

Aproximación a una teoría crítica del digitalismo*

Approach to a Critical Theory of Digitalism
Aproximaçãõ de uma teoria crítica do digitalismo

Antonio Fernández Vicente^a
Universidad de Castilla-La Mancha, España
antonio.fvicente@uclm.es
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5170-648X>

DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp41.atcd>

Almudena Manibardo Beltrán
Universidad de Castilla-La Mancha, España
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9796-8357>

Recibido: 05 mayo 2021
Aceptado: 19 octubre 2021
Publicado: 15 agosto 2022

Resumen:

El artículo intenta problematizar la tecnología digital a partir de la literatura crítica acerca de los efectos no deseados del digitalismo. Para ello, se ocupa en primer lugar, de enmarcar la crítica a las herramientas digitales en el campo más amplio de la reflexión sobre la técnica y la tecnología. A continuación, es nuestro propósito delinear algunos ejes de pensamiento que cuestionen las formas de innovación digital predominantes, tales como la aceleración social, la automatización, la hiperconexión y la hipermediación. Asimismo, como contrapunto a las derivas perniciosas del digitalismo, opondremos los conceptos normativos de reconocimiento y resonancia.

Palabras clave: teoría crítica, filosofía de la tecnología, cultura digital, aceleración, algoritmos.

Abstract:

The article attempts to problematize digital technology from the critical literature on the undesired effects of digitalism. To this end, it is concerned first of all with framing the critique of digital tools in the broader field of reflection on technique and technology. Then, it is our purpose to outline some axes of thought that question the predominant forms of digital innovation, such as social acceleration, automation, hyperconnection and hypermediation. Likewise, as a counterpoint to the pernicious drifts of digitalism, we will oppose the normative concepts of recognition and resonance.

Keywords: critical theory, philosophy of technology, digital culture, acceleration, algorithms.

Resumo:

O artigo visa problematizar a tecnologia digital a partir da literatura crítica acerca dos efeitos indesejados dos digitalismos. Para isso, ocupa-se em primeiro lugar, de enquadrar a crítica às ferramentas digitais no campo mais amplo da reflexão sobre a técnica e a tecnologia. Em seguida, é nosso propósito traçar alguns eixos de pensamento que questionem as formas de inovação digital predominantes, tais como aceleração social, automação, hiperconexão e hipermediação. Da mesma forma, como contraponto às derivas perniciosas do digitalismo, oporemos os conceitos normativos de reconhecimento e ressonância.

Palavras-chave: teoria crítica, filosofia da tecnologia, cultura digital, aceleração, algoritmos.

Introducción

En 1872, Samuel Butler describió en su utopía *Erewhon* una sociedad en la que las máquinas fueron prohibidas. En los capítulos 23 a 25, detallaba el manifiesto titulado “El libro de las máquinas”, donde se justificaba su supresión. A pesar de los beneficios de la creciente industrialización tecnológica, las máquinas acababan por ganar terreno al ser humano y, en consecuencia, lo que venía a mejorar la vida nos sometía a una servidumbre inadmisibile:

Notas de autor

* Artículo de revisión

Autor de correspondencia. Correo electrónico: antonio.fvicente@uclm.es

El alma misma del hombre se debe a las máquinas; está hecha a máquina. Piensa lo que piensa, siente lo que siente, merced a los cambios que las máquinas han operado en él, y la existencia de aquellas es una condición sine qua non de la suya, lo mismo que depende de su vida la de ellas. (Butler, 2003, p. 211)

Años antes, en 1854, Henry David Thoreau escribía en *Walden* que los seres humanos se habían convertido en “herramientas de sus herramientas”. Sobre los “adelantos modernos”, decía, “generan siempre una ilusión, pero no siempre una mejora positiva. [...] Nuestros inventos suelen ser bonitos juguetes que nos distraen de cosas más serias. No son sino medios mejores para llegar a un fin no mejorado” (2015, p. 56).

En 1921, Romain Rolland publicaba junto al ilustrador Frans Masereel *La rebelión de las máquinas*, una sátira en la que de modo visionario anticipaban los relatos distópicos acerca de la emancipación y dominio del “ejército de las máquinas”: “Ahí los monstruos obligan a los hombres a los que han cogido prisioneros a servirlos, limpiarlos, engrasarlos, bruñirlos, ajustarlos” (2020, p. 125).

En estas tres ilustraciones literarias, se trasluce el malestar ante el desarrollo tecnológico. Son textos que dan cuenta de la ambivalencia de la técnica, que no solamente nos ofrece soluciones a las carencias del ser humano, sino que del mismo modo es origen de padecimientos y efectos no deseados. Podríamos advertir, así, la paradoja que señala François Jarrige a propósito de un mundo donde la tecnología ha tomado un papel nuclear en distintos campos de actividad humana: “*Le fort consumérisme technologique et la fascination pour les derniers gadgets à la mode vont de pair avec une réflexivité accrue à l’égard de leurs effets et leurs risques*” [“El fuerte consumismo tecnológico y la fascinación por los últimos dispositivos de moda van de la mano con la reflexión creciente respecto a sus efectos y riesgos”] (2014, p. 9).

En nuestro texto, trataremos de articular una revisión teórica de la crítica a la tecnología que nos lleve a enmarcar las reflexiones actuales en el contexto contemporáneo del digitalismo. El objetivo se centra en elaborar una teoría crítica de la era digital en la que se propongan conceptos operativos de los problemas filosóficos que acompañan a las innovaciones digitales. El artículo, pues, se basará en una aproximación ensayística a la literatura revisada, sin la pretensión manifiesta de elaborar una teoría sistemática en tanto optamos por esa aproximación (Fernández Vicente, 2014). No extrañe al lector que, como en el inicio del texto, se ofrezcan digresiones literarias para ilustrar con mayor nitidez las argumentaciones teóricas sin menoscabo del exigido rigor científico. En consecuencia, dispondremos la estructura del artículo de la siguiente forma:

- a) En primer lugar, delinearemos las argumentaciones clásicas de la crítica a la técnica, en especial desde el punto de vista de Lewis Mumford, Jacques Ellul, Günther Anders y, en una época más actual, Andrew Feenberg, lo que servirá de armazón teórico para nuestra propuesta de aparato crítico.
- b) En segundo lugar, las críticas contemporáneas a la era digital servirán para fundamentar los dos ejes de la teoría crítica del digitalismo: el empobrecimiento cognitivo y la reificación.
- c) En última instancia, opondremos los contraconceptos que se hacen necesarios al elaborar cualquier propuesta de teoría crítica: el reconocimiento conforme a los postulados de Axel Honneth y la resonancia según Hartmut Rosa. En esta sección, aplicaremos al mundo digital las alternativas propuestas por ambos autores, de manera que las críticas al digitalismo se doten de un referente normativo.

