

<http://digithum.uoc.edu>

Sección especial: “El dinero en el siglo xxi: algunos indicios y un campo abierto para la reflexión”

El ascenso del ágora digital: transformaciones del espacio público en la era del capital intangible como religión

Fabián Ludueña Romandini

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Fecha de presentación: noviembre de 2018

Fecha de aceptación: abril de 2019

Fecha de publicación: julio de 2019

CITA RECOMENDADA

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián (2019). “El ascenso del ágora digital: transformaciones del espacio público en la era del capital intangible como religión”. En: BORISONIK, Hernán Gabriel. “Money in the 21st Century: Digital Exchange, Extra-State Currencies, and the Relational Character of Money” [artículo online]. *Digithum*, n.º 24, pp. 1-12. Universitat Oberta de Catalunya y Universidad de Antioquia. [Consulta: dd/mm/aa]. <<http://doi.org/10.7238/d.v0i24.3169>>



Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es_ES

Resumen

En los tiempos actuales de la globalización, el Capital presenta transformaciones profundas en su naturaleza, acumulación y circulación, entre las cuales la digitalización se cuenta entre las más decisivas. Al mismo tiempo, sobre esa tela de fondo de las nuevas formas del Capital y, entretejida con ellas, tiene lugar una metamorfosis de enorme calado sobre la concepción del espacio público. Al respecto, pretendemos analizar la noción de “ágora virtual” (Mitchell) para explorar cómo la política se transforma en el tiempo del nuevo Capital desmaterializado. Desde esta perspectiva, estudiaremos algunas modelizaciones que adquiere la esfera pública de la política en el mundo de las plataformas digitales tomando como hilo conductor dos casos paradigmáticos: el nuevo ágora como espacio de lo político virtualizado y el ciudadano como actante en los medios cibernéticos. Estas mutaciones serán tomadas en consideración según un trasfondo filosófico-político preciso: por un lado, bajo la inspiración de los análisis de Walter Benjamin acerca del capitalismo como fenómeno teológico-político y, por otro, a partir de la noción de “dispositivo” propuesta por el filósofo italiano Giorgio Agamben en su arqueología de la *oikonomia* como gestión de la vida en las sociedades contemporáneas.

Palabras clave

ágora digital, Benjamin, Agamben, *oikonomía*, teología política

* La publicación de este número contó con el apoyo de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC) (España) y del Fondo de Revistas Especializadas de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Antioquia (Colombia).

The Rise of the Digital Agora. Transformations of public space in the age of intangible Capital as religion.

Abstract:

In today's globalisation, there are signs that the nature, accumulation and circulation of Capital are undergoing deep changes. Digitalisation is one of the key drivers in this process. Meanwhile, a metamorphosis of how we see the public sphere is under way, interwoven with the new forms of Capital. The paper analyses the notion of a "virtual agora" (Mitchell) to explore how politics is transformed in this new age of dematerialised Capital. Taking this perspective, we study some public policy models used in digital platforms. For this purpose, we take two paradigmatic cases: (1) the new agora for the policy sphere once it has become a virtual realm; (2) the citizen as an agent in cybernetic media. These mutations will be examined through two philosophical and political lenses. Walter Benjamin's insights on Capitalism as a theological and political phenomenon constitute one lens. The other is the notion of "apparatus" proposed by Italian philosopher Giorgio Agamben in his archaeology of *oikonomia* as a way of managing life in contemporary societies.

Keywords:

digital agora – Benjamin – Agamben – *oikonomia* – political theology

Introducción

En los estudios referentes al dinero y las diversas formas de constitución de sus "desmaterializaciones", la abstracción digital suele ser abordada mayoritariamente desde un punto de vista o bien económico o bien tecnológico. En las páginas que siguen mostraremos la íntima solidaridad existente entre los procesos que involucran la creciente digitalización de las relaciones sociales en dos esferas específicas que son la economía y la política. En este sentido, nuestra perspectiva disciplinar será propiamente filosófico-teórica. Con estos fines, no analizaremos todas las facetas donde la economía y la política se han visto afectadas por la digitalización, sino que privilegiaremos algunos conceptos que consideraremos bajo la forma de "paradigmas". El análisis paradigmático no busca dar cuenta de manera exhaustiva de los fenómenos sociales en su positividad histórica sino, más bien, "volver inteligible un contexto histórico-problemático"¹ que, por analogía estructural, puede ser comparado con diversos períodos históricos en atención a sus componentes formales. El abordaje paradigmático, por lo tanto, es complementario del llevado adelante por las ciencias sociales, pero adopta un tamiz filosófico en el diagnóstico de los fenómenos sometidos a comparación.

Desde esta perspectiva, consideraremos la política y la economía como "dispositivos", cuyo sentido etimológico

derivado del término latino *dispositio* abarca, precisamente, la esfera semántica de la *oikonomia* o del gobierno. Según esta aproximación, un dispositivo es "un conjunto de prácticas y mecanismos (tanto lingüísticos como no lingüísticos, jurídicos y técnicos)"² que buscan la consecución de un fin sociogenético. En este sentido, la noción de dispositivo (cuya ascendencia teórica se remonta a Michel Foucault) es el operador fundamental de la "gubernamentalidad", esto es, de los diversos modos en que los sujetos sociales son considerados en sus dimensiones, a la vez, objetivas y subjetivas. Los dispositivos son uno de los modos del ejercicio del poder, pero también el sustrato del cual deriva la praxis gubernamental en la historia de la metafísica occidental.³

Nuestras preguntas serán entonces: ¿en qué sentido el dinero, dentro del sistema capitalista, es capaz de producir valor? ¿Cómo la tendencia del capital a su desmaterialización ha contribuido al fenómeno de su digitalización? Con la guía teórica de Walter Benjamin trataremos, asimismo, de pensar el capitalismo como un fenómeno teológico-político y no exclusivamente económico. Y una vez ubicado teóricamente el problema de la digitalización económica, intentaremos comprender su impacto sobre algunas formas paradigmáticas de la política en su larga duración occidental.

1. G. Agamben (2008, p. 11).

2. G. Agamben (2009, p. 8).

3. Para un análisis detallado de este punto, cf. G. Agamben (2009, pp. 8-12).

<http://digithum.uoc.edu>

El ascenso del ágora digital...

