

## Pensar y Ensimismarse: José Ortega y Gasset y Hannah Arendt frente el problema de juzgar un mundo tecnológico

**Alexander Castleton**

Universidad de Montevideo / Universidad de Castilla-La Mancha  

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.85165>

Recibido: 12/12/2022 / Aceptado: 28/06/2023

**ES Resumen.** José Ortega y Gasset y Hannah Arendt fueron dos pensadores para quienes la capacidad de ensimismarse y juzgar la circunstancia era fundamental en un nivel tanto personal como social. En un mundo cada vez más mediado por tecnologías digitales que transforman al individuo en una cosa medible, predecible, y controlable debido a los datos que se dejan con su uso, se hace imprescindible pensar y juzgar cómo queremos que nuestra vida sea con dichas tecnologías. Además, es necesario demostrarles a otros nuestra capacidad de agencia y decisión frente a la circunstancia técnica.

**Palabras clave:** Hannah Arendt, José Ortega y Gasset, Tecnología, Ensimismamiento, Pensamiento, Juicio.

### ENG Thinking and Self-Absorption: José Ortega y Gasset, Hannah Arendt and the problem of judging a technological world

**Abstract.** José Ortega y Gasset and Hannah Arendt were two thinkers for whom the ability to self-absorb and judge one's circumstance was essential on both a personal and social level. In a world increasingly mediated by digital technologies that transform the individual into something measurable, predictable, and controllable due to the data that is left with its use, it is essential to think and judge how we want our life to be with these technologies. In addition, it is necessary to demonstrate to others our capacity for agency and decision in the face of technical circumstances.

**Keywords:** Hannah Arendt, José Ortega y Gasset, Technology, Self-Absorption, Thinking, Judging.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Arendt y el pensar. 3. Ortega y el ensimismamiento. 4. Pensar y ensimismarse en la sociedad transparente. 5. Conclusión. 6. Referencias.

**Cómo citar:** Castleton, A. (2024). Pensar y Ensimismarse: José Ortega y Gasset y Hannah Arendt frente el problema de juzgar un mundo tecnológico. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(2), 381-392. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.85165>

**Fuentes de financiación.** Esta investigación recibió apoyo de la Fundación Carolina (gobierno de España) a través de una beca postdoctoral, y del Gobierno italiano a través de una beca de la embajada de Italia en Montevideo.

**Agradecimientos.** Agradezco a Juan José García, Alejandro de Haro, y Mariano Asla, quienes comentaron este artículo en su etapa de borrador. Además, un intercambio de enseñanza en la Universidad de Hradec Králové (República Checa), a través del programa Erasmus+, me permitió presentarlo en dicha institución.

## 1. Introducción

Tanto José Ortega y Gasset como Hannah Arendt le dedicaron considerable atención a la actividad de pensar. Ambos señalaron su importancia no solo desde un punto de vista filosófico, sino también como una responsabilidad personal para afrontar los problemas de la modernidad. Por un lado, Ortega menciona en varios ensayos<sup>1</sup> el hecho de que el ser humano tiene la capacidad de *ensimismarse*, es decir, de suspender su relacionamiento activo o práctico con el mundo para meditar<sup>2</sup>. El filósofo madrileño propone que, si bien es necesario *ensimismarse* (siendo, además, la actividad que nos diferencia de los animales), es clave luego volver al mundo como actor, modificándolo mediante la técnica de acuerdo con un proyecto vital y con la idea del buen vivir<sup>3</sup>: “No hay, pues, acción auténtica si no hay pensamiento, y no hay auténtico pensamiento si este no va debidamente referido a la acción y virilizado por su relación con esta” (Ortega y Gasset, 2015, p. 163<sup>4</sup>). En otras palabras, *ensimismarse* implica la preocupación con el mundo compartido; y, además, para el madrileño, el pensamiento es imprescindible para la orientación en este mundo en común, como explica Antonio Gutiérrez Pozo: “Las cuestiones teórico/filosóficas sólo tienen sentido si finalmente tienen relevancia existencial, y a este objetivo responde su uso de la meditación filosófica” (Gutiérrez Pozo, 2021, p. 27). Ahora bien, para Ortega, esto también adquiere una relevancia ética en la medida que el pensar que podemos alcanzar desde la interioridad es indispensable para vivir una vida existencialmente auténtica de acuerdo con nuestra vocación o “fondo insobornable” (Ortega y Gasset, 2015, p. 167). Sin embargo, esta capacidad se ve fuertemente reducida dado el ascenso del hombre-masa como sujeto principal de la modernidad; un hombre-masa que vive pendiente de su entorno –en alteración– y es incapaz de *ensimismarse*. El nuevo entorno tecnológico digital que habitamos, que genera adicción y diferentes patologías psicológicas, ciertamente hace de este retiro

hacia la interioridad cada vez más difícil (de Haro, 2008a). El estudioso de la obra de Ortega, Thomas Mermall, por ejemplo, advierte que vivimos en un mundo donde se crean necesidades tecnológicas para “satisfacer los deseos más banales y superficiales”, y, como consecuencia, “el hombre sucumbe ante lo que desean los demás y con ello se falsifica y pierde el don precioso de la decisión personal” (Mermall, 2012, p. 6).

Por otro lado, Arendt, luego de escribir sobre la vida activa en su *magnum opus* de teoría política, *La condición humana*, y profundamente inspirada por el acontecimiento del juicio a Adolf Eichmann, tenía intención de escribir un tratado sobre la vida contemplativa, incluyendo el pensar, la voluntad y el juicio. Pudo completar volúmenes sobre los dos primeros—que fueron editados por su amiga Mary McCarthy—pero falleció antes de completar el último sobre el juicio<sup>5</sup>. Para Arendt, el pensar se realiza cuando nos retiramos del mundo de las apariencias para establecer un diálogo silencioso con nosotros mismos. Esta retirada hace posible una forma de pluralidad interna que resulta ser fundamental para el desarrollo de la conciencia y la capacidad de juzgar, y, por tanto, para evitar el mal. El pensar disuelve nuestros hábitos y reglas de conducta abriendo cancha para juzgar lo particular sin el auxilio de categorías preestablecidas (Arendt, 2018, p. 321). El hecho, para Arendt (y como veremos, también para Ortega), es que la ausencia de pensamiento “es una experiencia tan ordinaria en nuestra vida diaria, donde casi no tenemos tiempo, ni mucho menos la inclinación de parar y pensar” (Arendt, 1978, p. 4). Arendt también dice en este sentido:

“Hay un modismo en inglés, “detente y piensa”. Nadie puede pensar a menos que se detenga. Si obligas a alguien a realizar una actividad despiadada, o si se deja obligar, siempre escucharás la misma historia. Siempre encontrarás que no se puede desarrollar una conciencia de responsabilidad. Solo puede suceder en el momento en que una persona reflexiona, no sobre sí misma, sino sobre lo que está haciendo.” (Arendt, 2013, p. 60)

Si bien los dos pensadores le dieron profunda importancia al pensar y coinciden en su necesidad, hay que marcar lo que aparenta ser una diferencia en la naturaleza del pensamiento entre ellos si no atendemos cuidadosamente a sus ideas. Para Ortega, el *ensimismamiento* es condición para la acción y modificación técnica de la circunstancia, ya que “el hombre es primaria y fundamentalmente acción” (Ortega y Gasset, 2015, p. 163). Si bien es cierto que para Arendt la acción adquiere características distintas<sup>6</sup>, el pensamiento despeja el campo para el juicio, y adquiere entonces un rol ético-político. Sin embargo, esta tensión se resuelve en la visión sociológica de Ortega cuando describe lo social como *usos*, es decir, como el ámbito mostrenco de lo impersonal,

<sup>1</sup> Incluyendo *Musicalia, Prólogo a veinte años de caza mayor del Conde de Yebes, El mito del hombre allende la técnica, Sobre ensimismarse y alterarse, Ideas y Creencias*; pero, sobre todo, en *Ensimismamiento y Alteración*.

<sup>2</sup> Es necesario aclarar que sería un profundo error confundir a Ortega con un idealista—o usando una expresión suya, como un “beato de la cultura” (2015, p. 165)—, ya que alejarse del idealismo fue el objetivo de su filosofía madura (de Haro, 2018). Para Arendt, a través del pensar tampoco se accede a ninguna verdad o ideal a aplicar en la tierra, sino que se refiere a la pluralidad del mundo. Fina Birulés (2007, p. 219) escribe en este sentido que “el pensar indicaría una actividad del espíritu que tiene que ver con el *logos* como razón compartida en la esfera de la opinión, en el ámbito plural, y no hacia un decir del ser”.