Crítica de la tecnología

En 1934, Lewis Mumford publicó su monumental obra *Technics and Civilization*, en la que trataba de dar cuenta de la genealogía de una civilización transformada en sus aspectos prácticos por el desarrollo tecnológico. Pero para comprender tales transformaciones, es preciso atender al cambio de mentalidad, puesto que resulta insuficiente centrarse en la mención detallada de las herramientas tecnológicas. Lo que le parecía nuevo a Mumford no era el progresivo incremento de las innovaciones técnicas, sino ese giro cultural por el

que individuo y sociedad aceptan adaptar sus formas de vida a los ritmos y cadencias de la máquina. Sobre la mecanización y la regimentación que operan las máquinas, observaba: “Lo nuevo es el hecho de que estas funciones hayan sido proyectadas e incorporadas en formas organizadas que dominan cada aspecto de nuestra existencia” (Mumford, 2002, p. 22).

Así, más allá de un determinado dispositivo tecnológico u otro, la crítica de la tecnología ha de dirigirse a las disposiciones mentales que se encarnan en rutinas inadvertidas, donde la tecnología ejerce un poder condicionante. De ahí que Mumford señalase al reloj como el motor de la civilización tecnológica antes que la invención de la máquina de vapor de Watt, en tanto inscribe en el ser humano una regularidad temporal sin precedentes: “El reloj no es simplemente un medio para mantener la huella de las horas, sino también para la sincronización de las acciones de los hombres” (Mumford, 2002, pp. 30-31). No es de extrañar, pues, que Julio Cortázar escribiese en el “Preámbulo a las instrucciones para dar cuerda al reloj” (Cortázar, 2013) que, cuando te lo regalan,

Te regalan un nuevo pedazo frágil y precario de ti mismo, algo que es tuyo pero no es tu cuerpo, que hay que atar a tu cuerpo con su correa como un bracito desesperado colgándose de tu muñeca. Te regalan la necesidad de darle cuerda todos los días, la obligación de darle cuerda para que siga siendo un reloj; te regalan la obsesión de atender a la hora exacta en las vitrinas de las joyerías, en el anuncio por la radio, en el servicio telefónico. [...] No te regalan un reloj, tú eres el regalado, a ti te ofrecen para el cumpleaños del reloj. (p. 26)

En ese mismo año, Mumford dictó una serie de conferencias en el City College de Nueva York, recogidas y matizadas en el volumen *The Myth of Machine*. Aun reconociendo la ampliación de posibilidades de vida surgidas al abrigo del desarrollo tecnológico, la ambivalencia de la técnica daba lugar a consecuencias inesperadas en forma de reducción del ser humano a un papel meramente pasivo. La creciente centralidad de la tecnología en los distintos campos de actividad humana nos convierte en:

[...] una especie de animal condicionado por las máquinas, cuyas funciones específicas (tal como los técnicos interpretan ahora el papel del hombre) nutrirán dicha máquina o serán estrictamente limitadas y controladas en provecho de determinadas organizaciones colectivas y despersonalizadas (Mumford, 2010, p. 10).

Del mismo modo, en su obra *La obsolescencia del hombre*, publicada en 1956, Günther Anders concebía la inversión de términos en la relación ser humano-tecnología. A medida que se perfeccionan las herramientas tecnológicas, el ser humano aparece como un apéndice. De alguna manera, al no estar a la altura de la tecnología, puede llegar a sentir *vergüenza prometeica*. Pagamos el tributo de una presión sociotécnica que conmina a adaptarse a un acelerado progreso tecnológico, que instituye una serie de *must* conforme a los cuales los seres humanos han de sincronizarse (Anders, 2002, pp. 30-31). De no existir tal apremiante sincronización, surge la vergüenza que se apodera del ser humano ante la “humillante calidad de las cosas que él mismo ha fabricado” (p. 37).

En una línea crítica similar, Jacques Ellul publicaba el primer volumen de su trilogía sobre la técnica, aparecido en 1954. La técnica aparecía aquí desligada de su vínculo de dependencia respecto al ser humano, en cierto modo autonomizada. La máquina no sería más que la encarnación material de una mentalidad técnica, que toma el control del ser humano de acuerdo con los principios de eficacia y productividad (Ellul, 2008). La técnica entra en todos los campos de actividad humana y deja de ser un apéndice de la vida para convertirse en su pura sustancia. Si Ortega y Gasset definía la técnica como “el esfuerzo por ahorrar esfuerzo” (35), esa máxima se convierte en el valor fundamental de un ser humano regido por la mecanización. La técnica se presenta necesariamente como simplificadora, operacional e instrumental, al tiempo que reduce cualquier cosa a su función manipulable, de modo que todo cuanto no puede ser utilizado deja de tener valor. Es en este sentido en el que la técnica como mentalidad adquiere una dimensión práctica y ser humano es tratado como objeto (Ellul, 2004, p. 23).

No resulta extraño en este clima de crítica a la mecanización, que un matemático y literato como Ernesto Sábato escribiese el ensayo *Hombres y engranajes* (1951). La cuantificación y el reino de lo abstracto, que es

la base de la ciencia, así como su aplicación práctica en forma de tecnología, acaban por relegar a los seres humanos a un mero papel pasivo, engranajes de una gran máquina eficiente. Todo cuanto no sea pensamiento racional, los sentimientos y las pasiones, quedan desvalorizados en esa mentalidad tecnicista. Los medios se convierten en fines, y lo que había surgido para ayudar al ser humano se transforma en un instrumento de coerción.

En el último volumen de su trilogía crítica sobre la tecnología, Jacques Ellul aludía al *bluff technologique* en plena efervescencia de las tecnologías informáticas. Se refería a la suspensión de cualquier tipo de juicio moral sobre los derroteros del cambio de paradigma tecnológico. En efecto, el discurso seductor de la técnica acaba por neutralizar toda alternativa a las corrientes dominantes para no dejar más libertad que la de adaptarse a los patrones tecnológicos. En este sentido, es una alienación de raigambre religiosa, en tanto cada uno de los dispositivos tecnológicos otorga una sensación de poder, ubicuidad y dominación, de trascendencia que se une al secreto que contiene (Ellul, 1988, p. 237).

