

# Hiperconexión Digital, Imperativo de Seguridad y Pospolítica: un análisis con los pensamientos de Hannah Arendt, José Ortega y Gasset y Matthew Crawford.

Digital Hyperconnectivity, Safetyism and Postpolitics: an analysis from the thoughts of Hannah Arendt, José Ortega y Gasset and Matthew Crawford

**Alexander Castleton<sup>1</sup>**

Universidad de Montevideo, Uruguay

Recibido 3 junio 2024 • Aceptado 9 septiembre 2024

## Resumen

Hannah Arendt y José Ortega y Gasset vieron con preocupación la emergencia de nuevos sujetos históricos modernos: el *animal laborans* y el hombre-masa, respectivamente. En este artículo se intentará mostrar cómo sus críticas son iluminadoras para entender la dirección que las sociedades están tomando hacia la hiperconexión digital, articulando sus diagnósticos con los del filósofo contemporáneo Matthew Crawford. Se propondrá que, en sociedades mediatizadas digitalmente, se busca reemplazar la política por una administración tecnocrática y burocrática bajo un imperativo de seguridad. Esto conduce a una situa-

## Abstract

Hannah Arendt and José Ortega y Gasset saw with concern the emergence of new modern historical subjects: the *animal laborans* and the mass-man, respectively. This article aims to demonstrate how their criticisms are illuminating to understand the direction that societies are taking towards digital hyperconnection, articulating their diagnoses with those of the contemporary philosopher Matthew Crawford. It will propose that, in digitally mediated societies, politics is replaced with a technocratic and bureaucratic administration under an imperative of security. This leads to a post-political situation characterized

1. a.castleton@um.edu.uy

ción pospolítica que trae aparejada una pérdida de agencia y autodeterminación reduciendo así la vida humana.

*Palabras clave:* Hannah Arendt; José Ortega y Gasset; Matthew Crawford; Tecnología; Política.

by a loss of agency and self-determination, ultimately diminishing the quality of human life.

*Keywords:* Hannah Arendt; José Ortega y Gasset; Matthew Crawford; Technology; Politics.

## 1 • Introducción

Es un hecho que cada vez más aspectos de la vida humana se ven mediados<sup>1</sup> por tecnologías digitales y que estas son fundamentales en la construcción social de la realidad contemporánea (Couldry y Hepp). El sociólogo Rogers Brubaker utiliza el término de *hiperconectividad digital* para describir este fenómeno sociotécnico de nuestro primer cuarto del siglo XXI, y lo caracteriza como un “hecho social total” en el que todo se conecta con todo a través de dichas tecnologías (7). Ningún ámbito de la vida es ajeno a la hiperconectividad; ha borrado los límites de las anteriormente distintas esferas de la vida y se ha transformado en una meta-infraestructura de la cual dependen todos los sistemas sociales, ya sea la identidad, las interacciones, la cultura, la economía, o la política. Antón Barba-Kay (2023) señala que las tecnologías digitales son categóricamente diferentes de las tecnologías anteriores, ya que representan “el momento en el que lo que se entiende como lo ‘natural’ —las condiciones dadas y permanentes de nuestro ser humano— y lo que se entiende como construido, opcional o ‘artificial’, se fusionan a través de nuestra traducción del mundo a términos digitales” (5)<sup>2</sup>.

Existe un discurso socialmente hegemónico que identifica esta mediatización digital naturalizada con el progreso, tachando toda visión contraria como conservadora o nostálgica. El prefijo *smart* hace parecer que lo que no lo incluya sea retrógrado y un lastre para el avance social. La comu-

<sup>1</sup> Mientras que *mediación* refiere a “la forma en que procesos de comunicación basados en tecnología incluyen la constante mediación de la producción sentido”, por *mediatizado* me refiero a “los procesos de transformación y cambio de orden superior transversales a la sociedad que resultan de la mediación en todo nivel de interacción” (Couldry y Hepp 35). Uno de estos procesos es el de *digitalización* (*Ibid.* 48-56).

<sup>2</sup> Las traducciones del inglés son del autor.

nicación instantánea en favor de la conexión, la recogida de datos ubicua para la eficiencia, o la inteligencia artificial para facilitar la vida, son necesarias para estar —utilizando una expresión orteguiana— “a la altura de los tiempos”.

En el siglo XX, pensadores como Heidegger, Mumford, Illich, o Ellul, por nombrar solo algunos, plantearon el problema de la *Tecnología* como el problema capital de la modernidad. Ahora bien, la crítica que se les ha hecho es que la describieron como una fuerza cultural determinante, opresora, monolítica y totalizante (“Tecnología” con “T” mayúscula), en cuyos modelos es imposible matizar el impacto de aparatos concretos (“tecnologías” con “t” minúscula), en contextos sociales particulares (Verbeek, 2005)<sup>3</sup>. Sin embargo, en la tercera década del siglo XXI, la hiperconexión digital se ha convertido en *algo más* que usar este o aquel aparato, sino que es el medio en el cual se desarrolla la vida social (Couldry y Mejías 2024, Vallor, Barba-Kay, Couldry y Hepp, Koopman, Borgmann 2013), y por lo tanto requiere reflexiones sobre la dirección general en la que están yendo las sociedades y las tendencias que configuran nuestro entrelazamiento con lo digital (cf., p. ej., Zuboff, Gertz, Han 2022, Berkowitz 2022, Kellner).

Un autor contemporáneo para entender este proceso es el filósofo y mecánico de motos Matthew Crawford, quien es autor de tres obras clave para analizar y criticar la ubicuidad tecnológica-digital actual y su creciente colonización de la vida humana: *Shop class as soulcraft*, *The world beyond your head* y *Why we drive*. La preocupación fundamental de Crawford es la pérdida de la agencia y autonomía humana frente a sistemas burocráticos y tecnocráticos distantes de la vida cotidiana. Describe esta tendencia en, por ejemplo, la creciente complejidad en el diseño mecánico y eléctrico de los últimos modelos de coches actuales en comparación a los modelos anteriores, o el hecho de que cada vez más aspectos de la vida social son regulados por agencias que asfixian la libre asociación de las personas para resolver

<sup>3</sup> Ortega y Gasset fue uno de los primeros filósofos en reflexionar sobre la técnica, pero sin caer en este problema. Esto ha sido mayoritariamente pasado por alto en el mundo anglosajón a pesar de los esfuerzos de algunos filósofos como Carl Mitcham. Verbeek, por ejemplo, lo malinterpreta metiéndolo en la misma bolsa con Heidegger. Antonio Diéguez hace un análisis minucioso comparando la visión del alemán con el madrileño, señalando sus diferencias, que refuta la visión que Verbeek tiene de Ortega.

sus problemas comunitarios. El problema, para Crawford, es que tanto la vida cotidiana como la social se tornan cada vez más dependiente de actores externos y expertos. Si bien su foco es los Estados Unidos, esta es una tendencia general en occidente (cf. González Arribas).