<sup>3</sup> Arendt también se refiere a esta diferencia: “El artificio humano del mundo separa la existencia humana de todo mero entorno animal” (Arendt, 1958, p. 2). Todas las traducciones del inglés fueron hechas por el autor.

<sup>4</sup> Las citas y referencias a *Meditación de la Técnica y Ensimismamiento y Alteración* corresponden a la edición de Javier Zamora Bonilla y Antonio Diéguez Lucena de Biblioteca Nueva (2015). Otras citas de Ortega y Gasset remiten a la edición de sus Obras Completas (2004–2010), editadas por Taurus/Fundación José Ortega y Gasset. En adelante, al título del escrito sigue en números romanos el tomo y en arábigos la(s) página(s).

<sup>5</sup> De todas maneras, Arendt dio lecciones en el otoño de 1970 sobre la filosofía política de Kant, de donde se puede inferir sus reflexiones sobre el juicio (1992).

<sup>6</sup> Arendt entiende a la acción como la capacidad de generar innovaciones en el mundo a partir de hacer o decir cosas que merecen ser recordadas (Arendt, 1958, pp. 175–180).

mecánico, y común, mientras que el ámbito íntimo del ensimismamiento comprende los pensamientos y actitudes morales únicas del individuo que son conducentes a la crítica de estos usos (de Haro, 2010), y que podrían dar paso a la originalidad de la acción en el sentido Arendtiano (cf. Ferreiro Lavedán, 2012; López Sastre, 2019; Ramírez Valencia, 2019). En este sentido, se puede decir que el ensimismamiento para Ortega también cumple un rol político en la medida que entra en relación con el mundo en común, y de este modo se asemeja a lo que propone Arendt.

En el contexto de lo que ambos pensadores plantean sobre el pensamiento, este artículo argumentará que el pensar, como actividad que se relaciona con la comprensión y la formación de opiniones que transmutan en juicios relacionados al buen vivir y a la vida en común, es fundamental en una época descrita por pensadores como Byung-Chul Han (2019) como una *sociedad transparente y de control*. Han describe las características de la crecientemente mediatización de todo aspecto de la realidad por tecnologías digitales que se dicen inteligentes. En esta realidad tecnológica la naturaleza de las relaciones sociales ha cambiado drásticamente, y el mundo en común que en el cual nos orientamos está desapareciendo dados los embates del repliegue a la subjetividad que proporciona la hiperrealidad de los dispositivos que median nuestra vida individual y social. Sin embargo, esta subjetivación del mundo no tiene nada que ver con el pensamiento como lo ven Ortega o Arendt, es decir, como una actividad necesaria tanto para la autenticidad vital como para el mantenimiento del mundo en común, sino que es una subjetivación puramente narcisista que rechaza todo tipo de negatividad del mundo. “La hipercomunicación actual reprime los espacios libres de silencio y de soledad, que son los únicos en los que sería posible decir cosas que realmente merecieran ser dichas” (2020b, p. 99). Para Han, cuando todo tipo de negatividad se rechaza y se ve como improductiva, la sociedad se vuelve transparente; cuando todo se vuelve información que debe ser comunicada, explotada, y consumida, las personas están obligadas a exponerse creyendo que así son libres, ignorando que son parte de la dialéctica de un control cada vez más totalizante.

Este artículo indagará en qué maneras el pensamiento, como lo conciben Ortega y Arendt, puede fomentar la resistencia al ataque de una sociedad de masas que se está expandiendo a través de la tecnología digital—un pensar se torna cada vez más difícil en nuestras sociedades transparentes, donde los medios digitales se diseñan para ser adictivos y que dejemos datos que puedan ser explotados. Reconociendo que la creciente ubicuidad de las tecnologías digitales es inevitable<sup>7</sup>, la cultivación de un espacio privado que sea conducente a la meditación es imprescindible para juzgar y decidir cómo queremos que estas medien nuestras vidas. Así podremos mantener cierta capacidad de agencia frente a la transparencia totalizadora de la sociedad tecnológica en la que habitamos.

## 2. Arendt y el pensar

Arendt escribió su libro *La vida de la mente* como continuación de su obra principal de teoría política, *La condición humana*, donde, en contraposición a la vida contemplativa, estudió las tres facultades de la vida activa: la labor, el trabajo, y la acción. En el prólogo de este libro, Arendt ya se refiere al pensamiento y lo relaciona con la casi ilimitada capacidad técnica humana enfocándose en los diversos procesos modernos que desembocaron en el ascenso de la esfera social, de primacía del *animal laborans*, y de alienación del mundo y de la tierra (1958, p. 126, 54-55, 248-257, 264-265). En este sentido, escribe que

“Si resulta ser verdad que el conocimiento (en el sentido moderno de saber hacer) y el pensamiento se han separado para siempre, entonces nos convertiríamos en esclavos indefensos, no tanto de nuestras máquinas como de nuestro saber hacer, criaturas irreflexivas a merced de cada artilugio que es técnicamente posible, no importa cuán asesino sea.” (Arendt, 1958, p. 3)

Por eso es que Arendt propone algo muy ‘simple’: “pensar lo que estamos haciendo” (1958, p. 5). La forma en que Arendt concluye *La condición humana* reafirma ese rol crucial del pensar, estableciéndolo como una actividad más que una pasividad, citando una “frase curiosa que Cicerón le atribuyó a Catón”: “Nunca está más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está solo” (Arendt, 1958, p. 325).

Arendt nunca concibió el pensar como la actividad mental exclusiva de los filósofos o “pensadores profesionales”, sino que “deja en claro que el pensar es un ‘arma’, de hecho, un arma primaria en la lucha contra las fuerzas burocráticas opresivas de la sociedad (“una sociedad de ‘nadies’”) en la lucha por la libertad genuina” (Bernstein, 2000, p. 278). La falta de reflexión puede surgir incluso en las personas más inteligentes que se dejan llevar por la propaganda y las corrientes sociales. El pensar “no es una prerrogativa de unos pocos sino una facultad siempre presente en todos; del mismo modo, la incapacidad de pensar no es un defecto de muchos que carecen de capacidad intelectual, sino una posibilidad siempre presente para todos” (Arendt, 1978, p. 191). Arendt concibe de este modo al pensamiento como un factor importante para dirimir la tensión entre la actividad y la contemplación, implicando consecuencias morales. Como escribe Villa (2000, p. 18), “deberíamos ver estos modos de reflexión moralmente relevantes como formas de pensamiento “ordinario” que tenemos derecho a esperar de cada individuo maduro”.

Desarrollando un análisis fenomenológico de los componentes involucrados en la vida contemplativa, en *La vida de la mente* Arendt distingue entre el pensar, la voluntad, y el juicio. Para ella, el pensar y el juicio son las dos “facultades mentales políticamente más importantes”, sin embargo, han sido “casi completamente descuidadas por la tradición del pensamiento político y filosófico” (Arendt, 2006, p. 221). Arendt distingue a su vez el *pensar del conocimiento*, describiendo que mientras éste se enfoca en buscar la verdad, aquel lo hace en la búsqueda del sentido.

<sup>7</sup> Ya Ortega menciona que “[u]n hombre sin técnica (...) no es un hombre” (2015, p. 66).



Para Arendt, estos suelen confundirse (Arendt, 1978, p. 61), pero la diferencia estriba en que el conocimiento busca resultados tangibles, mientras que el pensar no tiene ningún fin específico (p. 62) y lo compara con Penélope, quien “deshace lo que ha terminado [de tejer] la noche anterior” (p. 88). El pensar “acompaña a la vida y es, en sí, la quintaesencia desmaterializada del vivir” (p. 191); se produce como un diálogo mudo del yo consigo mismo, que a la vez permite y conduce a desarrollar la conciencia (p. 185-187). La actividad de pensar da lugar a lo que ella llama, inspirándose en Sócrates, un “dos en uno”, es decir, una pluralidad interior que es capaz de generar a la conciencia como su “subproducto”<sup>8</sup>.

Poniendo como ejemplo a Adolf Eichmann –debido a quien, yendo contra la tradición filosófica occidental, acuñó el término “la banalidad del mal”–, Arendt propone que la capacidad de distinguir entre el bien y el mal está relacionada con la incapacidad para pensar. Contra la opinión general, Arendt describe que Eichmann no era un “demonio” totalmente poseído por una ideología asesina, sino un individuo extremadamente superficial e irreflexivo que recurría constantemente a frases comunes y a clichés para explicar sus acciones (Arendt, 1978, p. 4). Ver a Eichmann hizo que se preguntara si “la actividad de pensar como tal, el hábito de examinar cualquier cosa que suceda o que llame la atención... ¿podría... estar entre las condiciones que hacen que los hombres se abstengan de hacer el mal o incluso los ‘condicionen’ contra hacer el mal?” (Arendt, 1978, p. 5). El pensamiento tiene la potencia de liberar la capacidad de juzgar que nos permite discriminar entre el bien el mal, no tanto estableciéndonos que debemos hacer, sino en la medida que nos permite crear “un espacio abierto de discriminación y discernimiento moral o estético” (Beiner, 1992, p. 112)<sup>9</sup>. Arendt se pregunta, entonces, en qué medida el pensamiento se relaciona con el juicio: “¿Es nuestra habilidad para juzgar, para diferenciar entre el bien y el mal, dependiente

de nuestra facultad para pensar? ¿Puede que coincidan la incapacidad para pensar y la falla desastrosa de lo que comúnmente llamamos conciencia?” (Arendt 2005a, p. 160).