1. El paradigma de producción de valor del capitalismo como problema teológico-político

En su obra central sobre el capitalismo en el siglo XXI, Thomas Piketty ha señalado que “lejos de estimular las investigaciones sobre el capital y las desigualdades, los enfrentamientos en torno al capitalismo y el comunismo más bien contribuyeron a esterilizarlas, tanto entre los historiadores y los economistas como entre los filósofos”.⁴ Piketty abre las puertas para que, de nuevo, la filosofía pueda entrar en un coto generalmente reservado, en forma exclusiva, a los economistas e historiadores de la economía. Nosotros, por medio de las obras de Walter Benjamin o de Giorgio Agamben, nos adentraremos en una perspectiva filosófica acerca de la economía en su relación con la política.

Al mismo tiempo, los economistas han reparado en el hecho de que las tecnologías de la información y la digitalización universal han cambiado (y seguirán haciéndolo) los contornos del capitalismo en su fase tardía. Así, un especialista en la materia ha podido argumentar que “fue el incremento en la potencia computacional la que hizo posible un complejo sistema financiero global. Se apuntaló el crecimiento de la oferta monetaria cuando los sistemas digitales reemplazaron la necesidad de efectivo”.⁵ De hecho, las transformaciones introducidas por la digitalización podrían ser tan severas como para interrogarse si el modo de producción resultante de tamaña mutación merece aún el nombre de capitalismo. Sin embargo, antes de analizar el impacto filosófico de la digitalización económica sobre la política, resulta necesario preguntarnos acerca del andamiaje teológico-político que sostiene la producción de valor que hizo posible el pasaje del capitalismo industrial al digital-financiero.

Con una frase lapidaria e intempestiva, comienza un fragmento inédito de Walter Benjamin: “hay que ver en el capitalismo una religión (*Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken*)”.⁶ El escrito fue redactado, según los editores alemanes de sus obras, a mediados de 1921 y lleva como título, precisamente, El capitalismo como religión. Este texto, que contiene, por así decirlo, múltiples capas geológicas, sedimentadas, casi siempre, de modo imprevisto y escondiendo tesoros filosóficos exquisitos, puede ser leído, en buena medida, como una confrontación con el pensamiento

de Max Weber y, más precisamente aún, con su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, finalizado en 1905.

Sin embargo, otros autores desfilan asimismo en las pocas referencias que Benjamin brinda en este escurridizo texto:⁷ Georges Sorel, pero también Erich Unger, que formaba parte del círculo de “magos judíos” de Oskar Goldberg,⁸ quien era, a su vez, considerado “un típico judío fascista” por Thomas Mann, un hecho que nos habla de la terrible ambigüedad de ciertos proyectos filosófico-políticos que despertaban una gran fascinación en Benjamin.⁹ En este punto, la relación con Carl Schmitt no es, probablemente, ni la más compleja ni la más sorprendente de sus afinidades a pesar de su consabido carácter célebre impulsado por la notoriedad de los personajes y el empeño con que ha sido estudiada por algunos intelectuales contemporáneos. También cabe mencionar, entre los autores a los que recurre Benjamin, a Bruno Fuchs, Ernst Troeltsch y Gustav Landauer.

No obstante, el título del fragmento proviene de un autor que no es mencionado en absoluto en el texto: Ernst Bloch. En efecto, en su libro sobre Thomas Münzer, Bloch acusa a Calvino de destruir el cristianismo para reemplazarlo por el “capitalismo como religión”.¹⁰ Esta constatación de la fuente de Benjamin necesariamente altera, en cierta medida, la datación del fragmento propuesta por Tiedemann y Schweppenhäuser dado que, como la primera edición del texto de Bloch es de 1921, entonces este año pasa a transformarse en el término *post quem* y no ya *ante quem* de su redacción. Ahora bien, para elaborar su ferviente argumentación, Bloch se basa, fundamentalmente, en los trabajos de Max Weber como luego lo hará el propio Benjamin.

Ahora bien, al confrontarse Benjamin con Max Weber no debe entonces sorprendernos que nuestro autor recurra a las páginas de la obra maestra de Ernst Troeltsch sobre la sociología de las religiones.¹¹ Troeltsch debate fuertemente con Max Weber acerca del proceso de secularización en general y sobre el papel desempeñado por el protestantismo en particular respecto del desarrollo de la esfera económica moderna. Por un lado, Troeltsch muestra cómo el cristianismo no instaura un rechazo ascético del mundo sino que, por el contrario, inaugura una participación en los bienes de la creación, concibiendo aquel como un lugar de trabajo, lo cual no es óbice para que el teólogo alemán sostenga que, cuando el racionalismo económico suscita una independencia sin límite, tiende a oponerse a los lazos sociales de orden religioso

4. T. Piketty (2018, p. 876).

5. P. Mason (2016, p. 23).

6. W. Benjamin (1985, p. 100).

7. Para un análisis de los mismos, hay que referirse a M. Löwy (2009, pp. 60-73).

8. Una nueva lectura sobre Oskar Goldberg es hoy posible gracias al erudito estudio de M. Björk (2018, pp. 217-286).

9. Esta temática es abordada en J. Taubes (1949, pp. 97-104). Más recientemente es de particular importancia C. Hülshörster (1999).

10. E. Bloch (1962, p. 143): “Elemente einer neuen Religion: des Kapitalismus als Religion und Mammonskirche brachte”. Para un análisis de esta fuente y para una reflexión filosófica fundamental sobre este fragmento benjaminiano, cf. W. Hamacher (2003, pp. 77-119).

11. E. Troeltsch (1912).

<http://digithum.uoc.edu>

El ascenso del ágora digital...

y a desarrollarse con toda independencia respecto de aquellos.¹² De este modo, si bien Troeltsch intenta introducir un número importante de matices en los análisis de gran escala llevados adelante por Weber, al mismo tiempo otorga un papel indirecto a la secularización, estableciendo para la religión un papel existente pero subordinado en la configuración de las formaciones económicas.