En la lectura de Crawford se pueden establecer coincidencias con algunas ideas de otros dos autores del siglo XX ya clásicos: José Ortega y Gasset y Hannah Arendt. Si bien Crawford toca el pensamiento de Arendt e ignora a Ortega<sup>4</sup>, hace diagnósticos muy en línea con ambos. Específicamente, este artículo utilizará ideas de los tres pensadores con el objetivo de examinar las formas en que las tecnologías digitales se relacionan con una *creciente necesidad social y personal de seguridad*, y las consecuencias políticas que esto trae. Si bien un mundo social cada vez más mediatizado otorga cierta comodidad a la vida, también conlleva su creciente anquilosamiento y el sometimiento a sistemas expertos, tecnocráticos, y burocráticos que derivan en lo que Crawford describe como orden *pospolítico*.

Para establecer las conexiones entre los autores y examinar este problema, primero repasaré algunas nociones de Arendt y de Ortega que subrayan cómo el *riesgo* es inseparable de actuar e innovar en la realidad y algo constitutivo de una vida humana plena, tanto individual como política. Uno de los problemas modernos para ambos pensadores es que los sujetos sociales que se establecen en el siglo XX—el *animal laborans* para la estadounidense y el hombre-masa para el madrileño—imponen la aversión al riesgo como un valor personal, social y político<sup>5</sup>. Para describir este fenómeno, describiré brevemente los rasgos principales de dichos sujetos, y recurriré a algunas nociones del epígono de Ortega, Julián Marías, quien argumenta que a través de la búsqueda de la seguridad la vida humana se ve empobrecida al reducirse a abstracciones. Finalmente, articularé las visiones orteguianas y

<sup>4</sup> Ortega ha sido mayormente excluido del pensamiento contemporáneo angloparlante sobre temas tecnológicos-digitales actuales como la inteligencia artificial o el *big data*, pero una excepción reciente es la de Vallor (12-13, 67, 204-205), quien incluye algunas ideas orteguianas sobre la tecnología en su discusión sobre la inteligencia artificial.

<sup>5</sup> Sociólogos como Anthony Giddens y Ulrich Beck propusieron que el manejo del riesgo es uno de los rasgos definitivos de la modernidad. Traer a colación sus planteamientos sociológicos supera los límites de este artículo. Para una comparación entre sus planteamientos y el de Arendt, puede verse el libro de Philip Walsh *Arendt contra sociology: theory, society and its science*.

arendtianas con la de Crawford, para quien el establecimiento de la seguridad como valor social y personal supremo implica un orden *pospolítico* en el que se intercambia mayor seguridad por una vida controlada, manipulada, y predecible; en otras palabras, *administrada* <sup>6</sup>.

## 2 • Arendt, Ortega y el Imperativo de Seguridad en la Hiperconexión Digital

Tanto Arendt como Ortega fueron críticos con la dirección científico-tecnológica que la modernidad tomó, la cual fue el campo fértil para el surgimiento de los sujetos históricos que vieron emerger: el *animal laborans* y el *hombre-masa*, respectivamente. Mientras el primero se corresponde con la facultad más básica de la *vida activa*, el segundo se caracteriza por ser un sujeto producto de la subida del nivel de vida occidental a través de la democracia y el desarrollo técnico, pero caracterizado por la inercia, la autosatisfacción, el conformismo, el consumo, y el capricho. Veamos con un poco más de profundidad quiénes son estos sujetos y su relación con el riesgo y la seguridad.

En *La condición humana*, la pensadora estadounidense identifica dos condiciones básicas que los seres humanos compartimos con el resto de los seres vivos: el proceso biológico y la tierra, en otras palabras, el hábitat. Pero, además, señala tres facultades que constituyen la *vida activa*, es decir, la forma en que es dada la vida humana en la tierra: la labor, el trabajo, y la acción. La labor es la facultad propia del *animal laborans* que se relaciona con todo aquello relacionado al sustento biológico y consumo, y que corresponde al ámbito privado. Es el vínculo cíclico humano con la naturaleza a través del esfuerzo y los procesos biológicos que son consumidos, en otras palabras, lo que hace el ser humano para mantenerse con vida. El trabajo, por otro lado, se refiere a la actividad del *homo faber*. Es la producción en privado de objetos duraderos que no se consumen instantáneamente, que se hacen públicos, pero que están guiados por una racionalidad instrumental; son los que otor-

<sup>6</sup> De acuerdo a sus características, la pospolítica podría compararse con la biopolítica descrita por Foucault, en la medida que ambas subrayan la regulación y administración de la vida humana por saberes tecnocráticos y burocráticos. Si bien desarrollar esta comparación sería muy interesante, superaría los límites de este artículo. Autores que apuntan en esta dirección son, por ejemplo, González Arribas y Ayala-Colqui.

gan la materialidad sobre la cual se puede actuar. La acción, por último, es para Arendt la actividad capital de la vida activa, ya que se refiere a los hechos y palabras que se hacen y dicen en público dentro de una red de relaciones en un mundo plural; son un fin en sí mismos y se corresponden a un segundo nacimiento a través del cual mostramos nuestra identidad a otros practicando efectivamente nuestra ciudadanía en el espacio de las apariencias. Esta es la capacidad más propia del ser humano que lo distingue como tal; es la capacidad política de iniciar algo en público a través de palabras o hechos y que sea notado e inmortalizado. La acción implica que el ser humano, para ser verdaderamente libre, tiene que *salir de la seguridad y comodidad de lo privado* (asociado con la mera reproducción de la vida biológica del *animal laborans* y la producción del *homo faber*) y asumir el *riesgo* de actuar en la red de relaciones que conforma un mundo en común donde existe una pluralidad de otros.

Ortega, por su parte, describió el dramatismo constitutivo de la vida humana como un naufragio, o un constante quehacer del individuo con las cosas, resumido en su célebre frase “yo soy yo y mi circunstancia” (OC I 757<sup>7</sup>). El ser humano, para el madrileño, es un ser indigente, es decir, un animal enfermo en el cual la circunstancia le presenta limitaciones y desafíos que tiene inexorablemente que enfrentar so pena de ser determinado por ella transformándose en *hombre-masa*. En su obra *La rebelión de las masas*, Ortega describe a este tipo de persona producto del desarrollo técnico y de la democracia. Es como una boya flotando a la deriva conducido por las corrientes sociales; está desmoralizado, en el sentido de no supeditarse a ninguna obligación; no reconoce el esfuerzo detrás de la cultura; se encuentra politizado (pero no en el sentido arendtiano de la política como acción orientada a la inmortalidad, sino como imposición de su voluntad caprichosamente); está determinado por su circunstancia de la misma forma que los animales son presos de su entorno natural e incapaces de establecer una distancia crítica con este generando interioridad. Ortega diferencia entre el *hombre minoría* y el *masa*: mientras que aquel busca la auto exigencia y la autenticidad, reconociendo que “[l]a vida es riesgo, y es peligro” (OC IV 817), el hombre ma-

<sup>7</sup> Las referencias a Ortega que no son *La rebelión de las masas*, son a sus Obras Completas (OC) editadas por la Fundación Ortega y Gasset y Taurus. El número en romano indica el tomo y el arábigo las páginas. Para *La rebelión de las masas*, refiero a la edición de Alianza de 1995.

sificado se repliega a la circunstancia, identificándose con ella, y “supedita todo a no perder la vida” (OC II 547).

Arendt y Ortega, entonces, hacen un diagnóstico similar en cuanto al perfil de personalidad que se establece en occidente en el siglo XX: sujetos políticamente inactivos que se identifican con las corrientes sociales y el consumo, con aversión al riesgo inherente a vivir auténticamente. La búsqueda de la seguridad expresada por ambos sujetos es, para estos pensadores, un escamoteo de lo que significa propiamente *ser humano*.

Esto también lo describe muy claramente Julián Marías, basándose en la antropología y en la ética propuesta por Ortega, por lo que vale traer su perspectiva a colación para darle más nitidez a la noción de la creciente necesidad personal y social de seguridad. Marías explica en una conferencia que

**[E]l grado de inseguridad radical de la vida humana es extremo (...) Por tanto, es engañoso todo intento de fingir una seguridad que no tiene. En general, los intentos, que han sido muchos y lo siguen siendo, de dar seguridad a la vida humana consiste en su simplificación, consiste en su reducción a formas de realidad que no son la humana, que no son personales. (Marías 3)**

Luego, Marías describe que Occidente se ha caracterizado por intentar dar seguridad a la vida en filosofías como la de Parménides, Hegel, Comte o Marx quienes buscan lo definitivo, último, o culminante en la evolución histórica. Pero el precio que se paga por estos intentos —dice Marías— es el de la deshumanización, ya que se cambian definiciones cósmicas, materiales, biológicas o sociales por lo que verdaderamente es el ser humano, a saber, inseguridad en el diálogo yo-circunstancia. Además, fundamentalmente, hay una proporcionalidad directa entre realidad e inseguridad:

**en la medida que las cosas son menos reales, son menos inseguras (...) cuando el hombre ha buscado con razón, primariamente, alguna seguridad, lo ha hecho pagando el precio de su reducción a formas inferiores de realidad, a formas menos reales; a última hora, a su condición de persona. (Ibid. 7)**

Creo que no sería erróneo incluir en la lista de Marías que incluye a Parménides, Hegel, Comte o Marx, a la *digitalización*, considerando que a través de los datos se busca alcanzar el total conocimiento del ser humano,

en otras palabras, *lo definitivo* (cf. Zuboff, Couldry y Mejías 2024). La hiperconectividad posibilita la sujeción a poderes disciplinadores y homogeneizadores difusos y subrepticios, bajo ideologías de autodesarrollo (González Arribas 451). Además, ha dado lugar a una nueva forma de capitalismo que Zuboff define como *capitalismo de vigilancia*, o que Couldry y Mejías (2019, 2024) describen como *neocolonial*, en el que absolutamente todo aspecto de la vida humana tanto individual como social es monitoreado en una nueva forma de explotación capitalista—desde la fisiología del cuerpo o los estados de ánimo hasta el tránsito urbano<sup>8</sup>.

Esta culminación histórica con la digitalización —*el resultado*, en términos de Marías— coincide, a su vez, con los análisis de Arendt y Ortega, lo cual requiere ir un poco más en profundidad en algunas nociones de ambos pensadores. Para la estadounidense, la época moderna se caracteriza fundamentalmente por la *alienación de la Tierra y del mundo*. Describe cómo, al refutar la teoría geocéntrica de los astros, Galileo mostró que nuestros sentidos no son enteramente confiables (Arendt 2018 274), y así fue como la ciencia y la tecnología pasaron a ser los caminos legítimos y verdaderamente adecuados para conocer la realidad. Esto constituyó “la alienación del hombre de su entorno terrestre inmediato” (*Ibid.* 251) condenándonos a una existencia descentrada y desarraigada (*Ibid.* 263). A través de acciones tecnocientíficas, el ser humano tiene la capacidad de crear entornos artificiales; por lo tanto, los condicionantes a los cuales ha estado sometido, como la biología, el azar, la fortuna, la espontaneidad, lo impredecible van siendo cosas del pasado (cf. Berkowitz 2018). Un árbol, por ejemplo, deja de ser una entidad con una identidad propia y se transforma en un proceso dentro de la conciencia humana que tiene que ser entendido a través de la experimentación (Arendt 2018 282). El resultado de este proceso es que dejamos de encontrar el árbol y pasamos a encontrarnos a nosotros mismos: “En otras palabras, en lugar

<sup>8</sup> Zuboff explica que Google fue la empresa que se percató a principios del siglo XXI de que podían recabar datos excedentes de las búsquedas de los usuarios (*digital exhaust*) y vender predicciones: “La consulta de búsqueda en Google produce una estela de datos colaterales como el número y patrón de términos de búsqueda, cómo se formula una consulta, ortografía, puntuación, tiempos de permanencia, patrones de clic y ubicación” (Zuboff 67). Byung-Chul Han (2023 81), cita al redactor jefe de la revista *Wired*, quien afirma que las teorías se volverán superfluas, ya que con los datos se podrá “predecir con exactitud y controlar el comportamiento humano”.

de cualidades objetivas, encontramos instrumentos, y en lugar de la naturaleza del universo—en palabras de Heisenberg—el hombre sólo se encuentra a sí mismo” (*Ibid.* 261). Arendt ve el peligro de esta forma cientificista y universalista de entender el mundo (que Ortega denominaría como razón científico-matemática (VI 56)) como un reduccionismo de la persona humana a átomos sujetos a reglas que siguen leyes estadísticas cuya actividad puede subordinarse a un patrón (Berkowitz 2018 22; González Arribas 457)<sup>9</sup>. Y esto es precisamente lo que busca la acumulación y manipulación de datos a través de la creciente digitalización: *hacer a un ser humano completamente predecible y manipulable, en otras palabras, transparente* (Zuboff, Han 2022), *que se pueda administrar a través de la ingeniería social* (Crawford 2020 291)<sup>10</sup>.

