ha parecido más sugerente y por qué? ¿Añadirías alguna estrategia o algún texto bíblico más?

* Si lo deseas puedes enviarnos tus respuestas, reflexiones y opiniones al correo cuadernos@fespinal.com. Para nosotros, conocerlas es muy importante.

TRABAJOS CITADOS

AGAMBEN, Giorgio. «Capitalismo como religión». En *Creación y anarquía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2019.

–. *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducido por Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso. Vols. Homo sacer, II, 2. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

–. *La comunidad que viene*. Traducido por Jose L. Villacañas y Claudio La Roca. Valencia: Pre-Textos, 1996.

–. *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

ALBA RICO, Santiago. «[Soledad](#)». *ctxt.* es. 7 de noviembre de 2019. (último acceso: 15 de julio de 2024).

ALEMÁN, Jorge. *Ideología. Nosotras en la época. La época en nosotros*. Barcelona: Ned Ediciones, 2021.

ALTHAUS-REID, Marcella M. «Marx en un bar gay. La Teología Indecente como una Reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad».

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião (Universidade Federal de Juiz de Fora) II, n.º 1 e 2 (2008).

AMIGUET, Lluís. «[Entrevista a Christopher Clark: El populismo reemplaza viejos futuros con nuevos pasados](#)». *lavanguardia.com*. 9 de noviembre de 2019. (último acceso: 17 de julio de 2024).

BATAILLE, George. *Lascaux o el nacimiento del arte*. Córdoba: Alción Editora, 2003.

BENJAMIN, Walter. «[El capitalismo como religión](#)». *La llama*. 2014. (último acceso: 14 de junio de 2024).

BERARDI, Franco «Bifo». *Desertemos*. Traducido por Darío Bursztyñ. Buenos Aires: Prometeo, 2023.

BERGMAN, Carla, y MONTGOMERY, Nick. *Militancia alegre. Tejer resistencias, florecer en tiempos tóxicos*. Madrid: tumbalacasa ediciones / Traficantes de Sueños, 2021.

BROCK, Rita. *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power*. Wipf & Stock Publishers, 2008.

BYUN-CHUL, Han. *Loa a la tierra*. Barcelona: Herder, 2019.

–. *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad*. Traducido por Miguel Alberti. Barcelona: Taurus, 2023.

CANALES, Jimena. *La ciencia y sus demonios*. Barcelona: Arpa, 2024.

ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores, 1990.

FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador. *Capitalismo libidinal. Antropología neoliberal, políticas del deseo, derechización del malestar*. Barcelona: Ned Ediciones, 2024.

FOUCAULT, Michel. *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos, 1997.

–. *Historia de la sexualidad I [1976]. «La voluntad de saber»*. Madrid: Siglo XXI, 2007.

–. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

G. PASCUAL, Manuel. «Entrevista a Lila Ibrahim (directora operaciones de Google Deepmind)». *El País Semanal*, 28 de junio de 2024.

GOMÁ LANZÓN, Javier. *Dignidad*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019.

GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis. *El camino hacia una vida lograda*. Madrid: PPC, 2015.

JOHNSON, Elizabeth. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Traducido por Víctor Morla Asensio. Barcelona: Herder, 2002.

JUNG, Maximilian. «El capitalismo digital es una mina, no una nube. Explorando las bases extractivistas de la economía de datos». En *Estado de Poder 2023. Poder digital*, traducido por Nuria del Viso Pabón. Buenos Aires: CLACSO, 2023.

KABNAL, Lorena. «[Defensa y recuperación del territorio de la sanación ancestral originaria](#)». *Pikara Magazine*. 17 de febrero de 2020. (último acceso: 30 de abril de 2023).

LAGUNA, José. [Acogerse a sagrado. La construcción política de lugares habitables](#). Barcelona: Cristianisme i Justícia, Cuaderno n.º 210, 2018.

–. *Dios impotente*. Boadilla del Monte: PPC, 2025.

LORDE, Audre. «Uses of the Erotic: The Erotic as Power». En *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Crossing Press, 2007.

McLOUGHLIN, Daniel. «Liturgical Labour: Agamben on the Post-Fordist Spectacle». En *Agamben and Radical Politics*, de Íd. (ed.). Edimburgo: UP, 2017.

McNALLY, David. *Monstruos del mercado. Zombis, vampiros y capitalismo global*. Traducido por José Luis Rodríguez. www.levantafuego.com: Levanta Fuego, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF, S.A., 2000.

—. *La gaya ciencia*. Buenos Aires: Grafico, 2007.

PAPA, Francisco. «[Mensaje del Santo Padre Francisco con motivo de la inauguración de la exposición \(Re\) Versus. Rescate y reutilización en el patrimonio de la Biblioteca Apostólica Vaticana y en el arte de Sidival Fila](#)». *Vatican.va*, s.f. (último acceso: 28 de junio de 2024).

PRECIADO, Paul B. *Dysphoria mundi*. Barcelona: Anagrama, 2022.

RIVAS MOLINA, Federico, y DÍAZ CAMPANELLA, Gabriel. «Entrevista a José Mujica». *El País*, 17 de noviembre de 2024.

ROYO, Simón. *El sujeto anárquico*. Rainer Shürmann y Michel Foucault. Madrid: Arena Libros, 2019.

SOBRINO, Jon. *Jesucristo Liberador*. Madrid: Trotta, 1991.

VALLS BOIX, Juan Evaristo. *Giorgio Agamben: Política sin obra*. Barcelona: Gedisa, 2020.

VAROUFAKIS, Yanis. *Tecnofeudalismo. El sigiloso sucesor del capitalismo*. Traducido por Marta Valdivieso. Barcelona: Deusto, 2024.

VILLACAÑAS, José Luis. *Giorgio Agamben. Justicia viva*. Madrid: Trotta, 2024.

ŽIŽEK, Slavoj. *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Traducido por Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) es un centro de estudios creado en Barcelona el año 1981. Agrupa un equipo de voluntariado intelectual que tiene por objetivo promover la reflexión social y teológica para contribuir a la transformación de las estructuras sociales y eclesiales. Forma parte de la red de centros Fe-Cultura-Justicia de España y de los Centros Sociales Europeos de la Compañía de Jesús.

Cuadernos CJ

Últimos títulos

- 237. *Contra la necronomía*. I. Zubero
- 238. *Del Sínodo al jubileo: construyendo comunidad en diálogo*. C. Inogés
- 239. *Dar razón de la esperanza en tiempos de incertidumbre*. F. J. Vitoria
- 240. *Hacia el poscapitalismo*. R. Díaz-Salazar
- 241. *Testimonios de un Dios que no extraña*. Cristianisme i Justícia
- 242. *El malestar bueno*. R. Zafra
- 243. *Fe y Justicia. Celebrando nuestras raíces*. P. Álvarez de los Mozos
- 244. *Desconectados. Por una vida improductiva*. J. Laguna

La Fundació Lluís Espinal envía gratuitamente los cuadernos CJ. Si desea recibirlos, pídalos a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona

93 317 23 38 • info@fespinal.com

www.cristianismeijusticia.net

También puede descargarlos en:

www.cristianismeijusticia.net/es/cuadernos

Colabora con nosotros:

www.cristianismeijusticia.net/es/donativos



CUADERNOS