Con esta perspectiva, la posición de Benjamin, si la vemos en su justa medida, confronta, a la vez, las tesis de Weber y Troeltsch. A la del primero, porque establece que el vínculo entre religión y capitalismo no es meramente el resultado de un proceso de secularización o racionalización:

La demostración de esta estructura religiosa del capitalismo (*religiösen Struktur des Kapitalismus*) no solamente como una formación condicionada por la religión (*als eines religiös bedingten Gebildes*), como lo cree Max Weber, sino como un fenómeno esencialmente religioso (*als einer essentiell religiösen Erscheinung*), nos conduciría todavía hoy por los desvíos de una polémica universal desmesurada.¹³

Mientras que a la hipótesis del segundo, según la cual el capitalismo se independiza de su origen religioso, Benjamin responde que, en efecto, en cierta medida lo hace, pero solo para transformarse él mismo en una religión con todos sus efectos concomitantes: "el cristianismo, en la época de la Reforma, no favoreció el advenimiento del capitalismo (*Aufkommen des Kapitalismus*), sino que se transformó en capitalismo (*sondern es hat sich in den Kapitalismus umgewandelt*)".¹⁴

Por lo tanto, Benjamin, en este texto totalmente desconocido en su época, y también en las décadas posteriores a su muerte, estableció una de las hipótesis más radicales que se hayan enunciado jamás dentro del marco de las interpretaciones acerca del fenómeno de la secularización¹⁵ y el surgimiento del capitalismo, esto es, la existencia de algo así como una religión capitalista que sería el resultado de una completa metamorfosis del cristianismo en religión civil del dinero:

El capitalismo se desarrolló en Occidente como un parásito del cristianismo [...] de forma tal que, a fin de cuentas, la historia

del cristianismo es esencialmente aquella de su parásito, el capitalismo (*seine Geschichte die seines Parasiten, des Kapitalismus ist*).¹⁶

Sin embargo, a pesar de ello, Benjamin comparte, tanto con Weber como con Troeltsch, un probable equívoco cronológico al considerar que el cristianismo que debe tomarse en cuenta para este análisis se corresponde, enteramente, con el protestantismo moderno,¹⁷ cuando hoy sabemos del papel decisivo desempeñado, en dicho proceso, por el cristianismo.¹⁸ Es por ello que profundizaremos aquí en la vía abierta por Benjamin para llevar sus "iluminaciones" en una dirección complementaria, a los fines de seguir su sugerencia y construir un somero esbozo del análisis del capitalismo que, en su fase tardía, se esgrime como religión de un mundo digitalizado.¹⁹ Por supuesto, la tarea resulta vastísima y, siendo el espacio limitado, nos concentraremos exclusivamente en un punto preciso mencionado por Benjamin cuando declara: "comparación entre las imágenes de santos de las diferentes religiones y los billetes de banco (*Banknoten*) de los diferentes Estados. El espíritu que habla en la ornamentación de los billetes de banco (*Der Geist, der aus der Ornamentik der Banknoten spricht*)".²⁰

También se dice ahí que, "en primer lugar, el capitalismo es una religión puramente cultural (*erstens ist der Kapitalismus eine reine Kultreligion*), quizá la más extremadamente cultural que haya existido jamás".²¹ Sin embargo, ampliando la perspectiva del primer Weber y siguiendo los senderos sugeridos por Benjamin, podemos concebir el capitalismo como una forma extrema de la religión cultural cristiana en sentido amplio, si bien la función cultural del cristianismo solo puede aclararse por medio de la teoría sacramental y esta última es acaso el resultado efectivo del oficio cultural.²²

En este sentido, el cristianismo es una religión de signo performativo y, en cuanto tal, ha sentado las bases de la constitución del culto de la eficacia producida por el *officium* sacerdotal. En el centro glorioso del culto eclesástico subyace un dispositivo performático que, disociando al lenguaje de su hablante y al sujeto de la acción del sujeto de la ética, introduce

12. E. Troeltsch (1925). Acerca de Troeltsch es fundamental referirse a J. L. Adams (1961, pp. 98-109).

13. W. Benjamin (1985, p. 100).

14. W. Benjamin (1985, p. 102).

15. Sobre la llamada "querrela de la secularización", cf. J.-C. Monod (2002) y G. Carchia (1987, pp. 67-70).

16. W. Benjamin (1985, p. 102).

17. Es importante tomar en cuenta que la lectura parcial de Weber que únicamente coloca el acento en la ética protestante a la hora de explicar el desarrollo del capitalismo, se corresponde con la que se llevaba adelante no solo en la época de Benjamin, sino también hasta la actualidad. En cambio, una nueva tendencia en los estudios weberianos ha mostrado cómo, en el Weber maduro, existe una reflexión mucho más compleja y amplia sobre la importancia del cristianismo medieval y de la religión en general en los desarrollos de la economía moderna (M. Böhl, 2007).

18. La bibliografía es considerable, pero, para los fines de nuestro análisis, cf. G. Agamben (2007).

19. Por razones de espacio, nos limitaremos aquí a la presentación de algunos rasgos de una investigación en curso que estamos llevando a cabo en estos momentos.

20. W. Benjamin (1985, p. 102).

21. W. Benjamin (1985, p. 100).

22. G. Agamben (2012).

<http://digithum.uoc.edu>

El ascenso del ágora digital...

un tipo de praxis que la modernidad definirá, secularizándola (o absorbiéndola, para decirlo de un modo más cercano a Benjamin), como "racionalidad burocrática".

Ahora bien, Benjamin insiste en otra característica fundamental de este proceso:

El segundo rasgo del capitalismo está estrechamente ligado a esta concreción del culto: la duración del culto es permanente. El capitalismo es la celebración de un culto *sans trêve et sans merci* (*Der Kapitalismus ist die Zelebrierung eines Kultes sans trêve et sans merci*).²³

Si es verdad que el capitalismo es la celebración perpetua de un culto, ¿qué se halla en el centro de dicha glorificación que no conoce descanso? Como ya había señalado Benjamin, el objeto del culto incesante es la ornamentación de los billetes de banco. Si el capitalismo como praxis coincide con un culto, su objeto de adoración no es otra cosa que el dinero mismo.

Los economistas siempre han tenido conciencia del peculiar estatuto mercantil del dinero, si bien aún falta una teoría que dé cuenta de su particular fisiología ontológica. Originado en la mercancía, respaldado por el metálico en oro o, más recientemente, libre también de este patrón sustantivo, lo que los economistas llaman "dinero-símbolo", todavía sigue encerrando muchos misterios, en particular el llamado dinero fiduciario o dinero dirigido, es decir, el que es encarnado por el dinero papel, el billete, que no tiene otro valor que el asignado por la ley o el Estado que lo emite.

Marx ya había señalado que las mercancías "son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos (*voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken*)".²⁴ Lo mismo vale para el dinero y, en concreto, para lo que Benjamin denomina los "billetes de banco". ¿De dónde extraen su hipnótica fascinación hasta el punto de que son el objeto mismo de adoración del culto sin pausa de la religión capitalista? También Marx, en una página que el propio Benjamin probablemente aún desconocía en 1921,²⁵ no dejaba de señalar que, precisamente, en "cosas relativamente carentes de valor (*relativ wertlose Dinge*), como un billete de papel (*Papierzettel*)",²⁶ es en donde aparece el carácter puramente simbólico del dinero.