Desde el punto de vista orteguiano, la metafísica consiste en la realidad radical del yo-en-circunstancia, en donde las cosas que rodean al yo se configuran como *facilidades y dificultades* (ver, por ejemplo, OC V 122). El hombre-masa exige que la circunstancia le sea *pura facilidad* y que nada se le oponga a sus apetitos. En un escrito del teórico político Roger Berkowitz (2021 180) podemos identificar en Arendt la diferencia orteguiana entre el hombre minoría y el masa, describiendo como los primeros aspiran a la inmortalidad dentro de la red de relaciones del mundo compartido—en otras palabras, autoexigiéndose y llevando el ser humano a su esplendor—, mientras que los segundos viven una vida menos humana, identificada con el *animal laborans*:

**9** Esto es muy claro en la economía, que ha cambiado del paradigma del actor racional hacia la economía comportamental basada en *nudges*, es decir, “formas no-coercitivas de alterar el comportamiento de las personas *sin tener que persuadirlos de nada*” (Crawford 2023 énfasis en el original). Implica una transformación de los sujetos ciudadanos en partículas a ser manejadas por aquellos que diseñan los *nudges*.

**10** Salvando las distancias, Arendt describe al totalitarismo como “el espantoso experimento de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la espontaneidad misma como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una mera cosa (...)” (Arendt 2017 573-574). Zuboff, referencia constantemente a *Los orígenes del totalitarismo* de Arendt para describir las actividades e intenciones de las empresas que controlan los datos, pero con matices, ya que define sus actividades como instrumentarismo (352). También inspirado por Arendt, Coeckelbergh (89) ha propuesto que la inteligencia artificial y la ciencia de datos pueden crear las condiciones para el totalitarismo.

**La distinción entre hombre y animal atraviesa la propia especie humana: sólo los mejores (*aristoi*), que constantemente demuestran ser los mejores (*aristeuein*, un verbo para el cual no hay equivalente en ningún otro idioma) y que “prefieren la inmortalidad a las cosas mortales,” son realmente humanos; los otros, contentos con cualquier placer que la naturaleza les brinde, viven y mueren como animales. (Arendt, [1958], 19)**

Berkowitz (*Ibid.*), además, usa el término élite para referirse al hombre esforzado, e indica que Arendt —muy similarmente a Ortega— parecería señalar cómo en la sociedad existen minorías ejemplares y masas que deberían de ser subordinadas:

**Que sólo algunos de nosotros luchemos conscientemente por la inmortalidad pública, que aún menos realicemos actos que nos inscriban en un mundo inmortal y que la mayoría de nosotros vivamos y muramos como animales, no es un problema para Arendt. Ella considera simplemente un hecho de la vida que la mayoría de las personas, la mayor parte del tiempo, no se esfuerzan por realizar grandes obras y vivir libremente. El elitismo de Arendt no es un elitismo de nacimiento o de sustancia. Para Arendt, la élite es una élite que surge de abajo hacia arriba basándose en el coraje, el talento y el amor por la acción. Es más, el elitismo desempeña un papel esencial en una democracia republicana. Porque, aunque sean sólo unas pocas personas las que piensan y actúan en público, proporcionan un ejemplo de acción que mantiene viva la idea de libertad y la aspiración a la inmortalidad.**

Como indica el mismo nombre de *La rebelión de las masas* de Ortega, el problema es que el hombre-masa *se rebela*. No reconoce virtudes mayores ni necesidad de esforzarse por nada, esperando que la realidad se doblegue a sus caprichos. Esta actitud es la del “señorito satisfecho” (Ortega y Gasset 1955 122), *cómodo en su seguridad* y tomándola por sentada (*cf.* Ledesma).

En conclusión, para Arendt y Ortega el riesgo y la inseguridad son indispensables para vivir plenamente una vida humana tanto individual como política. El problema es que la hiperconexión digital tiene como resultado la

total transparencia de la vida basada en datos bajo una ideología de la facilidad, lo que les otorga a aquellos que son dueños de la infraestructura digital en la cual desarrollamos nuestra vida el poder de controlarla, predecirla y manipularla, en otras palabras, de *administrarla*. En la próxima sección se continuará con el argumento describiendo cómo las ideas presentadas de Ortega y Arendt se pueden articular con las de Matthew Crawford para iluminar este fenómeno social que redundará en la eliminación de la política a través de la administración tecnológica de la vida.

### 3 • El Imperativo de Seguridad y Comfort en el Orden Pospolítico

El filósofo Matthew Crawford se ha ocupado de describir el fenómeno del *safetyism* —que en español se podría traducir como una *cultura de la ultraseguridad*<sup>11</sup>— como un problema político capital de nuestro tiempo. En su libro *The World Beyond Your Head*, comienza describiendo las formas en que los cambios tecnológicos, al intentar simplificar la vida, han traído aparejados una pérdida de autonomía y de habilidades (*deskilling*). Su tesis principal es que la atención humana es crecientemente monetizada por empresas que concentran poder y se enriquecen con este recurso. En la era del *big data*, “nos encontramos como objetos de técnicas de captación de atención que no solo son penetrantes, sino que son cada vez mejor dirigidas” (Crawford 2016 13). Y esto es precisamente lo que lo hace un *problema político*: cuando perdemos nuestra capacidad de dirigir nuestra atención donde queremos, somos sujetos a otros que hacen lo que quieren con ella (*Ibid.* 20). Como resultado, podríamos decir que nuestra *pluralidad* —en términos arendtianos— se ve reducida porque las personas comenzamos a parecernos los unos a los otros; en otras palabras (y con resonancia orteguiana), *nos masificamos*. Explica Crawford que cuando vivimos en una circunstancia cada vez más diseñada, empezamos a percibir el mundo natural como desestimulante, “como brócoli

<sup>11</sup> Lorenzo Gallego Borghini discutió cuál es la mayor forma de traducir este término, optando por el que uso aquí, *cultura de la ultraseguridad*, que proviene de la traducción del libro de Jonathan Haidt Greg Lukianoff *The Coddling of the American Mind* realizada por Verónica Puertollano para la editorial Deusto (Haidt vuelve a subrayar este fenómeno en su último libro *The anxious generation* del 2024).

comparado a Cheetos” (2016 17). Por ejemplo, al tener entretenimiento al alcance de la mano, leer a Aristóteles no resulta muy atractivo, y, por lo tanto, como comenta Crawford con sarcasmo, es más fácil prender la televisión y mirar la serie de moda en Netflix o en alguna otra plataforma “al igual que lo hacen millones de mis amigos más cercanos” (*Ibid.* 17).