Para Lucien Sfez, la cuestión de la tecnología ha de replantearse como una parte indisoluble de la política, pues condiciona de una manera central toda nuestra vida. Por lo general, existe una antagónica dicotomía que divide a tecnófilos y tecnófobos. Bajo la presión de las ficciones que hacen de cualquier dispositivo tecnológico un objeto de fascinación, se declarará a los autores críticos como reaccionarios y retrógrados (Sfez, 2002, p. 19), así como a los autores que defienden la cultura técnica como ingenuos. En ambos casos, se elimina cualquier reflexión acerca de la tecnología bajo la premisa simplificadora de estar a favor o en contra.

La teoría crítica viene a reformular la tecnología desde el punto de vista de su ambivalencia, en tanto pone en cuestión la pretendida neutralidad. Cada innovación tecnológica puede llegar a ampliar tanto como restringir un campo circunstancial del ser humano. Cabe preguntarse, con Andrew Feenberg, por qué una determinada innovación acaba por implantarse en la sociedad y otras no. El entorno tecnológico es la encarnación de unos valores ya presentes en la sociedad que lo hace emerger. Se hace necesario repensar la tecnología situada en su contexto como una de las posibles entre otras, más allá de teorías apocalípticas y fatalistas. No en vano, habría que tomar en consideración que las herramientas tecnológicas modelan al ser humano, no en menor medida que los movimientos políticos. Por ello, el diseño de la tecnología supone una decisión ontológica que acarrea consecuencias políticas (Feenberg, 2002, p. 3). En este sentido, la reflexión crítica sobre la tecnología se encamina a la reapropiación de uno de los factores clave en la configuración de sociedades más democráticas e individuos más libres:

Democratic control of technically mediated institutions is a condition for generating an interest in a new direction of technological progress. In other words, democracy itself is a “productive force” of a new type, shaping innovation in a future socialist society. (p. 150)

La “violencia normativa sorda” de la hiperconexión acelerada

No cabe duda de que la centralidad de la tecnología no responde a una época reciente, dominada por la emergencia del digitalismo. Los textos mencionados dan cuenta de las preocupaciones que acompañaban a la creciente tecnologización de la sociedad. No solamente debido a la proliferación de dispositivos mecánicos, sino en especial a la mentalidad que se inscribe como una de las épocas de la historia cultural. Así es como Milad Doueihi comprendió que el digitalismo cobra tintes religiosos como una nueva conversión a un modelo civilizatorio (2008, p. 23).

El digitalismo se fundamenta en la naturaleza intelectual de la tecnología digital. Son herramientas no solo para comunicar, sino para realizar operaciones cognitivas en los más diversos campos de actividad humana. Son las mediaciones cuyo antecedente, los medios masivos (McQuail, 2000, pp. 27-60), ya se presentaban como una esfera de poder sobre los individuos. Lo que se añade es un grado más de interactividad, por el que los contenidos de esas mediaciones tecnológicas son proporcionados por los ciudadanos interconectados (De

Kerckhove, 1999) en lo que viene a llamarse *consumer generated media*. No se puede ya considerar que haya un mundo virtual paralelo al “real”, porque en la base de nuestro mundo se halla de forma inexorable el *Digital Ground* (McCullough, 2004).

En consonancia con el determinismo McLuhaniano expresado en la máxima “el medio es el mensaje”, es preciso preguntar qué clase de transformaciones profundas traen consigo las herramientas digitales. Se trata de una “segunda piel” (De Kerckhove, 1999), tanto más por cuanto los patrones culturales inscritos en los dispositivos tecnológicos intervienen en la conformación de las individualidades y del sentido comunitario del nosotros. Se trata de hipermediaciones en forma de prótesis tecnológicas que condicionan por completo la vida cotidiana (Stiegler, 2002, p. 140).

En efecto, dispositivos digitales tales como el *smartphone* constituyen prótesis ubicuas que intermedian la experiencia cotidiana y nos sitúan en ese espacio *in-between* entre lo próximo y lo distante encarnado en pantallas. Lo que percibimos, como hace notar Stiegler siguiendo la fenomenología de Husserl, ha de pasar por el cedazo de las mediaciones digitales, de modo que los valores inscritos en las herramientas cognitivas y relacionales vendrán a filtrar nuestra realidad.

Con independencia de los contenidos que se vehiculen, es relevante aquí dirigir la mirada hacia las formas cognitivas que se generalizan, a modo de nuevo *sensorium*, en el sentido que le daba Walter Benjamin. Esta forma de sentir intensifica las tendencias a la fragmentación y la aceleración propias de la conciencia moderna.

Paul Virilio hablaba de la sincronización de las conciencias que supone una amenaza para las libertades públicas. De las comunidades de interés pasamos a “*une communauté d’émotion, anarchique mais téléguidée, favorisée non plus, comme précédemment, par la standardisation de l’opinion publique, mais bien par la synchronisation des émotions privées*” [“una comunidad emocional, anárquica pero teleguiada, favorecida no ya, como antaño, por la estandarización de la opinión pública, sino por la sincronización de las emociones privadas”] (Virilio, 2007, p. 112). Una vez focalizados en el vehículo dinámico que es la pantalla, la perspectiva acelerada del tiempo real condiciona la percepción a lo que el usuario hace pasar por ella. No es el ser humano el que viaja por el espacio, sino el espacio el que se mueve. O, mejor dicho, al que movemos en nuestras pantallas. Pero la pérdida, como señala Virilio, es la de hallar lo fortuito e inesperado porque perdemos el campo de percepción lateral (2009, p. 78).

La privación sensorial, una vez que la vida en las pantallas viene a intermediar cada vez más parcelas de la experiencia, radicaliza así las constataciones de Guy Debord a propósito de *La société du spectacle*. En efecto, la intermediación de las imágenes se torna aún más omnipresente a medida que los dispositivos móviles se han convertido en una prótesis del ser humano. En este contexto:

[...] la experiencia de la soledad se ha vuelto rara, al igual que la del silencio, de la lentitud, de la profundidad, quizás porque, habiéndolo vertido todo online, quedarnos solos significaría enfrentarse a un vacío interior insoportable, además de con un cuerpo amputado de sus herramientas de conexión. (Ippolita, 2012, p. 73)

Sherry ha observado cómo una práctica social, fundamental para forjar relaciones de afecto y conocimiento, y la “educación sentimental” como la conversación, está siendo erosionada por el efecto disruptor de las tecnologías digitales. La hipersincronización con nuestros pares en el mundo digital es contraria, tanto a las necesidades de aislamiento y soledad, como al ritmo pausado que atiende con respeto a las personas que se dirigen a nosotros. La conversación exige concentración y supone un aprendizaje para la escucha. Sin embargo, “al aumentar el volumen y la velocidad de nuestras conexiones digitales, exigimos respuestas inmediatas; reducimos la profundidad de nuestras comunicaciones, las simplificamos, incluso cuando tratamos los temas más importantes” (Turkle, 2019, p. 56).