En este punto, para Marx (como para la abrumadora mayoría de los economistas) el dinero obtiene su valor del Estado que lo emite:

Lo que ocurre es que el signo del dinero exige una validez social objetiva propia (*eignen objektiv gesellschaftlichen*

Gültigkeit), y esta validez se la da, al símbolo del papel moneda (*das Papiersymbol*), el curso forzoso.²⁷

Sin embargo, la concepción del dinero como símbolo, que predomina en las más diversas escuelas de economistas, no explica su particular estatuto ontológico, o, tomando prestada la expresión de Marx, el dinero-símbolo no da cuenta de los resabios metafísicos que ocultan su funcionamiento dentro del culto capitalista.

Al respecto, una de las formas posibles de empezar a clarificar el misterio del dinero es colocarlo, como también lo hacía Marx, entre una de las formas del signo. En efecto, antes que considerarlo solamente como un símbolo que representa otra cosa (por ejemplo, el metálico), es necesario concebir el dinero como un auténtico signo eficaz que realiza aquello que significa, esto es, el valor.²⁸ De este modo, aun independizado de todo respaldo en metálico, e incluso de su soporte mismo en papel, el dinero como flujo de capital es algo así como una forma circulante de performatividad pura capaz de producir valor donde quiera que un sistema jurídico y una formación social le otorguen legitimidad o fuerza-de-ley. Podemos así ahora relacionar, bajo una nueva luz, dos de los componentes esenciales del culto capitalista que Benjamin hizo converger en su fragmento: el culto y el dinero.

Si el capitalismo, como piensa Benjamin, es la realización extrema de un culto religioso cuyo centro está dado por la adoración de la ornamentación de los billetes de banco, entonces es legítimo reconducir el análisis genealógico hacia las formas en que, en la religión cristiana, de la cual deriva (como exceso) el capitalismo, se ha constituido, de modo insospechado, el culto del lenguaje como "palabra eficaz". En efecto, es en los tratados teológicos medievales donde, por primera vez, surge una reflexión sobre lo que hoy los lingüistas denominan "acto de habla performativo". Dicha preocupación medieval no obedecía solamente a la elaboración de una teoría pura del signo sino más bien, y sobre todo, a la constitución de una praxis cultural centrada en el signo sacramental como productor de la gracia teológico-política que sustenta a la Iglesia como institución temporal.²⁹

Por lo tanto, el capitalismo, que, como ha mostrado Weber, es esencialmente heredero de la praxis sociopolítica cristiana, no solo seculariza la noción y la forma misma del culto y la burocracia, sino que también absorbe su operador teológico fundamental, esto es, el sacramento, como signo eficaz. En este sentido, el capitalismo actúa como una máquina sacralizadora universal que, *sans trêve et sans merci*, torna indisponibles a hombres y personas, que son

23. Benjamin (1985, p. 100).

24. Marx (1962, p. 85).

25. Sobre el marxismo de W. Benjamin, cf. M. Löwy (2004, pp. 85-100).

26. K. Marx (1962, p. 140).

27. K. Marx (1962, p. 143).

28. En una perspectiva complementaria respecto de la seguida aquí en referencia a la teoría del valor, cf. D. Graeber (2001).

29. G. Agamben (2007).

<http://digithum.uoc.edu>

El ascenso del ágora digital...

conducidos, con un mismo gesto, hacia las loas incansables de la producción y del capital.³⁰ Si la jerarquía eclesiástica inventó la praxis propia de la acción burocrática a través de una reflexión sobre el sacramento como signo,³¹ el capitalismo secularizó dicho núcleo jurídico-político como una forma de consagración perpetua de una burocracia planetaria destinada a la adoración del dinero como signo que no significa otra cosa que sí mismo y cuya capacidad performativa es capaz, literalmente, de producir el valor que significa y sostener el andamiaje de un mercado sin fronteras.³²

De este modo, Marx recordaba la procedencia del dinero, que, para el filósofo alemán, no es otra cosa que una mercancía originaria transformada en una equivalente general capaz de producir una forma de valor. Por ello, toda forma-dinero esconde el trabajo socialmente necesario para su producción. Sin embargo, el propio Marx reconoce que en toda mercancía se esconde un secreto teológico que la convierte en una “forma fantasmagórica” (*phantasmagorische Form*),³³ es decir, en un auténtico fetiche del culto capitalista. Con todo, la eficacia fetichista del dinero, en cuanto tal, no necesita de un referente concreto en la forma de trabajo humano, y la evolución del capitalismo financiero, capaz de separarse de toda forma de trabajo físico (y, por ende, productivo), es buena prueba de ello.³⁴ Se sigue, entonces, el camino que lleva al dinero en su faceta moderna, esto es, su abstracción como forma digital.³⁵

Podría decirse que Marx tiene éxito en “desmitologizar” el dinero, logrando dar cuenta de dónde obtiene esta la fuerza de su efectividad mítica. Desmontar un mito implica, por lo tanto, explicar su fuerza operativa. Es por ello que una crítica materialista e ilustrada del dinero y la mercancía no solo explica la fuente de su legitimidad social, sino que permite la comprensión de su tendencia hacia la abstracción. La misma no se halla únicamente en el trabajo socialmente necesario que respalda toda forma de valor sino en el peculiar carácter de signo que reviste el equivalente monetario. El dinero es capaz de separarse de su propio origen en el trabajo humano para postularse como signo performativo apto para producir el valor que un orden jurídico-político le permite alcanzar. Así considerado, el capitalismo es un sistema productor de signos eficaces según la forma dinero, la cual puede presentarse como fetiche ante los hombres gracias, precisamente,

a su capacidad de producir valor a través de su institución como operador *sui-referencial*, generador, por lo tanto, de la propia facticidad social que le sirve, a su vez, como sustento para su adoración.

Desde esta perspectiva, podríamos decir que, si Benjamin encuentra en el capitalismo la última forma que ha adquirido la religión entre los hombres y, en los billetes de banco, el objeto privilegiado de su culto, esto es solamente posible dado que el dinero mismo ocupa, estructuralmente, el lugar del signo eficaz de los sacramentos de la religión cristiana. Por esta razón, toda arqueología del capitalismo y de la burocracia puede asimismo decantarse en una genealogía del dinero como auténtico sacramento del poder.