La tecnología se caracteriza por un proceso creciente de distanciamiento de la realidad y mediación por representaciones, lo que tiene consecuencias en el tipo de identidad que generamos y el tipo de persona que resultamos ser (*cf.* Borgmann 2023). Al aislarnos de las contingencias, los sistemas técnicos en los que estamos inmersos se convierten en nuestra circunstancia en el sentido orteguiano, pero una circunstancia con rasgos particulares característicos de nuestra época hiperconectada digitalmente. Asumiendo —como planteaba Ortega— que nuestro entorno nos otorga tanto facilidades como *dificultades*, el problema se hace evidente: si todo se transforma en una facilidad, resulta difícil desarrollar la agencia y autonomía necesaria para vivir una vida propiamente humana: “El mundo en el que adquirimos habilidades como agentes encarnados es precisamente el mundo en el que estamos sujetos a las ‘posibilidades negativas’ de la realidad material” (Crawford 2016 253). De forma muy similar a Ortega —y también contra Kant<sup>12</sup>— Crawford (*Ibid.* 75) enfatiza el yo-en-circunstancia, ya que nuestras acciones no están determinadas por la pura elección independiente de nuestro entorno, sino que es un diálogo con lo que nos rodea: “Las cosas se nos aparecen en nuestra vida diaria no como a espectadores desinteresados, sino como ‘cosas con las que tenemos que hacer algo’” (*Ibid.* 141). Si el mundo se ajusta completamente a nuestras necesidades a través de la tecnología, la persona no se desarrolla y se cae en el narcisismo y el capricho del hombre-masa, “la personalidad narcisista necesita constante verificación de sí por parte del mundo, y no es claro el límite entre su yo y el otro” (*Ibid.* 176). En otras palabras, cuando todo se resuelve presionando un botón, los objetos se convierten en mera utilería para el ego (*Ibid.* 73), y los demás en representaciones que podemos controlar y convocar de acuerdo a nuestro confort psíquico (*Ibid.* 179).

**12** Los escritos de Ortega sobre Kant a los que aludo se encuentran en el tomo IV de sus Obras Completas (255-286).

Este sujeto narcisista queda a merced de quienes diseñan los botones dirigiendo nuestra *atención* y experiencias del mundo a donde quieran, y por lo tanto esta distribución de poder se transforma en un problema político crucial en nuestras sociedades hiperconectadas. Ya Ortega repite a lo largo de su obra una frase que le hubiera servido a Crawford en su análisis: “Dime lo que atiendes y te diré quién eres” (OC V 143). Para Ortega, la atención es el fenómeno mediante el cual el sujeto desvela en su circunstancia aquello que le interesa de acuerdo a sus intereses, estableciendo un panorama de cosas patentes y latentes, que forman su perspectiva y vocación (cf. Montesó Ventura). Ortega también describe los problemas de la atención, entre ellos el narcisismo, en el que el individuo, absorto en su imagen, está de espaldas a la vida<sup>13</sup>; y podríamos decir, por tanto, de espaldas a la vida política<sup>14</sup>, con la consecuencia de estar sujeto al dominio de otros que capitalizan la atención. Por eso es que Crawford (2016) propone el concepto de “bienes comunes atencionales” para capturar cómo la atención humana es un bien finito del que las empresas tecnológicas buscan apropiarse.

Luego de describir el impacto de la creciente apropiación de la atención y el diseño de la realidad por parte de empresas, en su siguiente libro *Why We Drive*<sup>15</sup> Crawford sigue examinando el creciente diseño de la realidad y ofrece un análisis del tecnocapitalismo actual al que denomina “capitalismo afectivo”. En este capitalismo se sustituye la realidad, ya que se dedica

**13** Aquí se entiende bien las formas en que las redes sociales, por ejemplo, son usadas para el *self-branding* (Brubaker 38). Ya Christopher Lasch notó que una transformación social fundamental en el mundo moderno es “el reemplazo de un mundo objetivo y duradero por uno de imágenes centelleantes que dificultan distinguir la realidad de la fantasía” (18).

**14** Entendiendo al narcisismo como un desequilibrio amoroso, se podría hacer una comparación entre las ideas sobre el amor de Arendt y Ortega (cf. Castleton 2023). Para ambos, el amor y el enamoramiento son contrarios a la vida en común. Para Arendt, el amor lo ignora (2018 51-52) y, para Ortega, el enamoramiento (incluyendo al narcisismo) es una alteración de la atención. “Pero lo grave del narcisismo no es que desatienda a los demás, sino que lleva a desatender a la propia persona real, la auténtica vida” (OC II 752).

**15** En este propone la actividad de conducir automóviles y motocicletas como una afirmación de las habilidades y autonomía humana frente a las intervenciones de empresas tecnológicas y gobiernos que buscan administrar esa actividad con el objetivo de la seguridad, pero que conlleva la colonización de más y más aspectos de la vida humana.

a la comercialización de experiencias que nos dan comodidad, conveniencia, y entretenimiento. Pero, nuevamente, el precio es nuestra capacidad de agencia y autonomía. El capitalismo afectivo se enmarca en la cultura de la ultraseguridad, que “es un principio que, a falta de consideraciones que lo contrarresten, no admite límites a su dominio en expansión. Tiende a tragarse todo lo que tiene delante” (Crawford 2020 33). La paradoja es que, cuando la seguridad se vuelve el valor más alto, una defensa a ultranza de la vida biológica puede convertirse rápidamente en enemiga de la vida, reduciéndola y fomentando la timidez (Reno, *cf.* Ortega y Gasset VI 311). Esta búsqueda de reducir el riesgo conduce a una sociedad basada en una visión disminuida de las capacidades humanas que conlleva a una infantilización disfrazada de ideales democráticos (Crawford 2020 34). El desenlace es la *administración total de la vida*. Cuando el mundo se presenta “como una serie de problemas a ser resueltos” (*Ibid.* 312) se vislumbra el mundo pospolítico que está en ciernes, en el que “[l]a soberanía queda transferida a solucionadores de problemas” (*Ibid.* 313). El automatismo—bajo la bandera de valores sociales como la seguridad y la eficiencia, pero con el objetivo último de la *certeza*—va reemplazando crecientemente la confianza y cooperación social. Desde un punto de vista arendtiano, al ser esa certeza apropiada para los propósitos de los diseñadores de los algoritmos que conducen los automatismos (Crawford 2020 312), se va eliminando la pluralidad humana y la capacidad de acción. Lo que queda es el *animal laborans/hombre-masa* que es medido, predicho, y administrado para su seguridad. Este es el sujeto de un mundo *pospolítico*, atomizado y gobernable a la vez que seguro y entretenido dentro del capitalismo afectivo:

**En el Occidente próspero, muchas de nuestras energías de innovación parecen canalizarse hacia la creación de experiencias para el consumidor que lo harán sentir bien sin exigirle nada [...] Los ejemplos incluyen juegos de computadora, pornografía, drogas psicoactivas o una aventura de ecoturismo bien seleccionada. Las experiencias fabricadas se ofrecen como sustituto de la confrontación directa con el mundo, y esto evidentemente tiene algo de atractivo para nosotros. Nos liberamos de la carga de lidiar con cosas reales, es decir, cosas que se resisten a nuestra voluntad y, por lo tanto, revelan**

**nuestra comprensión y habilidad limitadas. Las experiencias que se han diseñado a nuestro alrededor ofrecen un escape de las frustraciones de tratar con otras personas y con la realidad material (Crawford 2020 114).**

En este contexto, uno de los principios que guía la política es la *felicidad*, que se hace medible con el análisis de datos. Sin embargo, el concepto mismo y su operacionalización son sumamente controversiales. Si bien la felicidad ofrece un valor supuestamente neutro sobre la salud de las sociedades, el problema es que ofrece un indicador tecnocrático que anula la democracia, con sus inherentes debates e intercambio de opiniones (Cabanas y Illouz 53-59). Este es un mundo de gobernanza algorítmica pospolítica, donde la vigilancia y la administración experta reemplaza a la democracia, y la soberanía se relocaliza de representantes a burocracias y tecnocracias que no rinden cuentas a nadie (Crawford 2021; cf. Arendt 2018 40, 2017 cap. 7).

Esto también comprende el proceso moderno de alienación del mundo que señalaba Arendt a través del que el individualismo propio del *animal laborans* hace ver la política—que para los antiguos griegos el campo de libertad y excelencia del ser humano—como un estorbo para vivir la vida. Es la búsqueda de la eliminación de la acción humana por medios técnicos a través de los cuales las actividades del hombre aparecerían como procesos (Arendt 2018 231). Esta reducción de la acción humana a procesos es su transformación a una *cosa* a ser administrada por parte de poderes cada vez más distantes y opacos, en la forma de algoritmos, que se presentan como soluciones técnicas neutrales que hacen innecesario el juicio humano. Pero, el hecho es que esos algoritmos *no son políticamente neutros*, sino que están diseñados por seres humanos con ideas particulares y que operan en lugares sociales dentro de configuraciones de poder específicas. El problema, además, es que esos algoritmos son inmunes al escrutinio democrático, e ignoran que las tecnologías introducen nuevas jerarquías: aquellos que las diseñan y aquellos que son sujetos a los diseños<sup>16</sup>, y se deja espacio para algo parecido a la acción sólo para un puñado de individuos privilegiados (Herzog 2021 563)<sup>17</sup>. Dicho

<sup>16</sup> El populismo puede leerse como una búsqueda retrógrada de seguridad y certezas en un mundo cada vez más cambiante y opaco (cf. Forgas). Crawford, sin embargo, lo ve como una afirmación de la democracia y un rechazo a la pospolítica (Crawford 2019).

<sup>17</sup> Arendt observa que la capacidad para la acción, es decir, de introducir procesos irre-

de otra forma, los algoritmos y las inteligencias artificiales redistribuyen la capacidad de agencia, aloclándola en actores que operan sin control democrático (Coeckelbergh), y “[m]ucha de la alienación que experimentamos en la vida moderna viene de ser sometidos sin si quiera el consuelo de saber quién nos somete” (Boyd 2023 párr. 11). De aquí emerge una cuestión clave para nuestro mundo contemporáneo: si estamos dispuestos a dejar nuestra agencia a cambio del confort de vivir seguros, pero sin responsabilidad que, en términos orteguianos —recordemos— significa la abdicación de nuestra verdadera vida, entendida como un quehacer del cual somos responsables, por una vida biológica o vida desnuda controlada (cf. Berkowitz 2020a).

Similarmente, Arendt señaló que el proyecto del hombre técnico moderno es “una rebelión contra la existencia humana como ha sido dada, un regalo gratuito (secularmente hablando), que pretende intercambiar, por decirlo de alguna manera, por algo que él mismo ha fabricado” (Arendt 2018 2-3). La anulación de la acción humana es una posibilidad tentadora porque los datos nos conocen mejor que nuestras personas más cercanas (Luerweg). Además, los asuntos humanos son frágiles por naturaleza, ya que la acción siempre puede llevar a conclusiones imprevistas. El resultado de la “capacidad humana de actuar, de iniciar nuevos procesos sin precedentes” (Arendt 2018 231) sigue siendo incierto e impredecible<sup>18</sup>. Las personas “nunca han sido ni serán capaces de deshacer o incluso controlar de manera confiable ninguno de los procesos que inician a través de la acción” (Arendt 2018 233), y la cuestión fundamental es si caer en la seducción de soluciones tecnocráticas y tecnológicas que eliminen los problemas de la acción, es decir, de la pluralidad humana entendida como la articulación de perspectivas en la

versibles e impredecibles “se ha convertido en una prerrogativa exclusiva de los científicos, quienes han agrandado el ámbito de los asuntos humanos al punto de extinguir la tradicional línea divisora protectora entre la naturaleza y el mundo humano” (Arendt 2018 323-324). Sin embargo, es una acción completamente muda, en el sentido que no participa en la red de relaciones que conforma el mundo en común (Undurraga 2019 167). Además, es una acción impredecible e irreversible que carece de los remedios que Arendt identifica en la acción política: la promesa y el perdón (Arendt, 2018 236-247).

**18** Arendt sugiere que el remedio para “la incertidumbre de la acción humana, en el sentido de que nunca sabemos exactamente qué estamos haciendo cuando comenzamos a actuar en la red de interrelaciones y dependencias mutuas que constituyen el campo de acción”, es la capacidad de perdonar (Arendt 2018 56 y sigs.).

construcción de un mundo en común, a favor de vivir una vida con certezas y segura. Es en este sentido que Arendt (2005) remarcó que la política ha perdido su sentido y se ha transformado en algo a ser evitado mediante su delegación a burócratas, tecnócratas, y actualmente algoritmos administradores, mientras que nosotros nos dedicamos a nuestra vida privada, a ser *animal laborans*. Berkowitz explica que “tenemos miedo del poder que surge cuando las personas actúan juntas. Por eso preferimos un gobierno de expertos, sobre todo porque nos libera para dedicar nuestro tiempo a actividades privadas como el consumo y la familia” (2020b 97). Esta inflamación de la facultad más básica de la vida activa es, en términos orteguianos, una vida desmoralizada propia de personas consumistas, indiferentes e inauténticas; que no están en posesión de sí mismas; que viven determinadas por su circunstancia social, en otras palabras, del *hombre-masa*.

Teniendo en cuenta seriamente estos diagnósticos, obviamente no es cuestión de desechar enteramente las funciones de los algoritmos o tecnologías como la inteligencia artificial. Como plantea Herzog, la pregunta es *en qué áreas de la vida se debe permitir que los algoritmos y la inteligencia artificial tomen el control*. Estos son muy útiles en situaciones donde no se requiere el juicio humano, cuando existen parámetros claramente determinados y tareas repetitivas. Pero, cuando la deliberación involucra fines y la articulación de una pluralidad de perspectivas, ciertamente que recurrir a ellos no es lo adecuado. La razón fisicomatemática tiene un ámbito legítimo de acción, pero lo humano —como señalaba Ortega— se entiende mejor desde la óptica de una razón vital; como escribe Arendt, el cálculo racional no es “la más alta y humana de las capacidades del hombre” (Arendt 2018 172).

## 4 • Conclusión

Utilizando los pensamientos de Arendt y Ortega, y del filósofo contemporáneo Matthew Crawford, este artículo buscó examinar cómo en un mundo cada vez más mediatizado digitalmente la vida personal y social tiende a ser administrada bajo un imperativo de seguridad. Esto conduce a la desmoralización de la persona a través de la reducción de su autonomía y agencia, y en la progresiva eliminación de la política, en otras palabras, al pasaje de la

democracia a la *pospolítica* a través de la administración algorítmica, tecnocrática, y burocrática.

La hiperconexión digital, con su vigilancia y datificación de absolutamente todo, es una invasión y colonización del espacio básico del yo en nombre de poderes externos (Couldry y Mejías 2019 155); ha resultado ser la adición de nuevas capas de control para actividades que usualmente no las necesitaban con un afán de seguridad y confort que terminan reduciendo al ser humano (Crawford 2020).

Arendt y Ortega vieron el surgimiento moderno del *animal laborans* y el hombre-masa, y nos ayudan a entender la hiperconexión digital en la que vivimos. Para la estadounidense, la acción es la facultad propia del ser humano que se ve disminuida a través de la fe ciega en la ciencia y la tecnología (cf. Rößler). Arendt previó el afán de reemplazar la acción, que es por naturaleza impredecible, por la seguridad de la ingeniería social basada en modelos económicos o conductistas facilitados por medios técnicos como el *big data* (Zuboff, Crawford, 2020). Esto significa el repliegue hacia la seguridad de lo privado<sup>19</sup>, es decir, el ámbito propio del *animal laborans* en el que prospera el hombre-masa. En una circunstancia tecnológica donde el individuo queda cada vez más separado de una realidad que le marque límites (en términos orteguianos, que le presenta solo facilidades y pocas dificultades), donde todo es representaciones que se pueden modificar presionando un botón, la personalidad humana no se puede desarrollar; se torna narcisista y queda determinada por caprichos (cf. Haidt). La cuestión en nuestra circunstancia de hiperconexión digital, entonces, es si queremos poseernos a nosotros mismos, o, si hipnotizados por los últimos dispositivos y sistemas técnicos que nos dan seguridad y confort, preferimos vivir sujetos a empresas que los diseñan y acceden a lo más íntimo de nuestra vida, en otras palabras, en “desiertos pospolíticos” (Arendt 2005 201).

## Referencias

Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. Londres: Penguin Books, 1993.

<sup>19</sup> Digo “seguridad” sin meterme en la discusión feminista que problematiza la distinción arendtiana entre lo público y lo privado, que sobrepasa el enfoque de este artículo.

- Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. Edición e introducción de Jerome Kohn. Shocken Books, 2005.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Penguin Books, 2017.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Segunda edición, prefacio de Danielle Allen e Introducción de Margaret Canovan. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Ayala-Colqui, Jesús. “El nacimiento del “ciberalismo”. Una genealogía crítica de la gubernamentalidad de Silicon Valley”. *Bajo Palabra*, 32, (2023): 221-254. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.012>
- Barba-Kay, Antón. *A web of our own making: The nature of digital formation*. Cambridge University Press, 2023.
- Beck, Ulrich (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. Londres: Sage Publications.
- Berkowitz, Roger. “The Human Condition Today: The Challenge of Science”. *Arendt Studies*, 2, (2018): 17-24. DOI: [10.5840/arendtstudies201828](https://doi.org/10.5840/arendtstudies201828)
- Berkowitz, Roger. “What Are We Fighting For?” *The Philosopher*, 108, 2, (2020a): 55-58. <https://www.thephilosopher1923.org/post/what-are-we-fighting-for>
- Berkowitz, Roger. “The Failing Technocratic Prejudice and the Challenge to Liberal Democracy”. *The Emergence of Illiberalism: Understanding a Global Phenomenon*, eds. Boris Vormann y Michael D. Weinman. Nueva York: Routledge, 2020b. 85-95
- Berkowitz, Roger. “Actions that Deserve to be Remembered: Transcendence and Immortality in a Secular World”. *Faith in the World: postsecular readings of Hannah Arendt*, eds. Rafael Zawisza y Ludger Hagedorn. The University of Chicago Press, 2021. 169-187.
- Berkowitz, Roger. *The Perils of Invention: Lying, Technology, and the Human Condition*. Montreal: Black Rose Books, 2022.
- Borgmann, Albert. “The End of Technology and the Renewal of Reality”. *Thinking Through Science and Technology: Philosophy, Religion, and Politics in an Engineered World*, eds. Glen Miller, Helena Mateus Jerónimo y Qin Zhu. Londres: Rowman & Littlefield, 2023. 113-116.
- Borgmann, Albert. “Orientation in Technological Space”. *First Monday*, vol. 15, no. 6, (2010). <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/3037/2568>