Ronald Beiner (1992, p. 91) ha sugerido que se podría hablar de dos teorías del juicio en Arendt: una más temprana que considera el juicio desde la perspectiva de la *vita activa*, y una tardía que lo considera desde la *vita contemplativa*. En su postura temprana, Arendt basa sus ideas sobre el juicio en la estética de Kant pero rechazando el subjetivismo y el relativismo de los juicios relacionados al gusto. El juicio, para ella, se ejerce esencialmente en las relaciones con los demás, presuponiendo la capacidad de ver el mundo desde la perspectiva de otro (algo de lo que Eichmann carecía). Esto implica el carácter dialógico del juicio, intercambiando opiniones con otros, persuadirlos, y buscar su consentimiento. Además, no tiene nada que ver con afirmar una verdad, ya que cualquier verdad, “ni bien es pronunciada, inmediatamente se transforma en una opinión entre muchas susceptible de ser disputada, reformulada, reducida a un sujeto de discurso entre otros” (Arendt, 1970 p. 27). En este sentido es que los juicios estéticos o de gusto no son meramente subjetivos, sino que fundamentalmente se someten a la crítica de los demás, haciendo así posible un mundo compartido al colocar nuestras perspectivas con las de las personas que nos rodean; van más allá de meras idiosincrasias personales ya que apelan a un *sentido común* que trasciende la privacidad de nuestras percepciones, siendo este sentido común que

“nos revela la naturaleza del mundo en tanto que es un mundo común; le debemos el hecho de que nuestros cinco sentidos estrictamente privados y “subjetivos”, y sus datos sensoriales, pueden ajustarse a un mundo no subjetivo y “objetivo” que tenemos en común y compartimos con otros. Juzgar es una actividad importante, si no la más importante, en la que se realiza este compartir-el-mundo-con-los-otros.” (Arendt, 1993, p. 221)

Por eso es que Elisabeth Young-Bruehl explica (2006, p. 170) que una persona estúpida se ve impedida de hacer *juicios deductivos*, es decir, juicios que subsumen particulares bajo reglas generales, ya que “quedan atrapados en una regresión infinita, sin saber qué regla seguir para aplicar precisamente un esquema o una generalidad a un caso particular dado”. Por otro lado, podemos calificar a una persona como demente “cuando no puede hacer juicios reflexivos”. Estos juicios son aquellos que no se subsumen bajo leyes, sino que comprenden “[e]xperimentar una sensación particular y luego alejarse, representarla y reflexionar sobre ella, compararla con lo que se sabe sobre ella en el *sensus communis*, disfrutar de la “mentalidad ampliada” de juzgar, aprobar y desaprobado; estas son cualidades esenciales de la cordura.”

Ahora bien, el problema, como apunta Dana Villa (1999a, p. 99), es el de juzgar cuando *no existe un sentido común*, y este es el caso en un mundo percibido a través de dispositivos digitales que nos relegan del mundo compartido, dominado por cajas de resonancia y tribus morales (Maldonado, 2019). Aquí es que los juicios reflexivos –casos particulares

<sup>8</sup> Sócrates es la figura que representa paradigmáticamente al pensamiento para Arendt debido a que, por medio del cuestionamiento de sus interlocutores, los conduce a reflexionar sobre sus supuestos morales y por ende a la perplejidad, sin proponer una verdad o una doctrina. Por eso Sócrates se representaba a sí mismo como un tábano que despierta al pensamiento y como una partera que, a pesar de ser estéril, ayuda a los demás a dar a luz sus propios pensamientos y guía a decidir si estos merecen ser mantenidos con vida. Además, de acuerdo con Platón, fue descrito como una ‘raya eléctrica’ que paraliza a todo aquel con quien entra en contacto (Arendt, 2003, pp. 173-175).

<sup>9</sup> Los regímenes totalitarios nazi y Stalinista silenciaron estos dos en uno, desalentando activamente el pensamiento individual y el juicio de conciencia, haciendo posible de esta manera el mal (Arendt, 1978, p. 177). En estos casos, los líderes totalitarios introdujeron un nuevo conjunto de reglas de conducta que las masas irreflexivas aceptaron sin cuestionar, de tal manera que las personas “se aferran a las reglas de conducta prescritas en un momento dado en una sociedad dada” (Arendt, 1978, p. 177). Arendt explica que, de acuerdo con las formas convencionales de determinar la moralidad, Eichmann actuó moralmente (McGowan, 1998, p. 103), ya que en aquel contexto alemán “las palabras del Führer tenían fuerza de ley” (Arendt, 1977, p. 148). “Era como si la moralidad se revelara repentinamente en el significado original de la palabra, como un conjunto de usos, costumbres y modales, que podrían cambiarse por otro como si se cambiaran los modales de mesa de un individuo o un pueblo” (Arendt, 2005a, p. 43).

sin referencia a leyes generales– son fundamentales (Arendt, 1978, p. 69-70). Estos se alcanzan mediante el pensamiento, lo que para Arendt significa una actividad mental cuyo objetivo –recordemos– no es generar conocimiento fáctico sobre algo o alguien, sino liberar el juicio obligándolo a uno a confrontar certezas y suposiciones, tanto los propios como los compartidos con otros. El pensar prepara para el juicio de forma negativa, en la medida que nos “purifica” de reglas osificadas, estándares, y convenciones, permitiéndonos ver de esta manera la novedad de fenómenos particulares para que los podamos juzgar de forma verdaderamente independiente (Villa, 1999b). Pensar requiere un retiro de la vida cotidiana y florece cuando uno está solo (algo harto difícil en nuestras sociedades hiperconectadas)<sup>10</sup>. Arendt enfatizó específicamente cómo, en tiempos de crisis, el pensamiento fomenta la facultad de juzgar por la cual discriminamos entre el bien y el mal:

“Si el pensar, el dos en uno del diálogo silencioso, actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad como dada en la conciencia y por lo tanto resulta en la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo manifiesta en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para poder pensar. La manifestación del viento del pensamiento no es conocimiento; es la capacidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto, lo bello de lo feo. Y esto de hecho puede prevenir catástrofes, al menos para mí, en los raros momentos en que ‘las papas queman’.”<sup>11</sup> (Arendt, 2003, p 189)

Quizá parezca un poco dramático decir que estamos en un momento en el que “las papas queman” ya que nuestras sociedades occidentales en la tercer década del siglo XXI son ciertamente diferentes a las que padecieron los regímenes totalitarios. Pero en un mundo cada vez más mediado por tecnologías digitales inteligentes a las que las personas se vuelven adictas, que predicen y en muchos casos determinan comportamientos, donde las democracias se ven profundamente afectadas por noticias falsas y las personas manipuladas, donde impera una coacción a compartir contenido disolviendo las fronteras entre lo público y lo privado, es clave preguntarse cuál es el rol de pensar y el juzgar un mundo con estas características. El problema fundamental es que, como explica Burdon (2015), en esta sociedad tecnológica de masas nuestra capacidad para pensar y emitir juicios sobre cuestiones morales y políticas ha disminuido, lo que lleva a delegar nuestro pensamiento y juicio “en ideas populares para ayudarnos

a navegar las complejidades de la vida cotidiana sin necesidad de hacer una pausa y reflexionar” (Burdon, 2015, p. 237). Y eso es precisamente lo que hizo Eichmann. Ortega, a quien me referiré en profundidad en el apartado siguiente, ya había escrito en 1921 que

“(…) la mayor parte de los hombres viven una vida interior, en cierta manera, apócrifa. Sus opiniones no son, en verdad, sus opiniones, sino estados de convicción que reciben de fuera por contagio, y lo que creen sentir no lo sienten realmente, sino que, más bien, dejan repercutir en su interior emociones ajenas. Solo ciertas individualidades de selecta condición poseen el peculiar talento de distinguir dentro de sí lo auténtico de lo apócrifo y logran eliminar cuanto ha inmigrado en ellos desde el contorno. La autoridad social, la tradición, la moda y el contagio psíquico arrojan constantemente dentro de nuestra persona opiniones, sentimientos, resoluciones que, en cierto modo, no son de nadie en particular, y por lo mismo pueden parecer de cada uno cuando los halla alojados en su interior. En la zona más privada de la vida individual es acaso fácil diferenciar lo originalmente nuestro de lo recibido y mostrenco. Pero en otros ordenes de la actividad psíquica, donde la independencia de criterio supone dotes y conocimientos especiales, lo habitual en las gentes es vivir de prestado.” (Ortega y Gasset, II, p. 455)

Frente a este problema, las ideas de Arendt nos invitan a pensar y juzgar cómo queremos ser moldeados por nuestros dispositivos. Antes de seguir explorando este tema, veremos lo que Ortega propuso sobre el pensar, contrastándolo con lo que propone Arendt, y plantearé su utilidad para enfrentar nuestra realidad tecnológica.

### 3. Ortega y el ensimismamiento

Las tesis orteguianas más categóricas sobre el ensimismamiento las encontramos en *Ensimismamiento y Alteración*, el primer capítulo de su libro *Meditación de la Técnica*. Allí contraponen esas dos formas de estar en el mundo –ensimismarse y alterarse– siendo esta una de las principales diferencias del humano con el animal, ya que el animal se caracteriza por la segunda: “vive en perpetuo miedo del mundo, y a la vez en perpetuo apetito de las cosas que en él hay (...) no vive desde sí mismo, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo otro que él (...) el animal vive siempre alterado” (Ortega y Gasset, 2015, p. 147). El ser humano, por otro lado, “puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él (...) meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad (...) o dicho con un espléndido vocablo, que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede ensimismarse” (Ortega y Gasset, 2015, pp. 147-148).

Ahora bien, Ortega deja en claro que para que el ser humano pueda ensimismarse, necesita primero fabricarse las condiciones para que pueda efectivamente retirarse del mundo exterior y volverse hacia sí mismo sin sufrir las inclemencias del entorno. Para ello, desarrolla la técnica:

<sup>10</sup> Aquí es necesario diferenciar entre *soledad* (*loneliness*) y *solitud* (*solitude*). Arendt enfatiza en *Los orígenes del totalitarismo* que las ideologías prosperan cuando las personas están solas (*lonely*) y atomizadas. Los regímenes totalitarios, según Arendt, eliminan esta *solitud* que es conducente al pensamiento. Se suprime la vida privada necesaria para pensar, y el hombre queda socializado por completo (Berkowitz, 2009). En este punto, Arendt coincide en gran medida con lo que Ortega propone en cuanto a los excesos de socialización característicos de la modernidad (Ortega y Gasset, 2004-2010, II, p. 828-832).

<sup>11</sup> La expresión de Arendt es: *When the chips are down*.

“Por eso, si el hombre goza de ese privilegio de libertarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado (...) Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse.” (Ortega y Gasset, 2015, p. 149)

Luego, en tono Hegeliano, Ortega explica que el ser humano retorna de ese mundo interior para imponerle su voluntad a las cosas y modelarlas de acuerdo con su intimidad, de modo que el mundo “se vaya convirtiendo poco a poco en él mismo. El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal (...)” (2015, p. 150). Y, a la luz de nuestro mundo del siglo 21, podríamos decir que Ortega acierta cuando dice que, a raíz de este proceso de humanización, “llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad –cabe imaginar que el mundo, sin dejar de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada (...)” (Ortega y Gasset, 2015, p. 150)<sup>12</sup>. Ortega resume este proceso:

“Son pues, tres momentos diferentes, que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1º, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es la alteración; 2º, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa*, que decían los romanos, el *theoretikós bíos*, de los griegos, la *theoría*; 3º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en el conforme a un plan preconcebido; es la acción, la *vita activa*, la *praxis*.” (2015, p.153)

Además de afirmar que la acción es lo fundamental en este proceso (“no vivimos para pensar, sino que pensamos para lograr subsistir o pervivir” (2015, p. 163)), Ortega niega que el pensar de forma acertada sea algo fácil ni automático para el ser humano: “El hombre no está nunca seguro de que va a poder ejercitar el pensamiento, se entiende, de una manera adecuada; y sólo si es adecuada, es pensamiento. O dicho en giro más vulgar: el hombre no está nunca seguro de que va a estar en lo cierto, de que va a acertar” (p. 155). Si volvemos a Arendt, recordemos que, para ella, Eichmann era inteligente, pero su pensamiento estaba determinado por clichés que le impedían ponerse en el lugar de otros y ejercer la facultad de juicio<sup>13</sup>. Utilizando palabras de Ortega,

podríamos decir que Eichmann estaba completamente *alterado*, es decir, era incapaz de ser él mismo: “Cada uno de nosotros esta siempre en peligro de no ser el sí mismo único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese sí mismo que está esperando ser (...)” (2015, p. 156). Eichmann, al repetir clichés y enunciados prefabricados, ciertamente se estaba traicionando a sí mismo; su capacidad de pensamiento estaba desgastada (cf. González, 2018, p. 195).

Si bien Ortega indica que la primacía de la *vita contemplativa* es una desviación que los occidentales heredamos de los griegos en la medida que ha tendido a producir una “inflación cultural” (2015, p. 165)<sup>14</sup>, también señala el actual problema de la acción, ya que

“vuelven ahora los pueblos a sumergirse en la alteración (...) Se perdió –como amenaza perderse en Europa, si no se pone remedio– la capacidad de ensimismarse, de recogernos con serenidad en nuestro fondo insobornable. Se habla sólo de acción. Los demagogos, empresarios de la alteración que ya han hecho morir a varias civilizaciones, hostigan a los hombres para que no reflexionen, procuran mantenerlos hacinados en muchedumbres para que no puedan reconstruir su persona donde únicamente se reconstruye, que es en la soledad. Denigran el servicio a la verdad, y nos proponen en su lugar: mitos (...) Y con todo ello, logran que los hombres se apasionen, y entre fervores y horrores se pongan *fuera de sí*. Y, claro está, como el hombre es el animal que ha logrado *meterse dentro de sí*, cuando el hombre se pone *fuera de sí* es que aspira a descender, y recae en la animalidad. Tal es la escena, siempre idéntica, de las épocas en que se diviniza la pura acción. El espacio se puebla de crímenes. Pierde valor, pierde precio la vida de los hombres, y se practican todas las formas de la violencia y del despojo.” (2015, p. 167-168).

Para Ortega, es clave evitar los peligros del exceso de acción que conduce a la alteración. Para eso, hay que “pas[ar] revista a nuestras ideas sobre la circunstancia y forjar un plan estratégico” (2015, p. 169), ya que la acción por sí misma degrada en voluntarismo (González, 2018, p. 197). Por eso, Ortega pone el foco también en la sociedad como fuerza opresora a través de los *usos sociales*, ya que estos son formas vigentes de ser impersonales y automáticas que se le imponen al individuo. En la alteración, el individuo está enteramente determinado por los usos, es decir, por lo que “se hace” y lo que “se dice”. En este caso, el ser humano se asemeja más a un animal en la medida que queda definido por la circunstancia: “El que sólo posee el repertorio de modos recibidos

<sup>12</sup> En este punto, podríamos decir que Ortega y Arendt coinciden, ya que uno de los principales temas que la americana propone pensar en *La condición humana*, es, justamente, la creciente artificialización del mundo (Arendt, 1958, pp. 1-6).

<sup>13</sup> Escribe Arendt: “Eichmann era bastante inteligente (...) Era su estupidez lo que resultaba tan escandaloso, como si se hablara con una pared. Y eso era lo que en realidad quería decir con banalidad. No hay nada profundo en ello, ¡nada de-

moníaco! Simplemente hay resistencia a imaginar lo que otra persona está experimentando, ¿no es cierto?” (Arendt, 2018, p. 279).

<sup>14</sup> Escribe Ortega: “Cuando los griegos descubrieron que el hombre pensaba, que existía en el universo esa extraña realidad que es el pensamiento, sintieron tal entusiasmo por las gracias de las ideas, que atribuyeron a la inteligencia, a los logros, el rango supremo en el orbe” (2015, pp. 163-164).



sólo funcionará con corrección en las situaciones rutinarias precisas por ese repertorio. Colocadlo en una circunstancia nueva, y no sabrá qué hacer, su reacción será torpe, porque no puede recurrir al fondo creador de sus criterios propios” (Ortega y Gasset, V, p. 43). Alejandro de Haro explica que

“Ortega tiene claro que una vida sometida en exceso a usos y costumbres implica la disolución de esa vida humana en la colectividad. Su radical alteración circunstancial. Como también es nocivo el completo aislamiento de la vida social circunstancial. La apuesta por el constante ensimismamiento. La persona debe regular en sí misma la relación dialéctica, de naturaleza antropológica, vida individual/vida colectiva, aún cuando cada uno de nosotros está hecho, en la mayor porción de sí mismo, de la colectividad en que ha nacido y de los usos sociales a que está sometido”. (de Haro, 2010, p. 6)

Ortega deja en claro que ensimismarse es fundamental para juzgar la realidad social en la que se vive. Aquí el vínculo con lo planteado por Arendt es claro: la americana enfatiza la necesidad irrenunciable de ser espectadores involucrados con lo que pasa a nuestro alrededor, pensándolo y juzgándolo para no dejarnos llevar por clichés que encontramos en nuestra circunstancia, como lo hizo Eichmann. Ortega, por su parte, nos dice que es crucial ensimismarnos para ser nosotros mismos, retornando luego al mundo en común con un proyecto vital que refleje nuestra vocación. Uno de los desafíos fundamentales de nuestra época es pensar y juzgar en qué ámbitos debemos permitir distintos grados de mediatización tecnológica digital de nuestra vida; qué ganamos y qué perdemos con dicha digitalización. Ya establecido el marco arendtiano y orteguiano, la próxima sección examina esta cuestión más en profundidad.

#### 4. Pensar y Ensimismarse en la Sociedad Transparente

Los apartados anteriores apuntan a que, tanto para Ortega como para Arendt, el pensar es inseparable de *estar en el mundo*. Se piensa, se medita, o se contempla no abstractamente, sino desde una circunstancia mundana. Para Ortega, es buscar el sentido de lo que nos rodea, ya que “Cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores” (Ortega y Gasset, I, p. 782), mientras que Arendt dice: “¿Cuál es el tema de nuestro pensamiento? ¡Experiencia! ¡Nada más! Y si perdemos el terreno de la experiencia, nos metemos en todo tipo de teorías” (Arendt, 1979, p. 308). Para ambos, entonces, lo importante son las apariencias, y no hay diferencia entre estas y el ser<sup>15</sup>.

Ahora bien, lo que ambos pensadores señalan, es, justamente, la *pérdida del mundo en común*, es decir, de un *sentido común* donde el individuo puede ser

agente, tanto individual como político. Para Ortega, esto se da a través de un hombre-masa que vive en constante alteración, mientras que para Arendt se da por un individuo moderno alienado, sumido en su subjetividad y el consumo, que es incapaz de pensar y juzgar por sí mismo<sup>16</sup>.

Dentro de esta pérdida, podríamos identificar el rol de las tecnologías digitales como uno de los problemas fundamentales, ya que nos han transformado en

“seres *ultratecnologizados* que da[n] la espalda a la vida real, encerrándose en un mundo plenamente virtual. Estos seres, en muchos casos técnicamente corroídos, corren el riesgo, en multitud de ocasiones, de perder el sentido de lo que por ahora consideramos auténtica realidad, o lo que es igual, los límites entre lo verdadero y lo falso, entre lo existente y lo imaginario.” (de Haro, 2008a, p. 331)

Ortega fue muy claro al diagnosticar que uno de los problemas modernos es precisamente la abundancia técnica que otorga un sinfín de medios, de modo que el sujeto no sabe que hacer ni que desear en su vida. Por tanto, es incapaz de proyectarse hacia nada auténtico, sino que se limita a ir con la corriente de la masa. En otras palabras, al poder serlo todo, el hombre-masa moderno termina siendo nada, y “[p]or eso estos años que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos” (Ortega y Gasset, 2015, p. 124).

Arendt también se preocupó por la creciente artificialización y automatización tecnológica en tanto conducen a la alienación del mundo (Arendt, 1958, p. 248-257) y al consecuente repliegue hacia la subjetividad del individuo que termina por conformar el “desierto” de la modernidad (2005b, p. 201). En el mismo sentido que Ortega, la americana veía que el ser humano ha desarrollado capacidades científico-técnicas que, en rebelión contra sus propias limitaciones mundanas, le permiten prácticamente ser cualquier cosa, pero con riesgos muy altos:

“Este hombre futuro, que los científicos dicen que producirán en no más de cien años, parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como ha sido dada, un regalo que proviene de ninguna parte (secularmente hablando), que desea cambiar, por así decirlo, por algo que él mismo ha hecho. No hay razón para dudar de nuestra capacidad para cumplir tal intercambio, así como no hay razón para dudar de nuestra presente capacidad de destruir toda la vida orgánica en la tierra.” (Arendt, 1958, p. 2-3)

Hay que tener en cuenta que Ortega escribió sus reflexiones sobre la técnica hace casi un siglo y Arendt hace más de medio, pero los problemas que observaban no han hecho más que acrecentarse en la medida que la tecnología se ha ido desarrollando. El pensador surcoreano-alemán Byung-Chul Han se ha dedicado a estudiar el actual problema de la

<sup>15</sup> De hecho, caer en una suerte de teoría de dos mundos platónica es altamente riesgoso en la medida que establece un ideal inalcanzable que, para Ortega, ignora la presencia ineludible de la circunstancia, y, para Arendt, elimina la pluralidad del mundo.

<sup>16</sup> Birulés señala que “[I]o que Arendt lamentaba no era la pérdida de la comunidad natural, sino la de un mundo humano relativamente estable en cuyo seno había espacio para desplazarse y compartir perspectivas distintas” (2007, p. 108).

superabundancia técnica, donde la digitalización cada vez conquista más regiones de la vida. Sobre esta base digital se ha constituido en gran parte del mundo una “sociedad transparente” fundamentada en la comunicación, la información y el consumo. En esta sociedad, “Las cosas se hacen transparentes cuando abandonan cualquier negatividad, cuando se alisan y se allanan (...)” (2019, p. 11). La transparencia da lugar a una ‘sociedad positiva’ en la que la realidad no ofrece ninguna resistencia a la subjetividad narcisista del “phono sapiens” (Han, 2021, p. 23). El imperativo de esta sociedad es producir, siendo aquí donde reside el nuevo control biopolítico. Esto tiene como consecuencia la depresión y síndrome del *burnout* como malestares habituales de nuestras sociedades transparentes (2017, p. 107). El mundo en común deja de ser algo que se impone como límite al individuo, contorneando lo que se puede hacer de acuerdo con un sentido común, y la realidad queda reducida a los caprichos del ego. “El sujeto narcisista no puede delimitarse a sí mismo, los límites de su existencia desaparecen” (p. 71). Este individuo vive en una sociedad transparente que es global, y por lo tanto “un infierno de lo igual” (Han, 2019, p. 12).

Para Han, esta sociedad tecnológica establece la lógica de la exposición, sospechando de lo que no se somete a la visibilidad, ya que lo oculto no adquiere valor comercial; todo “ha de exponerse para ser” (p. 25), y deviene en una pornografía sometida a la “coacción de la exposición” (p. 29). Como resultado, lo íntimo debe salir a la luz, produciendo un mundo mercantil en el que “se exponen, venden y consumen intimidades” (p. 68) en detrimento de un mundo común que sucumbe frente a la apoteosis de la psicologización y personalización de todo (p. 69).

La transparencia deviene en control, ya que las tecnologías digitales ubicuas no tienen centro y por tanto carecen de una perspectiva. Gracias a esto,

“los que habitan en el panóptico digital se creen que están en libertad (...) sus moradores mismos colaboran de manera activa en su construcción y en su conservación, en cuanto se exhiben a ellos mismos y se desnudan (...) La sociedad del control se consume allí donde su objeto se desnuda no por coacción externa, sino por la necesidad engendrada en sí mismo, es decir, allí donde el miedo de tener que renunciar a su esfera privada e íntima cede a la necesidad de exhibirse sin vergüenza.” (p. 87-88)

Aquí es clara la conexión entre Han y Arendt, ya que la alienación del mundo y la pérdida del sentido común son de las preocupaciones fundamentales de la americana. Para ella, “el peligro está en convertirse en verdaderos habitantes del desierto y sentirse en él como en casa” (Arendt, 2005b, p. 201). En tanto nuestro mundo se hace transparente a través de la digitalización, podríamos incluso decir que el desierto Arendtiano es la sociedad transparente. Cuando la realidad pierde su dominio impositivo y se transforma en algo consumible, controlable, medible, y manipulable, el mundo en común se erosiona. La vida humana queda reducida a sujetos que, con sus dedos sobre un dispositivo digital, generan el mundo que les venga en gana, quedando “aprisionados en la subjetividad de su propia experiencia singular...”

(1958, p. 58)<sup>17</sup>. Sin embargo, a pesar de tener posibilidades inimaginadas en la punta de sus dedos, como advierte Ortega:

“la técnica, al aparecer por un lado como capacidad, en principio ilimitada, hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca –como la lógica más formalista–; es incapaz de determinar el contenido de la vida.” (Ortega y Gasset, 2015, p. 124)

La transparencia provocada por la ubicuidad digital es contraria a la capacidad de pensar y juzgar la realidad vital. En nuestro mundo mediatizado por las tecnologías digitales, contrariamente a lo que proponía Arendt en *La condición humana*, merma la vida contemplativa más que la vida activa. “La compulsión de producir y comunicar destruye el recogimiento contemplativo” (Han, 2021, p. 99). El pensamiento, para Han, no es algo calculador e instrumental, sino que se relaciona con lo arcano, la innovación, y el acontecimiento: “En contraposición al cálculo, el pensamiento no es transparente para sí mismo. El pensamiento no sigue rutas previsibles, sino que se entrega a lo abierto (...) Ahí está la diferencia frente al cálculo, que permanece siempre igual a sí mismo” (p. 60-61). El pensamiento es el ámbito de lo nuevo e inesperado, mientras que el cálculo “es una inacabable repetición de lo mismo” (2020b, p. 13)

Desde un punto de vista orteguiano, la sociedad transparente es *la sociedad de la alteración*. La hipercomunicación y la necesidad de compartir contenidos conduce a la constante atención a la circunstancia, a lo que “se dice” o “se hace”, en detrimento del yo que debe ensimismarse para contemplarla, juzgar, y actuar de acuerdo con su auténtica vocación; es la sociedad del hombre-masa; de la vida mínima y vulgar.

Uno de los principales problemas de vivir en alteración es que se eliminan las posibilidades de estar solo. Ortega, influido profundamente por Nietzsche, subraya que la soledad es de hecho uno de los atributos de la vida noble, y escribe:

“con no poca razón medía Nietzsche el valor de cada individuo por la cantidad de soledad que pudiera soportar, esto es, por la distancia de la muchedumbre a que su espíritu estuviera colocado. Tras ciento cincuenta años de halago permanente a las masas sociales, tiene un sabor blasfematorio afirmar que si imaginamos ausente del mundo un puñado de personalidades escogidas, apestaría el planeta de pura necedad y bajo egoísmo” (Ortega y Gasset, II, p. 365)<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Hay que recordar aquí la relación entre el aislamiento y el totalitarismo ya que, para Arendt, el “terror sólo puede gobernar absolutamente a los hombres que están aislados unos de otros y que, por tanto, una de las preocupaciones primordiales de todo gobierno tiránico es provocar este aislamiento. El aislamiento puede ser el comienzo del terror; ciertamente es su terreno más fértil; siempre es su resultado” (Arendt, 1976, p. 474).

<sup>18</sup> Gilles Deleuze expresa de forma similar: “La dificultad hoy en día no estriba en expresar libremente nuestra opinión,



En este sentido, de Haro (2008b, p. 233) advierte que “[s]e ha reducido al mínimo la capacidad congénita de que dispone el hombre para meditar o reflexionar, esto es, para recogerse dentro de sí mismo y aclararse en torno a él qué es lo que cree y qué es lo que no cree (...)”. A través de esta capacidad, uno puede ponerse en acuerdo con uno mismo mediante el ensimismamiento, que recuerda al ‘dos en uno’ socrático que es clave para Arendt<sup>19</sup>: “Ensimismarse es lo contrario de vivir atropellado. El hombre que esta ensimismado está siempre sobre sí y no tolera que su ser se le enajene en lo social circunstancial. Lo contrario de ser sí mismo (...)” (de Haro, 2008b, p. 234). En *En Torno a Galileo*, Ortega escribe que

“Tener yo una opinión sobre una cosa no es sino saber a qué atenerme sobre ella, esto es, fijar mi posición con respecto a la cosa. Se me ocurren varias ideas posibles sobre una cuestión, pero yo tengo que ponerme de acuerdo conmigo para ver cuál de ellas es la que me convence, la que es mi efectiva opinión. Una opinión forjada así por mí mismo y que fundo en mi propia evidencia es verdaderamente mía, ella contiene lo que efectivamente y auténticamente pienso sobre aquel asunto; por tanto, al pensar así, coincido conmigo mismo, soy yo mismo.” (Ortega y Gasset, VI, p. 424)

En soledad es como uno puede ensimismarse y dialogar consigo mismo y así coincidir en nuestra verdad. En cambio, “[e]n sociedad o en relación con otros hombres, el individuo tiende a ser mera convencionalidad o falsificación. En la realidad auténtica del humano vivir va incluido, afirma Ortega, el deber de la frecuente retirada al fondo de sí mismo.” (de Haro, 2008b, p. 234). Para Arendt, la soledad es también el ámbito donde “el pensamiento activo es posible, asegurado de los hábitos irreflexivos, opiniones comunes y restricciones de lo social” (Berkowitz, 2009, p. 239). Ensimismándose se es uno mismo, y se tiene la oportunidad de desafiar la opinión pública y no dejarse llevar por ella. Asimismo, se desarrolla una capacidad política fundamental: “Cuando todos son arrastrados sin pensar por lo que los demás hacen y creen, aquellos que piensan salen de su escondite, porque su rechazo a participar es conspicuo y, por lo tanto, se convierte en una especie de acción” (Arendt, 1978, p. 192). Esto se debe a que el

pensar que se logra en soledad otorga la capacidad de generar grietas en las certidumbres que se pueden tener y en las ideologías que, como sistema de premisas, deforman la realidad (Berkowitz, 2009, p. 241). Para Arendt, Adolf Eichmann era un ejemplo conspicuo de falta de pensamiento; alguien incapaz de ser el mismo que se dejó llevar por clichés y que era incapaz de juzgar, que cambió su creencia moral con la misma liviandad como si cambiara los “modales de mesa”. Utilizando palabras de Ortega, Eichmann era alguien “(...) que sólo posee el repertorio de modos recibidos [y que, por tanto] sólo funcionará con corrección en las situaciones rutinarias precisas por ese repertorio. Colocarlo en una circunstancia nueva, y no sabrá qué hacer, su reacción será torpe, porque no puede recurrir al fondo creador de sus criterios propios” (Ortega y Gasset, V, p. 43).

Podemos ver, entonces, como tanto Arendt y Ortega advierten sobre el exceso de socialización y defienden la necesidad de la vida privada, como condición para el pensamiento, frente lo público. Pero la presencia ubicua de nuestros dispositivos digitales nos somete a un

“imperativo de transparencia [que] elimina toda falta de visión y todo hueco informativo, y deja todo a merced de una visibilidad total. Hace que desaparezcan todos los espacios de retirada y protección (...) La transparencia y la hipercomunicación nos despojan de toda intimidad protectora. Es más, renunciamos voluntariamente a ella y nos exponemos a redes digitales que nos penetran, nos dilucidan y nos perforan.” (Han, 2020b, pp. 58-59)

En esta situación es cada vez más importante desarrollar la capacidad de enfrentarse a las fuerzas impersonales sociales para no dejarse llevar por lo que se dice o lo que se hace, y para ello es imprescindible desarrollar la capacidad de *juzgar* (Burdon, 2015). En otras palabras, debemos juzgar el rol que tienen los dispositivos digitales y redes sociales en nuestra vida para de esa manera no vivir en estado de alteración y poder percatarnos de los clichés que pululan en las redes sociales y que pueden estar infectando nuestro pensamiento. Recordemos que el juicio se relaciona con el pensar, ya que el segundo “abre el campo” para que el primero aparezca. Quedándonos únicamente en el pensar podemos hacernos trampa al solitario y creer, como Platón, que existe un mundo ideal perfecto que no se corresponde con la enmarañada realidad. Por eso es que el juicio no debe ser privado, sino que intrínsecamente involucra a otros, apela a los demás; los intenta atraer, pero no utilizando recursos lógicos (como ser sistemas teóricos abstractos, por ejemplo, una teoría de la música) ni aseveraciones puramente subjetivas (“me gusta más el jazz que el rap”), sino promoviendo una interpretación que permita incluir puntos de vista distintos. Juzgar involucra

“ser y pensar en mi propia identidad donde en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista de las personas tenga presentes en mi mente mientras reflexiono sobre un tema determinado, y mejor pueda imaginar cómo me sentiría y pensaría si estuviera en su lugar, más fuerte será mi capacidad para el pensamiento

sino en generar espacios libres de soledad y silencio en los que encontremos algo que decir. Fuerzas represivas ya no nos impiden expresar nuestra opinión. Por el contrario, nos coaccionan a ello. Qué liberación es por una vez no tener que decir nada y poder callar, pues solo entonces tenemos la posibilidad de crear algo singular: algo que realmente vale la pena ser dicho” (Deleuze, en Han, 2020a, p. 123).

<sup>19</sup> Arendt cita a Sócrates: “Mejor sería que mi lira o coro que yo dirigiera desafinase y fuera discordante, y que multitudes de hombres disintiesen conmigo, a que yo, siendo uno, estuviera en disarmonía conmigo mismo y me contradijese” (Arendt, 2005a, p. 181). También escribe: “(...) aunque soy uno, no soy simplemente uno, tengo un yo y estoy relacionado con este yo como mi propio yo. Este yo no es de ninguna manera una ilusión; se hace oír hablándome –me hablo a mí mismo, no sólo soy consciente de mí mismo– y en ese sentido, aunque soy uno, soy dos en uno y puede haber armonía o desarmonía con uno mismo. Si no estoy de acuerdo con otras personas, puedo irme; pero no puedo alejarme de mí mismo (...) si hago mal estoy condenado a convivir con un malhechor en una intimidad insoportable” (Ibid., p. 90).

representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión.” (Arendt, 1993, p. 241)

Cuando decimos cosas del tipo “este tipo de música es mejor que este” no sólo queremos promover nuestra interpretación, sino que también intentamos que los demás nos den la suya para de ese modo tener una vista “aumentada” del mundo. Ahora bien, con las redes sociales, este intercambio se hace difícil, como explica Blake Smith (2020, párr. 30-31):

“Cuando damos una opinión en Twitter, no nos inspira un auténtico deseo personal de ampliar nuestra relación particular con el mundo mediante un encuentro con otras relaciones similares, sino un deseo derivado e imitativo de tener la atención que otras personas parecen disfrutar (...). Esta situación es, en cierto sentido, incluso peor que la conformidad irreflexiva con el “Ellos” [*The They*]<sup>20</sup>, ya que estamos compitiendo activamente para dar nuevas variaciones a los clichés reinantes.”

Y el problema es que los clichés son la expresión clara de la ausencia de pensamiento. Por eso es que dice Arendt: “No me permito repetir los clichés del estado de ánimo del público (...). Y yo diría que cualquier sociedad que le haya perdido el respeto a esto, no está en muy buena forma” (Arendt, 1979, p. 309).

Buyng-Chul Han, de manera similar, expresa innumerables veces en su obra que el problema es que las redes sociales que usamos en nuestros dispositivos digitales nos envuelven en nuestra propia subjetividad, y nos muestran lo que queremos ver, escuchar y saber. Nos volvemos transparentes; lo real pasa a ser una proyección del sí mismo que no se impone ni ofrece resistencia. Desde un punto de vista orteguiano, la circunstancia pasa a ser únicamente *facilidades* anulándose su porción de dificultad, y, para Ortega, las dificultades de nuestra circunstancia –es decir, lo que se nos opone– es precisamente lo que nos lleva a superarnos, vivir una vida noble, y a ser auténticamente nosotros. Como consecuencia, nos transformamos en hombres-masa alienados y transparentes: medibles, cuantificables, controlables y predecibles. Por eso es que se hace imprescindible pensar y juzgar qué espacio le queremos dar a las tecnologías digitales nuestras vidas, recordando que hoy en día vivir sin dispositivos digitales es una tontería, pero sí pudiendo decidir el lugar que ocupan.

Filósofos de la tecnología apuntan en este sentido. Sanmartín Espluges nos proporciona un ejemplo de esto seguido de un juicio muy claro:

“Es interesante observar cómo personas hechas y derechas, de una edad incluso provec-ta, no dudan en encender sus teléfonos móviles mientras están en la sala de cine, girando sus ojos desde la gran pantalla a la mucho más poderosa y reducida del teléfono como si el mensaje recibido –que anuncia su recepción mediante un sonido más o menos altotuviera que ser leído y contestado con suma urgencia.” (Sanmartín Espluges, 2021, p. 271)

Ejemplos como este son indicativos de cómo nuestra capacidad de atención está profundamente amenazada, así también como la de ensimismarse: ““Estar conectado” parece algo clave, algo necesario en nuestro tiempo. Nos estamos convirtiendo de nuevo en seres extáticos. Seres volcados hacia el exterior. Completamente alienados” (ibid.). Esta incapacidad de pensar deviene en que, si bien tenemos acceso a interminable información, nos volvemos menos inteligentes, ya que ““inteligencia” proviene de «inter» (entre) y «legere» (elegir o escoger). La inteligencia consiste, pues, en la capacidad de elegir entre opciones. Se supone que inteligente es el que elige la mejor entre varias opciones alternativas” (ibid.). Sin embargo, continúa diciendo Sanmartín Espluges:

“el ser humano prototípico de nuestro tiempo es (...) un necio, porque siempre elige la peor alternativa entre las varias posibles: por ejemplo, elige la conexión digital frente a la intercomunicación personal –elige al lejano, frente al próximo–; elige la pequeña pantalla del teléfono móvil frente a la gran pantalla; prefiere la información a la formación; elige el «me gusta» adscrito al breve post que recoge «el estado en que se encuentra» algún miembro de la red frente a la crítica que nace de una lectura sosegada de un texto más o menos largo y duro de leer, etc.” (ibid.)

Cada uno debe pensar y juzgar qué lugar ocupan nuestros dispositivos, aplicaciones, redes sociales, videojuegos, etcétera, en nuestra vida, y decidir el lugar que deben ocupar en la vida de hijos pequeños o adolescentes. Ortega subrayaba la necesidad de la elegancia, es decir, de la capacidad de elegir de acuerdo con nuestra vocación y circunstancia (Bastida Freijedo, 2005 pp. 85-88). Nuestra circunstancia es tecnológica, eso es innegable. Por eso, es indispensable ensimismarse para pensar en nuestra vocación y proyecto vital auténtico como remedio para evitar sucumbir a la alteración que nos conducen nuestros *smartphones*. Esto debe hacerse–insisto– teniendo en cuenta que el ser humano es intrínsecamente técnico (“*a nativitate*”, escribía Ortega (2015, p. 69)), y por tanto no hay que pensar la relación humano-tecnologías digitales en términos de oposición sino como un entrelazamiento; en otras palabras, *pensar y juzgar de forma responsable la ineluctable mediación tecnológica de nuestras vidas* (Verbeek, 2015). Algo que se puede hacer es proporcionar ejemplos de cómo usar nuestros dispositivos para que otros incluyan nuestro punto de vista en sus propios juicios. Recordemos que, para Arendt, juzgar implica en parte conversar con uno mismo teniendo en cuenta el punto de vista de otros. Podemos entonces proporcionar con nuestro comportamiento una “validez ejemplar” (Arendt, 1992, p. 76) que funcione como estándar para que los demás incluyan en sus diálogos internos. Arendt nos recuerda que “la palabra “ejemplo” viene de *eximere*, “señalar algo particular”” (Arendt, 1992, p. 77). Realmente no hemos comenzado a comprender cómo la tecnología digital da forma a nuestra vida individual y social; utilizando una expresión arendtiana, no tenemos ‘barandillas’ que nos guíen, es decir, categorías preconcebidas (Arendt, 2018, p. 321) para entender los cambios que

<sup>20</sup> Aquí Smith esta haciendo referencia al *Das Man* Heideggeriano.

la ubicuidad de tecnologías digitales está provocando. Entonces, en ausencia de máximas generales, los ejemplos nos “persuaden e inspiran (...) para verificar, por ejemplo, qué es el coraje, podemos recordar el ejemplo de Aquiles; y para verificar qué es la bondad, estamos inclinados a pensar en Jesús de Nazareth o de San Francisco.” (Arendt, 1993, p. 247-248). Sócrates, por ejemplo, decidió morir para mostrar la verdad de la aserción “es mejor sufrir algún mal que cometerlo” (p. 247), y eso es algo que podemos mantener hoy día como ejemplo a imitar de coherencia intelectual. Por eso, al ignorar nuestro smartphone cuando estamos en un almuerzo o cena familiar o con amigos, o en una charla en un café, o jugando con nuestros hijos, etc., podemos demostrar que la ‘niebla glamorosa’ (Borgmann, 2013, p. 19) de los dispositivos digitales no nos envuelve completamente, y no tienen por qué envolver a los demás. Podemos mostrar que no nos perdemos demasiado al ignorar nuestros perfiles de Instagram por un rato, y que, en cambio, *sí* perdemos mucho cuando ignoramos lo que está en frente de nuestras narices—esa realidad que nos pide que nos comprometamos con ella aquí y ahora<sup>21</sup>.

## 5. Conclusión

Ortega y Arendt son dos autores que nos exigen pensar nuestra circunstancia. Cuando esta es crecientemente mediatizada por tecnologías digitales que nos hacen transparentes—en otras palabras, medibles y predecibles—, es esencial pensar y juzgar cómo queremos que nuestra vida sea con su ubicua presencia. Sin ignorar que el ser humano es constitutivamente técnico, cada uno debe hacerse responsable por ‘salvar’ su circunstancia tecnológica, dándole un sentido que refleje el proyecto auténticamente personal de cada uno y así evitar el dejarse llevar por las corrientes sociales de nuestra sociedad tecnológica de masas. Para ello, es imprescindible fomentar la capacidad de estar solo, en el ámbito privado, donde uno puede conversar consigo mismo y juzgar el mundo que le rodea desde sí mismo, ignorando lo que “se dice” o lo que “se hace”. Pero, también es necesario volver al mundo en común, y podemos ser ejemplo de agentes que determinan las maneras en que nuestros dispositivos digitales nos mediatizan la realidad. Así es que otros pueden incluir nuestra perspectiva en las oportunidades (probablemente cada vez más escasas) que tengan para desarrollar sus propios juicios.

## 6. Referencias

- Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1970): *Men in Dark Times*. New York, Harcourt
- Arendt, Hannah (1976): *The Origins of Totalitarianism*, New York, Meridian Books.
- Arendt, Hannah (1977): *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1978): *The Life of the Mind*. New York, Harcourt.
- Arendt, Hannah (1979): «On Hannah Arendt», en Hill, M. A. (Ed.), *Hannah Arendt: The recovery of the public world*, pp. 301-339. New York, St. Martin's Press.
- Arendt, Hannah (1992): *Lectures on Kant's Political Philosophy*, en Beiner, R. (Ed.). Chicago, University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1993): *Between Past and Future*. New York, Penguin Books.
- Arendt, Hannah (2005a): *Responsibility and Judgment*. New York, Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2005b): *The Promise of Politics*. New York, Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2006): *On Revolution*. New York, Penguin Books.
- Arendt, Hannah (2013): *Hannah Arendt. The Last Interview: And Other Conversations*. New York, Melville House.
- Arendt, Hannah (2018): *Thinking Without a Bannister. Essays in Understanding 1953-1975*. New York, Schocken.
- Bastida Freijedo, Álvaro (2005): «Salvación y elegancia de la vida. La Metafísica ética de José Ortega y Gasset», en Llano Alonso, F. H. y Castro Sáenz, A. (Eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, pp. 55-108. Madrid, Tébar.
- Bearne, Suzanne (2022, 21 de marzo): “Teléfonos tontos”: el resurgir de los celulares no inteligentes en un mundo hiperconectado. BBC Mundo. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-60829612>.
- Beiner, Ronald (1992): «Interpretative Essay», en Beiner, R.(Ed.) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, pp. 89-157. University of Chicago Press.
- Berkowitz, Roger (2009): «Solitude and the Activity of Thinking», en Bernstein, R. (Ed.), *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, pp. 237-245. New York, Fordham University Press, 2009. <https://doi.org/10.1515/9780823293377-026>
- Bernstein, Richard (2000): «Arendt on Thinking», en Villa, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, pp. 277-292. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521641985.015>
- Birulés, Fina (2007): *Una Herencia Sin Testamento*. Barcelona, Herder.
- Borgmann, Albert (2013): «So who am I really? Personal identity in the age of the Internet». *AI & Society*, vol. 28, núm. 1, pp. 15-20. <https://doi.org/10.1007/s00146-012-0388-0>
- Burdon, Peter (2015): «Hannah Arendt: on judgment and responsibility». *Griffith Law Review*, vol. 24, núm. 2, pp. 221-243. <https://doi.org/10.1080/10383441.2015.1058215>
- De Haro Honrubia, Alejandro (2008a): «Técnica y crisis de los deseos: una breve aproximación al éticamente deficitario mundo occidental». *Ontology studies*, vol. 8, pp. 329-339.
- De Haro Honrubia, Alejandro (2008b): *Élites y Masas: Filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset.

<sup>21</sup> En mi experiencia personal, varias personas han admirado mi decisión de utilizar un “teléfono tonto” en vez de un *smartphone*, y me han dicho que ellos deberían hacer lo mismo pero que dependen demasiado de él. Más allá de la mera anécdota, hay un resurgir del uso de teléfonos no inteligentes (Bearne, 2022).



- De Haro Honrubia, Alejandro (2010): «Antropología de los usos sociales como constitutivos de la "gente". Un estudio desde Ortega». *Gazeta de Antropología*, vol. 26, núm. 1. Disponible en: [http://www.ugr.es/~pwlac/G26\\_02Alejandro\\_DeHaro\\_Honrubia.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G26_02Alejandro_DeHaro_Honrubia.html).
- De Haro Honrubia, Alejandro (2018): «El liberalismo de Ortega como filosofía. Del neokantismo a la metafísica de la vida humana como realidad radical». *Alpha (Osorno)*, vol. 47, pp. 191-209. <http://dx.doi.org/10.32735/s0718-220120180004700176>
- Ferreiro Lavedán, Isabel (2012): «Una sociología desde el individuo». *Revista de Occidente*, vol. 372, pp. 50-60.
- González, Pedro Blas (2018): «Ortega and the meaning of life», en Leach, S & Tartaglia, J. (Eds.), *The meaning of life and the great philosophers*, pp. 191-198. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315385945-25>
- Gutiérrez-Pozo, Antonio (2021): «Pensamientos caminados para caminar: una contribución al concepto de meditación filosófica en Ortega y Gasset como síntesis de teoría y práctica». *Trans/Form/Ação*, vol. 43, pp. 19-40. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.02.p19>
- Han, Byung-Chul (2019): *La Sociedad de la Transparencia*. Barcelona, Herder.
- Han, Byung-Chul (2020a): *Psicopolítica*. Barcelona, Herder.
- Han, Byung-Chul (2020b): *La Expulsión de lo Distinto*. Barcelona, Herder.
- Han, Byung-Chul (2021): *No Cosas: Quiebras del Mundo de Hoy*. Madrid, Taurus.
- López Sastre, Gerardo (2019): «La actualidad del pensamiento de Ortega y Gasset. ¿Qué nos cabe reivindicar?» *Kultura i Wartości*, 28., 255-275.
- Maldonado, Manuel Arias (2019): Understanding fake news: Technology, affects, and the politics of the untruth. *Historia y comunicación social*, 24(2), 533-546. <https://doi.org/10.5209/hics.66298>
- Mcgowan, John (1998): *Hannah Arendt: An Introduction*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Mermall, Thomas (2012): «Ortega contra Pero Grullo: Estrategias retóricas en 'Meditación de la Técnica'», *Revista internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, vol. 1, núm. 1, pp. 1-10.
- Ortega Y Gasset, José (2004-2010). *Obras Completas*. Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset (10 tomos).
- Ortega Y Gasset, José (2015): *Meditación de la Técnica. Ensimismamiento y Alteración* (edición de Javier Zamora Bonilla y Antonio Diéguez Luceña). Madrid, Biblioteca Nueva.
- Ramírez Valencia, José Raúl (2019): «Del ensimismamiento al acto personalizante», *Escritos*, vol. 27, núm. 59, pp. 366-385. <https://doi.org/10.18566/escr.v27n59.a09>
- Sanmartín Esplugues, José (2021): «¿Existe la filosofía de la técnica? Sobre ciencia, técnica, utopía y distopía», *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, núm. 10, pp. 255-273. <https://doi.org/10.25185/10.10>
- Smith, Blake (Diciembre 4, 2020): «Hannah Arendt's Critique of Social Media». <https://www.tabletmag.com/sections/arts-letters/articles/hannah-arendt-judgment>
- Verbeek, Peter-Paul (2015): «Designing the Public Sphere: Information Technologies and the Politics of Mediation», en Floridi, L. (Ed.), *The Onlife Manifesto: Being Human in a Hyperconnected Era*, pp. 217-227. Springer International Publishing, Cham. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-04093-6\\_21](https://doi.org/10.1007/978-3-319-04093-6_21)
- Villa, Dana (1999a): *Politics, philosophy, terror: Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press.
- Villa, Dana (1999b): «Thinking and Judging», en Hermesen, J. & Villa, D., *The Judge and the Spectator: Hannah Arendt's Political Philosophy*, pp. 9-28. Leuven: Peeters.
- Villa, Dana (2000): «Introduction: the development of Arendt's political thought», en Villa, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, pp. 1-21. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521641985.001>
- Young-Bruehl, Elisabeth (2006): *Why Arendt Matters*. New Haven, Yale University Press.