Benjamin parece sugerir que, en los billetes de banco, se realiza el propio espíritu del capitalismo. Es más, la espectralidad mortuoria del capital se manifiesta en las efigies que muestran los billetes: los padres de la patria ocupan ahora el lugar de los santos de la Iglesia. En todo caso, son los fantasmas de los muertos los que aseguran la santificación de los billetes, que constituyen acaso uno de los pilares centrales del capitalismo moderno. Por lo tanto, se trata aquí de una historia de antiguos cultos mitológicos:

Habría que examinar metódicamente los lazos que desde siempre el dinero (*das Geld*) ha establecido con el mito a lo largo de la historia hasta que pudo extraer del cristianismo elementos míticos suficientes para constituir su propio mito (*um den eignen Mythos zu konstituieren*).³⁶

Como bien señala Benjamin, el oscuro fondo mítico del cual se nutre el dinero encontró en el capitalismo su fuente más plena y fructífera, hasta el punto de que el billete de banco (por lo menos hasta antes de la digitalización monetaria) pasó a ser el emblema y la cifra última de la religión del capital.

Sin embargo, la experiencia contemporánea nos ha mostrado que incluso la materialidad de los billetes de banco es un sustrato del cual el capitalismo puede prescindir. Es más, el billete mismo puede representar, en cierta medida, una forma de obstáculo para el rápido movimiento de la liturgia financiera *sans trêve et sans merci*. Es necesario pues interrogarse, desde un punto de vista ontológico-político, acerca de qué sentido y bajo qué formas las mutaciones del capitalismo hacia la digitalización universal de los intercambios financieros ha provocado una transformación

30. Un comentario al mismo fragmento benjaminiano que aquí nos ocupa, bajo la óptica del capitalismo como agente de una sacralización de las relaciones sociales, ha sido propuesto, desde un enfoque diferente, por G. Agamben (2005, pp. 91-117).

31. Agamben (2007, pp. 161-182).

32. El problema de la relación entre sacramento y dinero es abordado aquí desde la perspectiva de una “arqueología filosófica”. Los historiadores, por otra parte, no han explorado todavía esta vía en la constitución de la teoría medieval del dinero, limitándose tan solo a explorar la relación entre caridad, gracia y usura. Como ejemplo, cf. M. Henaff (2002), L. Armstrong (2007) y J. Le Goff (2010).

33. K. Marx (1962, p. 86).

34. De la inmensa bibliografía al respecto, cf. el estudio pionero de R. Hilferding (1910), una obra que Benjamin, con toda probabilidad, debió de haber conocido dada la notoriedad de este economista durante la República de Weimar.

35. H. Borisonik (2018).

36. W. Benjamin (1985, p. 102).

<http://digithum.uoc.edu>

El ascenso del ágora digital...

profunda en las concepciones occidentales de la política heredadas de la tradición grecorromana y de su resignificación por parte de las revoluciones modernas.

2. Las transformaciones de la política: el paradigma del ágora global

Nos ocuparemos aquí únicamente de algunos conceptos políticos centrales constitutivos de la política occidental desde sus inicios grecorromanos. No pretendemos, ciertamente, un carácter exhaustivo, que sería imposible dado el tenor profuso de la materia, sino, por el contrario, colocar el acento en algunas de las categorías que estimamos centrales en la mutación del tardocapitalismo, poscapitalismo o “era del acceso”.

En el alba griega se acuñaron dos términos que, aún hoy, rigen, con valencias históricamente diferenciables, las disputas políticas en el ámbito occidental: nos referimos a las categorías de *zoé* (mera vida biológica) y *bíos* (vida política calificada). Ambas presentes en el pensamiento político aristotélico,³⁷ “la *zoé* es el carácter gregario de lo indistinto, el *bíos* la individualidad que emerge de una situación de competición agonal”.³⁸ Sobre este zócalo, Giorgio Agamben ha demostrado que la política occidental ha consistido en una “biopolítica” desde sus orígenes o, dicho de otro modo, en un modo de gestión política de la vida: “únicamente en un horizonte biopolítico se podrá decidir, en rigor, si las categorías sobre las que se ha fundado la política moderna (derecha/izquierda; privado/público; absolutismo/democracia), y que se han ido difuminando progresivamente, hasta encontrar en la actualidad una auténtica zona de indiferenciación, habrán de ser abandonadas definitivamente o tendrán ocasión de volver a encontrar su significado que habían perdido”.³⁹

No obstante, la *zoé* y el *bíos* no deben ser considerados polos de una oposición sino, más bien, los gradientes que recorre el concepto de “vida”, desde su albor griego, en el camino de su politización: “la *zoé* está constitutivamente ligada a la dinámica de los deseos y de las pulsiones pero esta dimensión pulsional penetra también en las formas de vida en las cuales aristotélicamente se articula el *bíos* y [...] se manifiesta en la vida política como búsqueda competitiva de la excelencia y del honor”.⁴⁰ Ahora bien, el lugar de confluencia por excelencia donde la *zoé* como mera

vida se transforma en *bíos* ha sido el ágora, el lugar de lo público, de la existencia política como tal. En este sentido, los conceptos de *zoé* y *bíos* pueden ser parcialmente superpuestos a los de *oikos* (el espacio doméstico en sentido amplio, que incluye la vida privada) y la *pólis* como lugar agonístico de la vida pública.⁴¹

De hecho, el ágora es el *locus* físico –que los latinos traducían por *forum*– donde política y economía se entrelazan para que la mera vida se transforme, mediante un doble proceso, en la resultante de una suerte de economía política. De esta manera, el ágora (luego el foro romano, más tarde la plaza medieval y moderna) es el sitio donde tiene lugar tanto el ejercicio de la política como las transacciones económicas que dotan de sentido a las acciones de los hombres, ya sea en el marco de la ciudad antigua o en el de sus sucedáneas modernas.⁴²

El capitalismo y la digitalización actuales han traído transformaciones profundas que han alterado por completo concepciones de la vida y, en consecuencia, de la política y la economía que, a pesar de las particularidades históricas, habían dominado la base histórica del desarrollo occidental. Más allá de las diferencias que podían existir entre el modo de producción antiguo, el feudal y el propio del capitalismo temprano, todavía la plaza (o, más generalmente, el espacio público) era el sitio determinante de la política. En la actualidad, no obstante, la *zoé* ha dejado de ser un sustrato natural no manipulable que solo la política puede convertir en vida cualificada. Muy al contrario, la noción misma de “vida natural” se ha puesto en entredicho con las tecnologías de intervención genética de individuos y poblaciones.