- Boyd, Brian. “B.S. Jobs and the Coming Crisis of Meaning”. *The New Atlantis* 73, (2023): 21-26. <https://www.thenewatlantis.com/publications/b-s-jobs-and-the-coming-crisis-of-meaning>
- Brubaker, Rogers. *Hyperconnectivity and its Discontents*. Polity Press, 2023.
- Cabanas, Edgar e Illouz, Eva. *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Madrid: Paidós, 2023.
- Castleton, Alexander. “Amor Mundi and Saving the Circumstance: Loving a technoscientific world according to José Ortega y Gasset and Hannah Arendt”. *Revista de Filosofía*, vol 48, núm. 2, (2023): 515-534. DOI: <https://doi.org/10.5209/resf.78485>
- Coeckelbergh, Mark. *The Political Philosophy of AI*. Cambridge, UK: Polity Press, 2022.
- Couldry, Nick y Ulises Ali Mejias. *The Costs of Connection: How Data is Colonizing Human Life and Appropriating it for Capitalism*. Stanford, California: Stanford University Press, 2019.
- Couldry, Nick y Ulises Ali Mejias. *Data Grab: The New Colonialism of Big Tech and How to Fight Back*. Chicago: The University of Chicago Press, 2024.
- Couldry, Nick y Andreas Hepp. *The Mediated Construction of Reality*. Cambridge, UK: Polity Press, 2018.
- Crawford, Matthew. *Shop class as soulcraft: An inquiry into the value of work*. Penguin, 2009.
- Crawford, Matthew. *The World beyond your head: On becoming an individual in an age of distraction*. Farrar, Straus & Giroux, 2016.
- Crawford, Matthew. “Algorithmic Governance and Political Legitimacy”. *American Affairs*, 3, 2. (2019). <https://americanaffairsjournal.org/2019/05/algorithmic-governance-and-political-legitimacy/>
- Crawford, Matthew. *Why We Drive. Toward a Philosophy of the Open Road*. Custom House, 2020.
- Crawford, Matthew. “Defying the Data Priests”. *The New Atlantis* 66, (2021): 111-113. <https://www.thenewatlantis.com/publications/defying-the-data-priests>
- Crawford, Matthew. “The Rise of Antihumanism”. *First Things* 335, (2023): 43-51. <https://www.firstthings.com/article/2023/08/the-rise-of-antihumanism>

- Diéguez, Antonio. "Thinking about Technology, but... in Ortega's or in Heidegger's Style?" *Argumentos de Razón Técnica* 12 (2009): 99-123.
- Forgas, Joseph P. "The Politics of Insecurity: How Uncertainty Promotes Populism and Tribalism." *The Psychology of Insecurity*. Edited by Joseph P. Forgas, William D. Crano, and Klaus Fiedler. Routledge, 2023. 307-328.
- Foucault, Michel. "Society Must Be Defended": *Lectures at the Collège de France, 1975-76*, trad. David Macey, ed. Arnold I. Davidson. New York, Picador, 2003.
- Gallego, Borghini. "Safetyism". *El Trujamán: Revista de Traducción*. 6 de octubre, 2021. [https://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/octubre\\_21/06102021.htm](https://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/octubre_21/06102021.htm)
- Gertz, Nolen. *Nihilism*. Massachussets: MIT Press, 2019.
- Giddens, Anthony (1990). *Consequences of Modernity*. Cambridge, UK: Polity Press.
- González Arribas, Brais. "Sujeciones Difusas: Sobre la estandarización actual de los individuos". *Thémata* 68, 2023: 447-465. DOI: 10.12795/themata.2023.i68.22
- Haidt, Jonathan. *The Anxious Generation: How the Great Rewiring of Childhood is Causing an Epidemic of Mental Illness*. Nueva York: Penguin Press, 2024.
- Han, Byung-Chul, *Infocracia. La Digitalización y la crisis de la Democracia*. Buenos Aires: Taurus, 2022.
- Han, Byung-Chul. *La Crisis de la Narración*. Madrid: Herder, 2023.
- Herzog, Lisa. "Old facts, new beginnings: Thinking with Arendt about algorithmic decision-making". *The Review of Politics* 83, no. 4 (2021): 555-577. DOI: 10.1017/S0034670521000474
- Kellner, Douglas. *Technology and Democracy: Toward A Critical Theory of Digital Technologies, Technopolitics, and Technocapitalism*. Wiesbaden, Alemania: Springer Fachmedien Wiesbade, 2021.
- Christopher Lasch. *The Minimal Self*. New York: Norton, 1984.
- Ledesma, Felipe. "El mal radical. Notas sobre La Rebelión de las Masas". *Revista de Estudios Orteguianos* 2. (2001): 131-135.
- Koopman, Colin. *How we Became our Data: A Genealogy of the Informational Person*. Chicago: The University of Chicago Press, 2019.

- Luerweg, Frank. “The Internet Knows You Better Than Your Spouse Does”. *Scientific American*. 14 de marzo de 2019. <https://www.scientificamerican.com/article/the-internet-knows-you-better-than-your-spouse-does/>
- Mariás, Julián. “Inseguridad y certidumbre”. Conferencia en Madrid, edición: Renato José de Moraes, 1999. <http://www.hottopos.com/convenit/jm1.htm>
- Mitcham, Carl. *Thinking through Technology: The Path between Engineering and Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Montesó Ventura, Jorge Rafael. *El fenómeno de la atención en Ortega y Gasset*. (Tesis inédita de doctorado). UNED, Madrid, España, 2015. Recuperado el 27 de agosto de 2023, de [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Jrmonteso/MONTESO\\_VENTURA\\_Jorge\\_R\\_Tesis.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Jrmonteso/MONTESO_VENTURA_Jorge_R_Tesis.pdf)
- Ortega y Gasset, José. *Obras Completas (10 Tomos)*. Madrid: Fundación Ortega y Gasset y Taurus, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Madrid: Alianza, 1995.
- Reno, Russell. “Safetyism”. *First Things*, Noviembre de 2023. Recuperado el 11 de noviembre de 2023 de <https://www.firstthings.com/article/2021/11/safetyism>
- Röbler, Jonathan. “The Concept of World Alienation in Hannah Arendt”. *Arendt Studies* 7. (2023): 139–163. DOI: 10.5840/arendtstudies202211250
- Vallor, Shannon. *The AI Mirror: How to Reclaim our Humanity in the Age of Machine Thinking*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2024.
- Undurraga, Beltrán. “Historicizing Distinctions. Hannah Arendt on Science and Technology”. *Arendt Studies* 3. (2019): 153–172. DOI: 10.5840/arendtstudies201941518
- Verbeek, Peter-Paul. *What Things do: Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2005.
- Walsh, Philip. *Arendt Contra Sociology: Theory, Society and its Science*. Farnham: Routledge, 2016.
- Zuboff, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism. The fight for a human future at the new frontier of power*. Public Affairs, 2019.