Así, en lugar de crear relaciones y comunidad, los dispositivos digitales privilegian la conexión y el ruido permanente que obstaculizan la escucha. Lo explica Byung-Chul Han a propósito de *La desaparición de los rituales*:

La comunicación digital es horizontal. En ella no sobresale nada. Nada se ahonda. No es intensiva, sino extensiva, lo que hace que aumente el ruido de la comunicación. Como no podemos guardar silencio, tenemos que comunicarnos. O no podemos guardar silencio porque estamos sometidos a la presión para comunicar, a la presión para producir. (Han, 2020, p. 55)

La primera de las consecuencias de la hipermediación se traduce no solo en forma de intensificación de los ritmos acelerados, sino de un empobrecimiento cognitivo. Tal y como advierte Judy Wajcman, es preciso no caer en la simplificación de explicar el fenómeno de la aceleración debido a una *monocausa* tecnológica: “*Temporal demands are not inherent to technology. They are built into our devices by all-too-human schemes and desires*” (Wajcman, 2015, p. 3). Wajcman observa cómo la ambivalencia de la tecnología, por ejemplo, en la ubicuidad del *smartphone* como dispositivo protético que encarna la hiperconectividad del digitalismo bajo la divisa del “contacto perpetuo”, cumple una doble función de ahorro y gasto de tiempo (p. 169). Resulta este contacto perpetuo el que da carta de identidad en la era del digitalismo, tanto más por cuanto el *smartphone* porta con nosotros el perfil ubicuo:

Nuestra existencia telefónica es una vida por interpósita persona, construida sobre el miedo a desaparecer sin la mirada y la aprobación electrónica de los demás, aunque los demás sean solo perfiles con los que nos cruzamos casualmente a lo largo de nuestras peregrinaciones electrónicas. (Patino, 2020, p. 28)

Si se ha generalizado su uso de una forma tan rápida, se debe a que se inscribe en los valores de control y dominio del tiempo de una cultura que prioriza los tiempos fragmentados y la duración corta. Es la historia de la modernidad la que se puede concebir desde el punto de vista del culto a la velocidad, en lo que Virilio ha llamado *dromocracia*.

Resulta una de las causas principales del malestar en la modernidad, como ha observado Hartmut Rosa, hasta considerar que los imperativos de sincronización temporal dan lugar a una “violencia normativa sorda”, a una especie de patologías de la aceleración, generadas por la impresión de libertad individual ilimitada y un imperativo de coordinarse con los demás a través de las redes (2010, p. 366).

La aceleración se puede definir como el aumento del número de episodios de acción o experiencia por unidad de tiempo (Rosa, 2012, p. 25). Existe la impresión de padecer una suerte de “hambruna temporal”, bajo lo que se denomina “síndrome de la falta de tiempo”. Es lo que sucede toda vez que la compresión temporal de la modernidad tardía condiciona los ritmos de vida, tanto personales como sociales. La sincronización temporal con los demás en una suerte de presente continuo obliga a estar al tanto de las notificaciones continuas bajo el mandato interiorizado de “comunicar o perecer”.

La obligación de hacerse visible, de contar la propia historia en las redes, aunque sea una historia anecdótica: “*La vie privée devient publique, l'intime un sujet d'infinie curiosité, l'anecdote confine à la légende*” [“La vida privada deviene pública, lo íntimo un objeto de infinita curiosidad, la anécdota margina a la leyenda”] (Salmon, 2007, p. 31). Huelga decir que esta cesión tácita de la vida privada a los espacios digitales es el germen de una nueva sociedad de control y un capitalismo de la vigilancia (Zuboff, 2020), donde son los propios vigilados quienes de modo voluntario suministran los detalles de sus vidas para generar perfiles de usuario: “*En schématisant, alors que dans la discipline l'individu participe à sa propre normalisation par l'autocontrainte et la maîtrise de soi, il est maintenant déchargé de ce travail grâce aux informations que l'on a prélevées sur lui, à son insu*” [“Por resumir, cuando el individuo disciplinado participa en su propia normalización por la autoconstricción y el dominio de sí mismo, ahora se le descarga de este trabajo gracias a las informaciones que él mismo ha proporcionado”] (Mattelart y Vitalis, 2014, p. 190).

Se diría que la invisibilidad es una de las prohibiciones tácitas de nuestra sociedad digitalizada, cuya lógica reticular es tanto incluyente como excluyente: todo lo que sea invisible se considera inútil e insignificante y, por tanto, inexistente, mientras lo visible sería legítimo (Haroche, 2013, p. 59).

Por una parte, la competición como motor social nos conmina a sumarnos a la corriente de actualización constante para no quedar atrás en la carrera social, tanto en los ámbitos profesionales como en los personales (Rosa, 2012, pp. 34-36). Por otra parte, Rosa indica que una suerte de “promesa de eternidad” encarna un

motor cultural de la aceleración. Se trata del imperativo de saborear con intensidad tantas opciones de vida como sea posible, de forma que la acumulación de experiencias haga de nuestra vida un éxito vehiculado por medios digitales y exhibido en el escaparate digital (p. 38-42).

Podríamos intuir que hay un inquietante exceso de libertad y multiplicación hiperbólica de posibilidades de circulación y movimiento en el espacio digital. La extensión de todos los posibles deviene insoportable (Baudrillard, 2004), hasta el punto de que la liberación tecnológica respecto a las coerciones del espacio y el tiempo se vuelve paradójica y autodestructiva: “*L’immersion dans les écrans, les réseaux et les techniques du Virtuel, avec ses immenses possibilités, a fait franchir un grand pas à la libération, et mis fin du même coup à la question de la liberté*” [“La inmersión en las pantallas, las redes y las técnicas virtuales, con sus inmensas posibilidades, ha supuesto un gran paso para la liberación y puesto fin del mismo modo a la pregunta sobre la libertad”] (p. 46).

La tiranía de la visibilidad resulta ser otra de las implicaciones de esta corriente cultural. La obligación de exponer la propia vida cotidiana y ser legible en todo instante, estar presente dondequiera, bajo la coacción internalizada del miedo a perderse algo (*fear of missing out* [FOMO]), en lo que supone una transparencia sin secreto alguno (p. 79). Se tiende a concebir la vida como la vivencia de una multiplicidad de opciones, que suponen lo que Bauman (2010) llamaba una sucesión ininterrumpida de nuevos comienzos. No es de extrañar cuando ese tiempo instantáneo, fluido y líquido, por retomar la afortunada metáfora de Bauman, constituye una fuente de poder: “La velocidad de movimiento y el acceso a medios de movilidad más rápidos ascendieron hasta llegar a ser el principal instrumento de poder y dominación” (2002, p. 15).

Debido a la aceleración de los ritmos cognitivos, se transforman los modos de conocer al tiempo que el *sensorium*. Después de haber publicado el artículo *Is Google making us stupid?*, Nicholas Carr (2011) escribió *Superficiales*, reconociendo que tuvo que aplicarse a sí mismo una desconexión temporal para atenuar los efectos disruptores de la tecnología digital. No se trata de usos perniciosos frente a usos benignos de los dispositivos digitales, como si, en cierto modo, fueran agentes neutros.

Carr observa cómo desde un punto de vista neurológico la tecnología digital, en tanto herramienta intelectual, moldea el modo de conocer y pensar. Al igual que la cultura alfabética privilegiaba, el pensamiento abstracto y la capacidad analítica frente a las culturas llamadas orales, fundamentadas en lo concreto, el digitalismo hace emerger modos epistemológicos donde la eficiencia y la productividad, enraizadas en la aceleración, privilegian una aproximación superficial a los objetos de estudio y de conocimiento. Es lo que Virilio llamaba “accidente del conocimiento”. Así como la velocidad del vehículo a motor inventa el accidente de tránsito, la velocidad de las comunicaciones digitales crea otro nuevo accidente, en esta ocasión, del conocimiento y de la estabilidad y persistencia de los lugares (Virilio, 2005, p. 138).

Miseria simbólica de la automatización y el cálculo

Bernard Stiegler advertía sobre los riesgos de que una industria tecnológica, sujeta a los dictados de la lógica corporativa del afán de lucro, condujese a lo que llamaba “miseria simbólica”. La convergencia de tecnologías culturales y cognitivas, así como la generalización del cálculo conllevarían una pérdida de participación en la construcción colectiva del “nosotros” (Stiegler, 2005, p. 88).

Tras el tecnoliberalismo que sitúa el énfasis de las innovaciones en sus efectos emancipadores, se escondería la propensión a descalificar la acción humana para hacerla dependiente de los automatismos digitales. La premisa de una vida más fácil, o por utilizar los términos caros a la industria digital, *user friendly*, viene aparejada con la tendencia a la automatización de las elecciones. La lógica de los algoritmos, como recetas o fórmulas que deciden por nosotros, supone un gobierno invisible de las *praxis* (Fernández Vicente, 2020). La hipermediación se ofrece así no solo como un suministrador de estímulos continuos y una sensación de ubicuidad e interconexión constante, sino como la instancia que ahorra el esfuerzo de tener que elegir.

Y, de ese modo, la hipermediación filtra el mundo según los algoritmos de personalización para encerrar a los usuarios en burbujas herméticas (Pariser, 2011) que polarizan y radicalizan las cosmovisiones. El valor homofílico prevalece por encima del encuentro con lo diferente, de forma que las hipermediaciones, para lograr captar el máximo de atención, suelen mostrar lo que será del agrado de los usuarios.

Es lo que ocurre con los sistemas de recomendación de Facebook o Amazon, o con los resultados de búsqueda del algoritmo *Page Rank* de Google. La polarización propiciada por los dispositivos digitales conlleva el peligro de la radicalización y la consolidación de las creencias previas: “Cuando un grupo de personas con ideas afines reflexionan, normalmente acaban adoptando una posición más extrema en la línea de lo que pensaban antes del debate” (Sunstein, 2010, p. 59). El resultado es una especie de cámara de reverberación (Bail, 2021; Settle, 2018) donde lo igual busca a lo igual y se “purifica” en cierto modo de cualquier pensamiento divergente, de acuerdo con tendencias de polarización afectiva vehiculadas por los *social media*. Se diría que los *social media* son en efecto una amplificación de la polarización que ya estaba presente en los llamados *legacy media*, con su poder de determinación de las agendas públicas y la consecuente fragmentación de los discursos sociales.

Se trata de efectos perniciosos que auspician los mecanismos digitales, que hallan su modelo de negocio en la sincronización de las conciencias homofílicas. Eric Sadin ha observado cómo la tecnopolítica computacional, considerada superior (Sadin, 2018, p. 126), ha venido a colonizar el tiempo de vida monetizable.

La economía del dato aspira a hacer de todo gesto, hábito o relación una ocasión de beneficio, pretendiendo de este modo no conceder ningún espacio vacante, intentando adosarse a cada instante de la vida y confundirse con la vida entera. La economía del dato es la economía integral de la vida integral. (p. 28)

En efecto, se podría considerar que la automatización presenta los rasgos de una taylorización creciente de cualquier ámbito de actividad humana. Deja así en segundo plano tanto el aprendizaje a través del error y la dificultad, la oportunidad de errar (Morozov, 2016, p. 16), que es consustancial a la naturaleza de los modos artesanales: “Lo difícil y lo incompleto deberían ser acontecimientos positivos en nuestra comprensión; deberían estimularnos como no pueden hacerlo la simulación ni la fácil manipulación de objetos completos” (Sennett, 2009, p. 61).

La automatización ahorra esfuerzo, pero tendemos a sobreestimar los beneficios de la tecnología: “Somos más felices cuando estamos absorbidos por una tarea difícil, una tarea que tiene metas claras y que nos obliga no solo a ejercitar nuestro talento, sino a estirarlo” (Carr, 2014, p. 29). El “efecto degenerativo” que inscribe la automatización, se traduce en la pérdida de la habilidad y el acceso al conocimiento profundo. La automaticidad, es decir, el hecho de que numerosas operaciones mentales y prácticas se realicen de modo repetitivo y mecánico implica que el ser humano ha internalizado esos esquemas mentales y prácticos: los ha hecho suyos e incorporado a su repertorio cognitivo y conductual. Sin embargo, al delegar este proceso de aprendizaje e incorporación en el dispositivo digital, ya no es posible aprender de los errores: “Cuando la automatización nos distancia de nuestro trabajo, cuando se interpone entre nosotros y el mundo, borra el arte de nuestras vidas” (p. 105).

En lugar del libre encuentro, la automatización de los algoritmos da lugar a discriminaciones y propagandas invisibles que se justifican por una pretendida objetividad y neutralidad del dispositivo tecnológico (O’neil, 2018). Es el racionalismo matemático encarnado en los algoritmos lo que vendría a usurpar la libertad de decisión de los seres humanos, ensombrecida por la *hidden computation* en lo que el matemático Paolo Zellini denomina *Dictadura del cálculo*:

Ed è allora la condivisione di un pensiero aritmetico, connaturato al calcolatore come all’essere umano, che ci spinge a delegare alla macchina non solo i nostri calcoli, ma anche le ragioni più riposte per le quali questi sono stati ideati. (Zellini, 2018, p. 89)

La lucha por la atención

El afán de lucro se cimenta en el universo digital en la premisa de la obtención de los datos, que se rentabilizan como la nueva materia prima. Para ello, es preciso captar la atención de los usuarios el mayor tiempo posible, porque ese tiempo de conciencia es lo que se venderá a los anunciantes. El modelo de negocio de corporaciones como Google o Facebook, que representan el paradigma dominante, se fundamenta en gran medida en la venta de tiempo disponible con fines publicitarios. Al igual que ocurrió con en el negocio de la prensa y la televisión, donde o bien se ofrecían contenidos de forma gratuita o rebajando al máximo el precio de los periódicos con el fin de expandir todo lo posible la comunidad de lectores, la gratuidad de los servicios de las corporaciones conlleva un coste asumido tácitamente.

Tim Wu lo ha puesto de relieve en una monografía que explora la genealogía de la captación de las atenciones. Se trata del escalonado proceso de industrialización por el que las primigenias estrategias, como las estrambóticas campañas publicitarias de promoción de “elixires mágicos”, han ido dando paso a elaboraciones basadas en estudios científicos sobre el comportamiento humano. Era la línea de investigación social que los teóricos de Frankfurt denominarían “sociología administrativa”, encarnada por el sobrino de Sigmund Freud, Edward Bernays, en su obra de 1928 *Propaganda*. El propósito fundamental consistía en “organizar el caos”, de manera que las elecciones de los ciudadanos no respondiesen más que a los condicionamientos de los publicistas y propagandistas.

Las investigaciones sobre la manipulación del comportamiento se orientaron hacia el conductismo. Se trataba de conocer los mecanismos psicológicos de sanción y recompensa que obran en el comportamiento humano:

Los avances tecnológicos diseñados para aumentar nuestra capacidad de control sobre nuestra propia atención surten a veces el efecto contrario. Nos dejan vulnerables a un flujo de selecciones instintivas y pequeñas recompensas, cuya suma puede que no sea una recompensa en absoluto. (Wu, 2020, p. 268)

Jacques Ellul observó con perspicacia que la propaganda moderna no se dirigía tanto al moldeamiento de las mentes como a la configuración de prácticas comportamentales. No se encaminan a cambiar el modo de pensar, sino lo que hacemos en virtud de una disposición puramente pragmática. Y es tanto más efectiva por cuanto se dirija de modo personal a los “propagandados”: “*Pour être efficace, elle doit donner l'impression d'être personnalisée. [...] L'homme de la masse est bien un sous-homme mais prétend être un sur-homme. Il est plus suggestible mais s'affirme plus puissant, il est plus labile mais se veut plus convaincu*” [“Para ser eficaz, debe dar la impresión de ser personalizada. [...] El hombre masivo es un subhombre pero pretende ser un superhombre. Es más dócil pero se cree más poderoso, es más crédulo pero no se cree persuadido”] (Ellul, 1990, p. 19).

Podría decirse, pues, que el entramado digital implica una poderosa industria que influye en nuestra conciencia para ocupar la mayor cantidad de tiempo posible. Sería una fuente constante de distracciones, de entretenimiento, tal y como se utilizan las redes y el *smartphone* como herramientas de *time killing* para lo que podríamos denominar *Homo distractus*. William James cifraba la identidad y experiencia del ser humano en aquello que ha sido objeto de nuestra atención. No somos más que el conjunto de atenciones que han concitado nuestros sentidos. En la era del digitalismo, se multiplica e intensifica el asedio a una conciencia ya antes embotada por los incesantes *stimuli*, como advierte Tim Wu (2020, p. 497).

Contraconceptos: reconocimiento y resonancia

La teoría crítica del digitalismo muestra los riesgos de la tecnología en torno a conceptos clásicos como la alienación o reificación. Necesariamente, para abordar tales conceptualizaciones es necesaria una perspectiva normativa que se ofrece a continuación. Forma parte sin duda del impulso utópico, el oponer idealizaciones

que sirven de contrapunto a las miserias del orden actual del mundo, en la línea de Ernst Bloch en *Das Prinzip Hoffnung* y sus “pequeños sueños diurnos”.

La vida de todos los hombres se halla cruzada por sueños soñados despierto; una parte de dichos sueños es simplemente una fuga banal, también enervante, también presa para impostores; pero otra parte incita, no permite conformarse con lo malo existente, es decir, no permite la renuncia. (Bloch, 2004, p. 26)

En este sentido, consideramos dos contraconceptos que se yerguen como ideales normativos para paliar el malestar en un mundo digitalizado: el reconocimiento y la resonancia.

Lukács definía la reificación como el “olvido del reconocimiento”, en tanto la etimología de *res* se refiere a la pérdida de subjetividad, a la conversión en cosa. Ha sido el núcleo vertebrador de la teoría del reconocimiento, como antagonista de la “aprehensión neutral de otras personas” (Honneth, 2007, p. 83). La reificación se refiere al hecho de que el ser humano se vea reducido a la condición de observador puramente pasivo del entorno social y físico, así como de sí mismo. Es una especie de unilateralización, donde predomina el prejuicio y el estereotipo en la relación del sujeto con el mundo.

En contraste, el reconocimiento expande los horizontes de relación hacia la comprensión de la multiplicidad de significaciones: se abre a las complejidades del mundo, de los otros y de sí mismo, más allá de la caracterización estereotípica o de la función que el mundo cumpla. En consecuencia, el reconocimiento implica que superamos la mera instrumentalización que hace que mundo y seres humanos hayan sido reducidos a útiles de que nos servimos. Como observaban Horkheimer y Adorno a propósito de la industria cultural:

Todo es percibido solo bajo el aspecto en que puede servir para alguna otra cosa, por vaga que sea la idea de esta. Todo tiene valor solo en la medida en que se puede intercambiar, no por el hecho de ser algo en sí mismo. (2004, p. 203)

Resulta así algo superfluo todo aquello que no entre a formar parte de la circulación de valor, los actos gratuitos tan caros a Julio Cortázar: “En este país donde las cosas se hacen por obligación o fanfarronería, nos gustan las ocupaciones libres, las tareas porque sí, los simulacros que no sirven para nada” (2013, p. 31).

Es, pues, un proceso de abstracción pragmatista de la realidad. Y abstraer significa olvidar lo que no sirva a nuestros propósitos prácticos, es decir, esconder la riqueza semántica del mundo para beneficio de su utilidad. El reconocimiento entiende el mundo no solo como un recurso para ser explotado, un medio para otros fines, sino como un fin en sí mismo que, por tanto, se contrapone a la razón instrumental explicada por Max Horkheimer:

Desde la perspectiva de la razón formalizada una actividad solo es racional cuando sirve a otro objetivo, por ejemplo, a la salud o al esparcimiento destinado a revitalizar la fuerza de trabajo. La actividad no es, dicho de otro modo, sino un mero instrumento, toda vez que solo cobra sentido en razón de su vinculación con otros objetivos. (Horkheimer, 2002, p. 71)

Frente a tal reificación, el concepto de resonancia pone en cuestión la calidad de integración y vinculación con el mundo. Se trata del “hilo vibrante entre el mundo y nosotros” (Rosa, 2020, p. 23). No el mundo como recurso, como dominio, como posesión, sino como receptividad creativa en la que se suprime de raíz la oposición antagonista entre sujeto y objeto. A este respecto, Rosa nos habla de la búsqueda de “oasis de resonancia”, que en el contexto de la *pervasive computing* como fuente de distracción permanente podría traducirse en “oasis de desconexión voluntaria” (Patino, 2020, p. 158).

La resonancia implica una necesaria concentración y atención, opuesta en su rutina a la estabilización dinámica propia de las prácticas de aceleración social. Para la consecución de relaciones logradas, es preciso que coexistan reciprocidades de reverberación, respuestas afectivas bidireccionales que aseguren el ajuste mutuo. La resonancia consiste en un modo de relación constituido por el “interés intrínseco y expectativa de autoeficacia, en la cual el sujeto y el mundo se conmueven y a la vez se transforman mutuamente” (Rosa, 2020, p. 227).

Pero, no es una mera relación de eco, puesto que presupone que

ambos lados hablen *con voz propia*, y esto solo es posible cuando entran en juego valoraciones fuertes. La resonancia implica un momento de indisponibilidad constitutiva. Las relaciones de resonancia presuponen que el sujeto y el mundo sean lo suficientemente ‘cerrados’ y consistentes como para poder hablar con voz propia y lo suficientemente abiertos como para dejarse afectar o alcanzar. (p. 227)

Por lo tanto, las relaciones de resonancia precisan estabilidad y “un consumo intensivo del tiempo” (Rosa, 2019, p. 36), no ya extensivo y acumulativo. Es contraria a la indiferencia, la alienación, la extranjerización de las personas y las cosas.

Conclusiones

Con este texto, hemos intentado señalar algunos puntos clave que sirvan para cuestionar el papel de la tecnología digital en nuestra época. A medida que los dispositivos digitales se convierten en hipermediaciones constantes, urge contextualizar las tendencias prácticas en un aparato crítico que proporcione un horizonte teórico a la crítica.

Desde puntos de vista, digamos, divulgativos, algunas voces divergentes se han hecho eco del malestar en el digitalismo. Son ejemplos Jaron Lanier (2018), el gurú de la realidad virtual que tituló una monografía bajo la divisa *Diez razones para borrar tus redes sociales de inmediato*, o el periodista Andrew Keen (2016) con *Internet no es la respuesta*. En tales discursos refractarios a las derivas digitales se trasluce el eco de las críticas clásicas a la tecnología así como a la mitología del progreso, tal como ha descrito Christopher Ryan (2020) en *Civilizados hasta la muerte*.

Es preciso, pues, observar desde la distancia el entramado digital como una suerte de industria cultural, entendiendo cultura en el sentido amplio de los modos de ser en el mundo. Cumple, como ya atisbaron Horkheimer y Adorno a propósito de las industrias culturales en los inicios de los *mass media*, una función civilizadora:

A través de la mediación de la sociedad total, que invade todas las relaciones y todos los impulsos, los hombres son reducidos de nuevo a aquello contra lo cual se había vuelto la ley de desarrollo de la sociedad, el principio del sí mismo: a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida. (Horkheimer y Adorno, 2004, p. 89)

Como parte fundamental de la modelización de los modos de ser inscritos en patrones civilizadores, la tecnología habría de ser objeto de una crítica, más aún en nuestra época, definida por una especie de religiosidad *tech*. Las cuestiones sobre la emancipación de los individuos, las presiones y coerciones que emergen al calor de los dispositivos digitales, nos remiten a un control interiorizado en la línea de las auto-coacciones descritas magistralmente por Norbert Elias en *El proceso de la civilización* como “regulación estricta del comportamiento” (2010, p. 613).

La tecnología no es neutra. Puede convertirse, como ya observase Herbert Marcuse, en el gran vehículo para la *reificación* (1993, p. 196). Y, del mismo modo, en un vector esencial de alienación y manipulación de conciencias. A la vista de las contradicciones planteadas en este texto, tales como la intensificación de la aceleración, así como la colonización de los tiempos de vida a cargo de las industrias digitales de la atención y la tendencia a la automatización, urge recuperar la crítica clásica a la tecnología. La reflexión al digitalismo podría servir de basamento para comprender la pluralidad de organizaciones sociales posibles a partir de la hipermediación digital.

Se trataría, en definitiva, de dejar atrás las concepciones fatalistas y unidimensionales de las derivas digitales, con el fin de reorientar la innovación tecnológica hacia el bienestar social e individual. De esta manera, podremos construir un verdadero proyecto tecnológico en el que se minimicen los efectos no deseados:

La tecnología como tal no puede ser separada del empleo que se hace de ella; la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y la construcción de técnicas. La manera en que una sociedad organiza la vida de sus miembros implica una elección inicial entre las alternativas históricas que están determinadas por el nivel heredado de la

cultura material e intelectual. La elección es el resultado del juego de los intereses dominantes. Anticipa modos específicos de transformar y utilizar al hombre y a la naturaleza y rechaza otras formas. Es un «proyecto» de realización entre otros. (p. 26)

Referencias

- Anders, G. (2002). *L'obsolescence de l'homme*. Ivrea. [Traducción en español: (2011). *La obsolescencia del hombre*, Pre-Textos].
- Bail, C. (2021). *Breaking the social media prism*. Princeton University Press.
- Baudrillard, J. (2004). *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du mal*. Galilée. [Traducción en español: (2008). *El pacto de lucidez o la inteligencia del mal*. Amorrortu].
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2010). *Vida líquida*. Paidós.
- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza 1*. Trotta.
- Butler, S. (2003). *Erewhon*. Minotauro.
- Carr, N. (2011). *Superficiales*. Taurus.
- Carr, N. (2014). *Atrapados. Cómo las máquinas se apoderan de nuestras vidas*. Taurus.
- Cortázar, J. (2013). *Historias de cronopios y de famas* (2.ª ed.). Santillana.
- De Kerckhove, D. (1999). *Inteligencias en conexión*. Gedisa.
- Doueïhi, M. (2008). *La grande conversion numérique*. Éditions du Séuil. [Traducción en español: (2010). *La gran conversión digital*. FCE].
- Elias, N. (2010). *El proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica de España.
- Ellul, J. (1988). *Le bluff technologique*. Hachette.
- Ellul, J. (1990). *Propagandes*. Economica.
- Ellul, J. (2004). *Le système technicien*. Le Cherche Midi.
- Ellul, J. (2008). *La technique ou l'enjeu du siècle*. Economica.
- Feenberg, A. (2002). *Transforming technology*. Oxford University Press.
- Fernández Vicente, A. (2014). Por un saber ensayístico o contra el rígido academicismo. *Redes.com. Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación*, 10, 237-252. <https://doi.org/10.15213/redes.n10.p237>
- Fernández Vicente, A. (2020). Hacia una teoría crítica de la razón algorítmica. *Palabra Clave*, 23(2), e2322. <https://doi.org/10.5294/pacla.2020.23.2.2>
- Han, B. (2020). *La desaparición de los rituales*. Herder.
- Haroche, C. (2013). L'invisibilità proibita. En N. Aubert y C. Haroche (Eds.), *Farsi vedere. La tirannia della visibilità nella società di oggi* (pp. 44-69). Giunti.
- Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Katz.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Trotta.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. (2004) *Dialéctica de la ilustración* (6.ª ed.). Trotta.
- Ippolita (2012). *En el acuario de Facebook: el resistible ascenso del anarco-capitalismo*. Enclave de Libros.
- Jarrige, F. (2014). *Technocritiques : du refus des machines à la contestation des technosciences*. La Découverte.
- Keen, A. (2016). *Internet no es la respuesta*. Catedral Editorial.
- Lanier, J. (2018). *Diez razones para borrar tus redes sociales de inmediato*. Penguin.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Planeta.
- Mattelart, A., y Vitalis, A. (2014). *Le profilage des populations. Du livret ouvrier au cybercontrôle*. La Découverte. [Traducción en español : (2015). *De Orwell al cibercontrol*. Gedisa].
- McCullough, M. (2004). *Digital ground*. Massachusetts Institute of Technology.

- McQuail, D. (2000). *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*. Paidós.
- Morozov, E. (2016). *La locura del solucionismo tecnológico*. Katz.
- Mumford, L. (2002). *Técnica y civilización*. Alianza.
- Mumford, L. (2010). *El mito de la máquina*. Pepitas de calabaza.
- Ortega y Gasset, J. (1965). *Meditación de la técnica*. Espasa-Calpe.
- O'neil, C. (2018). *Armas de destrucción matemática*. Capitán Swing.
- Pariser, E. (2011). *The filter bubble*. The Penguin Press. [Traducción en español: (2021). *El filtro burbuja*. Taurus].
- Patino, B. (2020). *La civilización de la memoria de pez*. Alianza.
- Rolland, R., y Masereel, F. (2020). *La rebelión de las máquinas*. Abada.
- Rosa, H. (2010). *Accélération : une critique sociale du temps*. La Découverte.
- Rosa, H. (2012). *Aliénation et accélération*. La Découverte. [Traducción en español: (2016). *Alienación y aceleración*. Katz].
- Rosa, H. (2019). *Remedio a la aceleración*. Ned Ediciones.
- Rosa, H. (2020). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Katz.
- Ryan, C. (2020). *Civilizados hasta la muerte*. Capitán Swing.
- Sábato, E. (2004). *Hombres y engranajes, heterodoxia*. Alianza.
- Sadin, E. (2018). *La siliconización del mundo*. Caja Negra Editora.
- Salmon, C. (2007). *Verbicide. Du bon usage des cerveaux humains disponibles*. Actes Sud.
- Sennett, R. (2009). *El artesano*. Anagrama.
- Settle, J. (2018). *Frenemies: How social media polarize America*. Cambridge University Press.
- Sfez, L. (2002). *Technique et idéologie*. Éditions du Seuil.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo*. Hiru.
- Stiegler, B. (2005). *De la misère symbolique 2. La catastrophe du sensible*. Galilée.
- Sunstein, C. (2010). *Rumorología*. Debate.
- Thoreau, H. D. (2015). *Walden*. Errata Naturae.
- Turkle, S. (2019). *En defensa de la conversación*. Ático de los Libros.
- Virilio, P. (2005). *L'accident originel*. Galilée. [Traducción en español: (2010). *El accidente original*. Amorrortu].
- Virilio, P. (2007). *L'université du désastre*. Galilée.
- Virilio, P. (2009). *Le futurisme de l'instant*. Galilée.
- Wajcman, J. (2015). *Pressed for time: The acceleration of life in digital capitalism*. University of Chicago Press. [Traducción en español: (2017). *Esclavos del tiempo*. Paidós].
- Wu, T. (2020). *Comerciantes de atención. La lucha épica por entrar en nuestra cabeza*. Capitán Swing.
- Zellini, P. (2018). *La dittatura del calcolo*. Adelphi.
- Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia*. Paidós.

Notas

* Artículo de revisión

Licencia Creative Commons CC BY 4.0

Cómo citar este artículo: Fernández Vicente, A., y Manibardo Beltrán, A. (2022). Aproximación a una teoría crítica del digitalismo. *Signo y Pensamiento*, 41. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp41.atcd>