De hecho, “la concepción artificial es solamente un paso más que sigue el camino que tomamos hace mucho tiempo cuando nuestros ancestros distantes abrazaron el fuego, la ropa y otras tecnologías tempranas, dando comienzo a un proceso cultural que ha profundizado continuamente nuestra conexión y dependencia respecto de lo tecnológico”.⁴³ Por esta razón, en la era de las tecnologías digitales, cuando es posible manipular la vida a nivel de las moléculas, células y genes, el sentido mismo de la vida y, por tanto, de la política se ven profundamente transformados. De ahí que, hoy en día, sea posible entonces hablar de un “biocapitalismo” o de una “bioeconomía” como parte de un proceso que captura los valores latentes de los procesos biológicos y de los biorrecursos renovables.⁴⁴

En estos contextos, la definición misma del ágora como espacio de lo público en cuyo centro gravitaba el dispositivo político que

37. Cf. Aristóteles (1997).

38. P. Portinaro (2009, p. 12).

39. G. Agamben (1995, p. 7).

40. P. Portinaro (2009, p. 16).

41. Por medio del prisma aristotélico, este problema puede ser rastreado en la indispensable investigación de Hernán Borisonik sobre la oikonomía aristotélica y sus relaciones con la política. Cf. Borisonik, 2013.

42. A. Pauly y G. Wissowa (1894-1980, vol. 13, pp. 56-64).

43. G. Stock (2003, p. 185).

44. N. Rose (2006, p. 32).

<http://digithum.uoc.edu>

El ascenso del ágora digital...

transformaba la *zoé* en *bíos* se ha visto completamente trastocada por la digitalización como nuevo dispositivo tecno-ontológico donde la política y la economía se declinan según paradigmas completamente inéditos. Como señala el teórico William Mitchell, la política, según el paradigma aristotélico, implicaba la existencia de un lugar físico en la ciudad. Y lo mismo es válido para sus formas posteriores, pues los cafés fueron la base de la opinión pública moderna, al igual que los impresos (diarios, panfletos), que también tenían una base material. Ahora bien, cuando la política dispone de un lugar físico de despliegue, se desarrollan “expectativas sobre cómo el sujeto debe representarse a sí mismo por medio de la ropa, el lenguaje corporal, el discurso y la conducta de acuerdo a las interacciones que habrán de producirse”.⁴⁵

De manera que, de acuerdo con Mitchell, se pueden establecer una serie de oposiciones entre los mundos que él denomina el “ágora aristotélica” y el “ágora digital”. Una dirección de correo electrónico, desde el punto de vista lingüístico, puede ser considerada, a la vez, como un nombre y una dirección. El nombre del sujeto coincide, así, con una localización inmaterial en el espacio digital. Es decir, la red propicia una nueva subjetivación donde la identidad personal no es ya dependiente de una localización propia de corte geométrico euclidiano sino, al contrario, de una topología de los nodos computacionales. Por lo tanto, la desespacialización de la interacción digital entre los sujetos políticos altera los códigos de un espacio representacional clásico.⁴⁶

Consecuentemente, los “perfiles” de las redes se definen a partir de un proceso que a la presencia corporal de los individuos en el ágora contraponen la incorporeidad propia del espacio digital. Cuando existe un proceso de descorporización, el ámbito digital multiplica los referentes: “cuando los nombres flotan sin un preciso lazo a cosas únicas, las complejidades referenciales proliferan”.⁴⁷ Es así como la presencia totalizante de las personas físicas en el ágora es reemplazada por una metamorfosis de la personalidad en “perfiles”. Si bien, tanto en el mundo físico como en el digital, la personalidad social no deja de ser un hecho culturalmente determinado, la representación del “yo digital” sufre un proceso de completa descorporización a favor de una urdimbre intelectual-informacional. En este sentido, Mitchell habla de una especie de “esquizofrenia radical” donde un único sujeto se desintegra en las redes en un ensamblaje dismórfico de perfiles contrapuestos.⁴⁸

De esta manera, la sincronía temporal que suponía el “cara a cara” del espacio político del foro es sustituido por una dislocación, a la vez espacial y temporal, donde una conversación encuentra su lugar de unión en la topología digital mientras que es el residuo de una asincronía de cuerpos separados. En paralelo, los espacios contiguos y relativamente homogéneos del tejido urbano de las ciudades son reemplazados por lo que se denomina el “ciberespacio”, esto es, construcciones de software, haciendo que el concepto mismo de “espacio público” mute en su significación cuando su recorrido (junto con sus permisos y prohibiciones) se tramita por medio de enlaces lógicos y no por caminos físicos. Aunque se utilicen antiguas metáforas del espacio urbano, como “casillas de correo” o “ventanas”, el ciberespacio comporta una ontología de lo virtual supernumerario que solo puede ser conceptualizada como un “espacio n-dimensional dentro de una estructura abstracta de datos”.⁴⁹

Donde antes había una ciudad cuyo espacio urbano albergaba la amalgama posible donde la *zoé* podía transformarse en *bíos* político, en el ámbito telemático, por contra, los auténticos habitantes del ciberespacio no son otros que los bits de información. De esta forma, la inteligencia de datos es el nuevo operador ontológico que, como agente impolítico, recalifica digitalmente la *zoé* en función de su operacionalización como dispositivo tecnológicamente manipulable. Más aún, las recientes lecturas filosóficas del problema moderno conocido como “*Nation-building*” han mostrado que la unidad de Estado, Territorio y Lengua resulta indisoluble de una política de la sexualidad, del “territorio sexual” en tanto fundamento de la “patria territorial”.⁵⁰

Si la biopolítica designaba, para los tiempos modernos, la coincidencia del *State-building* con el *Nation-building* por medio del gobierno de los cuerpos vivientes del Estado,⁵¹ el proceso de globalización pone en jaque la existencia de los antiguos límites territoriales mientras que, en un proceso aún más acelerado, la digitalización conforma un nuevo espacio de la política transnacional que, dentro del ámbito virtual, trastoca definitivamente los antiguos conceptos de frontera, circulación y dominios jurisdiccionales específicos.

Paralelamente, desde el siglo XVIII, la expresión latina *societas civilis* había sido la traducción preferencial de su contraparte griega *koinonia politike* y servía para señalar el entrecruzamiento de

45. W. Mitchell (1996, p. 8).

46. Aun así no debemos olvidar, como ha señalado Borisonik (2013), que los espacios virtuales comportan todavía cierta forma de materialidad, por ejemplo en los servidores que los alojan.

47. W. Mitchell (1996, p. 11).

48. W. Mitchell (1996, p. 15).

49. W. Mitchell (1996, p. 22).

50. Estos sutiles desarrollos pertenecen a Jacques Derrida, cuyas argumentaciones no podemos reconstruir aquí en detalle pero que resultan fundamentales para tomar en consideración. La relación entre “territorio nacional” y “territorio sexual” se deriva del reciente redescubrimiento y publicación de un texto de Derrida que se creía desaparecido. Cf. Derrida (2018, pp. 159-177).

51. Sobre este proceso, cf. Foucault (2004a y 2004b).

<http://digithum.uoc.edu>

El ascenso del ágora digital...

“relaciones entre individuos, grupos y asociaciones”,⁵² es decir, una esfera de relaciones sociales no establecidas directamente por el Estado y que permitió, consecuentemente, el modelado de la llamada “opinión pública”.⁵³ Con la digitalización de la información, el espacio de difusión del debate político pasó de los lugares espaciales públicos y de las formas orales e impresas a las plataformas digitales. Con el desplazamiento, las morfologías de la discusión, los términos de los debates y la organización misma de la información sufrieron cambios irreversibles. Los efectos más visibles de la mutación han sido la difuminación de los límites entre lo público y lo privado, de la ficción y la realidad y la exposición de la *zoé* como representación digital de la intimidad en tanto exhibición espectacular del yo.⁵⁴ De este modo, la teleinformática presupone que la *zoé* se convierta en una suerte de banco de información genética y que la tecnopolítica globalizada reemplace a la antigua esfera de la opinión pública nacional.⁵⁵

Todo este proceso tiene su correlato inmediato en la esfera de la economía. Las redes electrónicas, por efecto de su propia constitución, hacen que toda frontera se torne porosa. El mercado, tanto el antiguo como el de la era industrial, necesitaba todavía una geografía intrínseca donde cobraba un sentido físico la idea de compradores y vendedores que entraban en interacción para transacciones discretas. En la era digital, el mercado mismo se ha tornado intangible y es reemplazado por redes de suministradores, productores, clientes y consumidores en cooperación tecnológica que no convergen, como totalidad, en ningún espacio tangible.⁵⁶

La era digital busca, en el plano económico, la “mercantilización de la completa experiencia vital de una persona”.⁵⁷ Por esta razón, toda tecnología de la información se constituye, al mismo tiempo, como tecnología-R, es decir, como tecnología de las relaciones. Así, tanto la *zoé* como el *bíos* sufren una duradera metamorfosis que convierte la vida en un duplicado digital que, bajo el dispositivo mercadotécnico, cuantifica y, por tanto, muta en forma-mercancía todos los aspectos que antes correspondían tanto a la esfera privada como a la pública de un individuo. Los dispositivos digitales permiten “introducirse en la vida de los clientes de manera que la empresa tenga una presencia constante, que se convierta en apéndice del mismo ser del cliente y que opere en su nombre en la esfera comercial”.⁵⁸

Donde antes, bajo los auspicios del Estado nación y de la opinión pública tradicional, el ciudadano había conseguido erigirse en el centro de la política, en la era digital la cuasi totalidad del

ágora, tanto en su aspecto político como económico, tiende a convergir en un espacio digital determinado por la *oikonomia*. En este contexto, el antiguo ciudadano deviene cliente y el ejercicio de la política es indistinguible de un acto económico intangible. Sin embargo, este nuevo cliente carece, por efecto del sistema, de un control sobre las redes comerciales en las cuales se halla inmerso. De hecho, la noción misma de libertad propia de los modernos que, al concebirla como autonomía, abría la puerta al poder del individuo, en la “era del acceso (digital)” se desgrana hacia nuevas formas de totalitarismo donde el poder es cedido a las instancias corporativas, las cuales generan nuevos deseos y establecen los nuevos límites de la autonomía de los clientes impolíticos del mercado virtual.

La mercadotecnia digital, en definitiva, conlleva una transformación de naturaleza ontológica. Con el eclipse de la política, la libertad de los modernos y el espacio del ágora en tanto que dispositivo de pasaje de la *zoé* al *bíos* que hacía posible una forma de autarquía ahora extinguida, “se corre el riesgo de destruir nuestra civilización”.⁵⁹ La sociedad digital implica, en consecuencia, una subversión absoluta de todo cuanto se había entendido por experiencia humana.

3. Conclusiones

En el campo filosófico, las mutaciones propias del capitalismo industrial en una *oikonomia* digitalizada han venido de la mano con la puesta en entredicho del humanismo en cuanto herencia filosófica de la Modernidad. Así, un filósofo de la talla de Peter Sloterdijk ha dictado el acta de defunción del “humanismo clásico”, al mismo tiempo que ha reivindicado la necesidad de volverse cibernéticos para poder seguir siendo humanistas. Desde esta perspectiva, podría sustentarse una suerte de tecnohumanismo donde, aun admitiendo la posibilidad extrema de un completo desarrollo de la *Artificial Intelligence*, sería posible modelar el mundo cibernético a los fines de que este complemento o pueda sumarse al legado humanista.

Algunos de los dispositivos que hemos analizado a lo largo de este artículo coinciden con la larguísima historia del proceso antropogenético y, desde este punto de vista, la biopolítica ha existido al menos desde el momento en que el animal humano se confrontó con la paradoja de haberse transformado en un

52. P. Portinaro (2009, p. 97).

53. El proceso de constitución de la opinión pública es de gran complejidad y comporta una abundante bibliografía específica. No obstante, cf. el indispensable estudio de J. Habermas (1995) al que debe añadirse, como antecedente insoslayable, F. Tönnies (2018 [1922a]).

54. Sobre este punto, es imprescindible referirse a P. Sibilia (2008).

55. En este aspecto, destaca el trabajo de P. Sibilia (2005).

56. Cf. M. Castells (1996).

57. Según la tesis de J. Rifkin (2004, p. 139).

58. J. Rifkin (2004, p. 142).

59. J. Rifkin (2004, p. 336).

<http://digithum.uoc.edu>

El ascenso del ágora digital...

híbrido que convive, en conflictivo suspenso, bajo la égida de lo que los antiguos llamaban la polaridad de la *physis* y el *nomos*, la naturaleza y la cultura. Habida cuenta de los cambios profundos e irreductibles que la digitalización está introduciendo en los mundos económico-políticos del animal humano, es pertinente entonces preguntarse si, más que de tecnocapitalismo, no será necesario, dentro de poco tiempo, pensar un transhumanismo poscapitalista.

Si consideramos que la palabra "cibernética" proviene, etimológicamente, del griego *kybernetiké* (es decir el arte de gobernar una nave y, dentro del campo semántico de la *oikonomia*, el arte del gobierno de las comunidades humanas), cabe presuponer que la digitalización no es solo una transformación epifenoménica del humanismo clásico, sino que afecta a la naturaleza ontológico-política de lo humano. El destino de las sociedades globales descansa, por tanto, en las formas en que la digitalización económica remodele la esfera de la política en un porvenir que, por el momento, se antoja tan incierto como aún abierto a posibilidades no contempladas por la metafísica de raigambre analógica.

Bibliografía

- ADAMS, J. L. (1961). "Ernst Troeltsch as Analyst of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 1, pp. 98-109.
- AGAMBEN, G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Turín: Einaudi.
- AGAMBEN, G. (2005). *Profanations*. París: Rivages.
- AGAMBEN, G. (2007). *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*. Vicenza: Neri Pozza.
- AGAMBEN, G. (2008). *Signatura rerum. Sul metodo*. Turín: Bollati Boringhieri.
- AGAMBEN, G. (2009). *What is an apparatus? and other essays*. Stanford: Stanford University Press.
- AGAMBEN, G. (2012). *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer II, 5*. Turín: Bollati Boringhieri.
- ARISTÓTELES (1997). *Política*. J. Marías y M. Araujo Fernández (trads.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ARMSTRONG, L. (2007). *Money, Markets and Trade in Late Medieval Europe. Essays in Honour of John H. A. Munro*. Leiden: Brill.
- BENJAMIN, W. (1985). "Kapitalismus als Religion". En: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI. Edición de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 100-103.
- BJÖRK, M. (2018). *Life Outside Life. The Politics of Immortality, 1914-1945*. Göteborg: Göteborgs Universitet.
- BLOCH, E. (1962; 1921a). *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BÖHL, M. (2007). *Das Christentum und der Geist des Kapitalismus. Die Auslegungsgeschichte des biblischen Talentegeheimnisses*. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag.
- BORISONIK, H. (2013). *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- BORISONIK, H. (2017). *\$oporté. El uso del dinero como material en las artes visuales-\$upport. Money as material in visual arts*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- BORISONIK, H. (2018). "La abstracción del dinero, ¿emancipación o alienación?" [artículo en línea]. *Digithum*, n.º 21, pp. 1-10. Universitat Oberta de Catalunya y Universidad de Antioquia. [Fecha de consulta: 20/11/2018]. <http://doi.org/10.7238/d.v0i21.3108>
- CARCHIA, G. (1987). "Nota alla controversia sulla secolarizzazione". *Aut Aut*, vol. 222, pp. 67-70.
- CASTELLS, M. (1996). *The Information Age: Economy, Society and Culture. Volume 1: The Rise of the Network Society*. Cambridge: Blackwell.
- DERRIDA, J. (2018). *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*. Edición de G. Bennington, K. Chenoweth y R. Therezo. París: Éditions du Seuil.
- FOUCAULT, M. (2004a). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*. Edición establecida bajo la dirección de F. Ewald, A. Fontana y M. Senellart. París: Gallimard/ Le Seuil.
- FOUCAULT, M. (2004b). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. Edición establecida bajo la dirección de F. Ewald, A. Fontana y M. Senellart. París: Gallimard/ Le Seuil.
- GRAEBER, D. (2001). *Toward An Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- HABERMAS, J. (1995). *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HAMACHER, W. (2003). "Shuldgeschichte. Benjamins Skizze 'Kapitalismus als Religion'". En: D. BAECKER (ed.). *Kapitalismus als Religion*. Berlín: Kadmos Kulturverlag, pp. 77-119.
- HENAFF, M. (2002). *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. París: Seuil.
- HILFERDING, R. (1910). *Das Finanzkapital*. Viena: Volksbuchhandlung.
- HÜLSCHÖRSTER, C. (1999). *Thomas Mann und Oskar Goldbergs "Wirklichkeit der Hebräer"*, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- LE GOFF, J. (2010). *Le Moyen Âge et l'Argent*. París: Librairie Académique Perrin.
- LÖWY, M. (2004). *El marxismo romántico de Walter Benjamin. Bajo el Volcán*, 4 (8), pp. 85-100.
- MARX, K. (1962). *Werke*, Band 23: *Das Kapital*, Bd. I, Berlín: Dietz Verlag.

<http://digithum.uoc.edu>

El ascenso del ágora digital...

- MASON, P. (2016). *Post-capitalism. A Guide to our future*. Londres: Penguin Books.
- MITCHELL, W. J. (1996). *City of Bits. Space, Place and the Infobahn*. Massachusetts: MIT Press.
- MONOD, J-C. (2002). *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. París: Vrin.
- PAULY, A.; WISSOWA, G. (1894-1980). *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- PIKETTY, T. (2018). *El capital en el siglo XXI*. Buenos Aires: Paidós.
- PORTINARO, P. P. (2009). *Breviario di Politica*. Brescia: Editrice Morcelliana.
- RIFKIN, J. (2004). *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Buenos Aires: Paidós.
- ROSE, N. (2006). *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- SIBILIA, P. (2008). *La intimidación como espectáculo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SIBILIA, P. (2005). *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SLOTTERDIJK, P. (2001). *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- STOCK, G. (2003). *Redesigning Humans. Choosing our genes, changing our future*. Boston-Nueva York: Mariner Books.
- TAUBES, J. (1949). "From Cult to Culture". *The Review of Metaphysics*, 2 (8), pp. 97-104.
- TÖNNIES, F. (2018). *Kritik der öffentlichen Meinung*. [1922a]. Edición de A. Bammé y I. Reschenberg. Múnich-Viena: Profil Verlag.
- TROELTSCH, E. (1912). *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tubinga: Mohr.
- TROELTSCH, E. (1925). "Religion, Wirtschaft und Gesellschaft". En: H. BARON (ed.). *Gesammelte Schriften*, Bd. IV. Tubinga: Mohr, pp. 21-33.

<http://digithum.uoc.edu>

El ascenso del ágora digital...

Fabián Ludueña Romandini
(fabianludueña@hotmail.com)

Ha realizado su doctorado y maestría en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, bajo la dirección de Roger Chartier (Collège de France). Actualmente, es investigador concursado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la República Argentina y del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (área de epistemología y estudios filosóficos de la acción). Asimismo, es profesor titular concursado de Filosofía en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE) y en el posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Su último libro se titula *Arcana Imperii. Tratado metafísico-político* (2018). Ha sido profesor invitado y conferencista en diversas universidades nacionales e internacionales, así como Visiting Research Fellow del Departamento de Historia de las Ideas de la Universidad de Gotemburgo (Suecia) y profesor visitante de la Universidad Diego Portales de Chile y de la Universidad Autónoma de México. Es socio de la Sociedad Argentina de Análisis Político (SAAP). Sus áreas de estudio conciernen, especialmente, la metafísica medieval y renacentista, la filosofía política, la historia del derecho romano y la historia de la teología cristiana.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA