

Alienación, enajenación y conductas extrañadas.

Notas sobre las perspectivas de Marx, Arendt y Benjamin

Cecilia Sánchez¹

Emancipación y estado de cosas

En el horizonte de sentido de lo que cabe reconocer por ilustración, la emancipación ha sido concebida como la promesa de una *sociedad ideal*. En este sentido, interrogar los supuestos de la emancipación como categoría política de la modernidad supone hacerse cargo del principio rupturista que la rige. Este principio introduce lo que Cristóbal Durán llama una “lógica fundacional” que “interrumpe” o se desconecta “del estado de cosas precedente”². Jacques Rancière discute con la concepción de la emancipación como principio que contradice un estado de cosas en virtud de lo que denomina el “silogismo de la igualdad”: premisa mayor que es la igualdad jurídico-política, frente a la premisa menor que la contradice³. En vez de considerar a la premisa mayor una simple abstracción jurídica, advierte que existe una vía en que “la frase igualitaria no es una mera nada”. Dicha frase tiene el poder de “crear un lugar en el cual la igualdad puede hacerse valer”; es decir, la igualdad escrita debe poder “verificarse” mediante actos emancipadores que no agotan la igualdad, pero la desplazan de modo positivo. Por esta vía, Rancière concibe la emancipación ya no como un simple contra-poder. Por el contrario, especifica que “emanciparse es afirmarse como coparticipes de un mundo común” (p.56).

Algunas de estas consideraciones se tendrán en cuenta al momento de preguntar por los acontecimientos que interceptan los principios de la emancipación durante el siglo XX y XXI. ¿Hasta qué punto la emancipación es verificable desde su envés, es decir, desde lo que Marx, Arendt y Benjamin han entendido por

¹ Universidad Academia de Humanismo Cristiano. cecisanchez0@gmail.com

² El artículo de Cristóbal Durán, “La ex –propiación de la objetividad: un desvío en la política de la emancipación”, se pregunta sobre la vigencia de la emancipación a propósito de los escritos recientes de Laclau y Badiou. Publicado en *Actual Marx/Intervenciones N°11*, Segundo semestre de 2011.

³ Jacques Rancière expone este silogismo en “Los sentidos de la democracia”, en *Democracia y participación*, Carlos Ruiz y Rodrigo Alvayay editores, editorial Melquiades, CERC, Santiago, 1988.

enajenación, alienación y extrañamiento? ¿Son equivalentes estas experiencias? Si no lo son, ¿qué principios o situaciones epocales las hacen ser diferentes?

En su comentario acerca de las condiciones filosóficas del siglo XX, Gadamer menciona la situación del siglo XIX como el momento en que cambió el estatus del *espíritu objetivo*. En este período, lo “otro” del espíritu comienza a apreciarse en el pensamiento científico y en las relaciones de producción⁴. Como bien se sabe, en el siglo XVIII Hegel identifica a la naturaleza lo “otro”, pero en el siglo XIX la ciencia y las relaciones productivas son las esferas en las que se comienza a revelar la incomprensible otredad del espíritu.

A partir del desplazamiento mencionado, me propongo examinar algunos de los argumentos y descripciones del modo en que Marx, Arendt y Benjamin se refieren a la enajenación, la alienación y el extrañamiento. La pregunta que rige este examen: ¿es posible que la igualdad como principio sea verificable en la vida cotidiana del nuevo período?

Marx y la enajenación social

En el caso de Marx y de Engels, la declaración política de la igualdad y de los derechos del Hombre es calificada de burguesa, debido a que exige derechos políticos sin hacerse cargo de los derechos sociales, además de no plantearse la posibilidad de destruir las diferencias de clase⁵. Es importante reparar en este aspecto, ya que para Marx y Engels los emancipadores franceses se proponían independizar a la Humanidad y no a una clase determinada. La propuesta de igualdad prometida por los utopistas establecía el reino de la razón y de la justicia eterna mediante la instalación de una *sociedad de la razón*. En cambio, la enajenación de la que hablan Marx y Engels se inscribe en la esfera del trabajo, en el surgimiento de un modo de producción que se apropia del trabajo ajeno. Recalco este aspecto porque para Marx la enajenación tiene un carácter *social* antes que *político* (a diferencia de Arendt, quien califica de “alienados” a quienes se encuentran fuera del mundo común o político). En Marx, la enajenación es la que experimenta el asalariado, quien, en el contexto de la división del trabajo, no posee más que su fuerza de trabajo, cuyo producto somete su vida como si fuera un poder extraño. En *Manuscritos económico-filosóficos de 1848*, además del trabajo y del producto, también menciona que la enajenación afecta al dueño de los medios de producción, debido a su dependencia respecto del asalariado. Para Marx es posible emanciparse de este tipo de poder cuando pueda surgir una forma de producción social que satisfaga las necesidades materiales y devuelva las capacidades físicas y espirituales a quienes trabajan como asalariados. De este modo, la historia podría trazarse como una *obra libre y consciente*, definida por Marx como el “reino de la libertad”. Por esta vía, la emancipación se comprende como una superación revolucionaria de la ideología que niega el universal, hasta llegar a la verdad científica de la praxis universal y autoconsciente.

⁴ Gadamer reflexiona acerca de las nuevas formas de otredad y de extrañamiento en “Los fundamentos del siglo XX”, en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, Gianni Vattimo compilador, Barcelona, 1998.

⁵ Esta idea es expresada por Engels en “Del socialismo utópico al socialismo científico”, publicado en 1892. Ver *C. Marx y F. Engels, Obras Escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1974.

En el caso de Arendt, en vez de hablar de enajenación y antes de usar el término de “alienados”, según lo utiliza en el último capítulo de *La condición humana*, primero empleó el apelativo de “superfluos” (expresión tomada de David Rousset) para referirse a la experiencia de quienes han sido expulsados de la humanidad universal. La secularidad prometida en un principio por la emancipación ilustrada no equivale, para Arendt, a mundanidad alguna porque se sale del mundo ultraterreno de la religión para ingresar a un espacio *introspectivo*, región en la que se comienza a experimentar el cálculo de la mente. Por su parte, Benjamin tiende al empleo del término “posesión satánica” para referirse al automatismo y a las nuevas fuerzas de la vida industrial. Este examen lo hace desde una investigación cultural como teoría superestructural, uno de cuyos cometidos es una educación emancipativa de corte materialista mediante imágenes dialécticas.

Cabe indicar que Marx y Arendt coinciden en sus críticas a los idealismos de la tradición humanista ilustrada y a su concepto de “Humanidad” como insuficientes, pero difieren en otros aspectos, especialmente acerca de lo que cabe entender por *enajenación* o *alienación*.

Tras la fractura que supuso el totalitarismo europeo y el genocidio nazi, Arendt rechaza recurrir a las filosofías que prefiguran una *sociedad ideal* o anuncian la *creación* de un *mundo nuevo*. En este sentido, Platón y Marx aparecen ante Arendt como los ejemplos de posturas creacionistas que se apartan del mundo común. En este contexto, la democracia tampoco puede establecer un *nosotros* o *unidad humana* cuando privilegia la idea del *Hombre abstracto* antes que a la humanidad en su forma política. Como recalca Françoise Collin, a Arendt le interesa “comenzar” más que “crear”⁶. Este *comenzar* supone que los acontecimientos *nacen* del entramado de las *acciones concertadas*, en un espacio heterogéneo y diversas lenguas a partir de múltiples lugares de enunciación⁷. En cambio, la igualdad, en especial la que se asoció al Estado-nación, tal como lo recalca en *Los orígenes del totalitarismo* a propósito de la Declaración de los Derechos del Hombre a fines del siglo XVIII, apeló al “humano abstracto”, pese a que los derechos se definieron como *inalienables* porque eran independientes de todo gobierno. Desde este planteamiento, resultó que cuando se carecía de un gobierno y de una nación (como es el caso de las minorías o apátridas de comienzos del siglo XX), ninguna autoridad ni institución ni nacionalidad alguna podía garantizarlos. La humanidad se había constituido en una *familia de naciones* y quienes fueron *expulsados* de estas comunidades cerradas quedaron *fuera de la ley* y de la *Humanidad*, permaneciendo “superfluos” en una “abstracta desnudez” porque nadie los reclama⁸. Arendt aclara que el sentido moderno de la Humanidad había asumido el papel antes atribuido a la Naturaleza y a la Historia. En vez del sentido abstracto del principio de la igualdad, Arendt

⁶ Ver de Françoise Collin, *L'homme est-il devenu superflu?* Hanna Arendt, Editions Odile Jacob, Paris, 1999, p.18.

⁷ Acerca del concepto de *natalidad* en Arendt, ver mi artículo “Lo nuevo en el mundo. La perspectiva de Hannah Arendt”, *Revista Anales* (Universidad de Chile), Séptima serie N°3, julio de 2012.

⁸ Ver “La decadencia de la nación-estado y el final de los derechos del hombre”, en *Los orígenes del totalitarismo* (volumen I), Planeta- Agostini, Barcelona, 1994, p. 374.

entiende que la igualdad “se produce” en un mundo común, más allá de toda homogeneidad étnica o lingüística.

Del mismo modo, a propósito del pensamiento humanista de Jaspers sobre la posibilidad de ser un ciudadano del mundo, se refiere críticamente a la “solidaridad negativa” gestada ante la amenaza nuclear durante la Guerra Fría. De esta solidaridad, Arendt dirá que es “vacía” porque carece de relato y de la diversidad de “hombres hablando”, debido a que el Hombre en abstracto funda igualdades uniformes.⁹

La alienación y el subjetivismo moderno en Arendt

A la luz de lo dicho, ¿cómo leer la concepción arendtiana de la *alienación*? Para aproximarme a este término examinaré “La vita activa y la época moderna”, el último capítulo de *La condición humana*. En la dimensión histórica de lo que entiende por *alienación*, Arendt destaca tres acontecimientos situados en el umbral de la Época Moderna: “el descubrimiento de América”, “la Reforma” y “la invención del telescopio”. El primer acontecimiento es destacado por tener como efecto la reducción del globo y la abolición de las distancias. Es curioso que este fenómeno de reducción sea equivalente a la Reforma, el segundo de los acontecimientos ligados a la alienación. En este caso, se trata de la nueva mentalidad capitalista definida por Max Weber como “ascetismo interior mundano”. Reconoce que si bien esta segunda alienación parece no tener que ver con la primera, no la entiende ligada sólo a la moralidad de Lutero y Calvino, sino que a las consecuencias que la Reforma tuvo en la expropiación de la propiedad de la Iglesia y al derrumbamiento del sistema feudal. A diferencia de la riqueza, la *propiedad privada* es la nueva condición para la mundaneidad del hombre. En este punto es donde coinciden *expropiación* y *alienación*; en ambos casos, el interés por el *yo* es el que predomina¹⁰.

En esta forma moderna de la alienación, la mediación de toda experiencia es la *relación del hombre consigo mismo*. En el marco de esta apreciación de la modernidad, Arendt discute con el concepto de *alienación* especificado por Marx, pues lo hace concebir una sociedad ideal supeditada al subjetivismo de la Época Moderna. Las diferencias entre Arendt y Marx se hacen evidentes en este capítulo, debido a que para la pensadora de la política la alienación es con respecto al mundo y no con la propia alienación, según sostiene Marx (p. 283)¹¹.

⁹ Ver el capítulo “Karl Jaspers. ¿Ciudadano del mundo?”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1992.

¹⁰ Al finalizar el capítulo “La vita activa y la época moderna” compara las alienaciones antiguas con las modernas: las primeras corresponden al estoicismo, al epicureísmo, el hedonismo y el cinismo. En el caso de las alienaciones modernas, las mencionadas son el puritanismo, el sensualismo y el hedonismo de Bentham (esta última es una “aritmética moral” cuando se mide). En todo caso, lo común en las formas de alienación antigua y moderna es la desconfianza del mundo. Ver de Arendt *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 335.

¹¹ Pese a su discrepancia con Marx, en la nota 4 del capítulo recién citado Arendt le reconoce al joven Marx, influido por Aristóteles y Hegel, haber comprendido el problema de lo humano al señalar a la alienación como una “deshumanización” cuando se iguala como propietario a quien *usa* y a quien *vende* un elemento que, al ser mercancía, queda desposeído de su naturaleza. En este contexto, Marx acepta como propietario sólo a quien *usa* un producto y no a quien *vende*.

Del proceso de la alienación moderna, Arendt destaca dos etapas. En la primera etapa, la alienación es la miseria material de los trabajadores, desposeídos de la doble protección de la familia y la propiedad. En la segunda etapa, la sociedad se convierte en el *sujeto* del nuevo proceso de la vida, en reemplazo de la familia. En este segundo momento, pertenecer a una clase social es más importante que pertenecer a una familia. Por este motivo, el sustituto del hogar privado pasa a ser el territorio nacional.

A estos dos acontecimientos, entre otros, Arendt les imputa la *pérdida del mundo común*. Aunque esta pérdida se explica mejor desde el tercer acontecimiento que toma en cuenta el punto de vista de la ciencia moderna. En este caso, la alienación engloba todo lo dicho anteriormente, ya que descansa en el poder de reducir a símbolos matemáticos los movimientos y datos de la sensación terrena. En este punto, Arendt calza con Adorno y Horkheimer en la descripción del poder de lo que ella denomina “ciencia universal” y ellos “ciencia patronal” o “patriarcal”¹². Para los autores mencionados, la *alienación del mundo* es congruente con el *subjetivismo* de la *filosofía moderna* que destruye todo *afuera*, además de que, según Adorno y Horkheimer, “la igualdad se convierte en fetiche”, debido a que el derecho no nace de la libertad (p. 31).

Identidades y conductas extrañadas en Marx y Benjamin

Como señalé más arriba en relación a la enajenación, Marx ha sido uno de los grandes problematizadores de la individualidad humana a partir del vínculo entre las fuerzas individuales y las del capitalismo en su fase industrial. En este sentido, cobra fuerza la crítica de Arendt a Marx porque lo que le importa a este autor es la *liberación de la relación consigo del individuo*. De modo muy resumido, puede decirse que, bajo la forma de producción industrial, el capital recurre a las fuerzas individuales (inteligencia, talento y capacidad de trabajo). Precisamente, en esta fase económica, la humanidad y las sensaciones individuales se encuentran tensionadas debido a que se encuentran mediatizadas y objetivadas por la propiedad y por el trabajo humano. Puesto en relación con objetos o mercancías, el dinero pasa a tener el poder de comprarlo todo¹³. Sobre todo, el dinero llegó a tener la omnipotencia de mediar entre la necesidad y el objeto, en la medida en que encarna los medios de vida de los humanos, además de mediar mis relaciones con otros seres humanos.

Conjuntamente con las formulaciones de la teoría económica, Marx recurre al discurso literario de Shakespeare y de Goethe para caracterizar las nuevas formas de individualidad que hacen surgir las condiciones del capital. Ambos literatos acentúan “lo que puedo hacer mío con dinero”. De este modo, se establece la equivalencia entre lo que *puedo pagar* y lo que *puedo llegar a ser*. En el caso

¹² Adorno y Horkheimer dirán que Bacon es quien descubre el *animus* de una ciencia que vincula de modo “patriarcal” el intelecto humano con la naturaleza de las cosas. El calificativo de *patriarcal* tiene el sentido de convertir al hombre en un “vencedor” en virtud de su autodisciplina, no obstante la liberación de las fuerzas míticas. En el libro se insiste en que el dominio moderno se funda en una nivelación abstracta que vuelve repetible una materia única. *Dialéctica del Iluminismo*, Ed. Sudamericana, México, 1996, p. 23 y 26.

¹³ Ver de Carlos Marx “El dinero”, en *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*, Ed. Grijalbo, México, 1968.

del libro *Fausto* de Goethe, el pasaje citado corresponde a la voz de Mefistófeles al momento de instruir a Fausto para hacerle entender que sus fuerzas naturales pueden ser multiplicadas si cuenta con las fuerzas del dinero:

“¿Qué diablo! Manos y piernas/ y cabeza y trasero, eso es tuyo. / Mas, ¿acaso todo aquello que disfruto/ es, por ello, menos mío?/ Si puedo pagar seis yeguas, ¿acaso sus fuerzas no son mías? /Cabalgo sobre ellas, como un hombre que dispusiera de veinticuatro piernas.”¹⁴

De Shakespeare, cita pasajes muy expresivos de *Timón de Atenas* que hacen ver las analogías entre lo que *se es* y la manera en que me puedo *hacer ver* y *significar* si soy un o una portadora del oro:

“¿Oro? ¿oro precioso, rojo, fascinante?/ Con él se torna blanco el negro, y el feo hermoso; Virtuoso el malvado; el anciano, mancebo, /Valeroso el cobarde y noble el ruin. /El oro...desplaza al sacerdote del altar/ Y retira la almohada a quien yace enfermo./ Este esclavo dorado ata y desata/ Vínculos consagrados; bendice al maldito; hace amable la lepra; honra al ladrón/ y le da rango y preeminencia/ En el consejo de los senadores; conquista pretendientes/ a la viuda anciana corcovada; Es como un bálsamo que rejuvenece/ Y pinta con colores de la primavera/ A los pacientes de pútridas lacerías/ Arrojadados con asco de los hospitales. /Oh, maldito metal, / Vil ramera de los hombres, /Que enloquece a los hombres.”¹⁵

Desde esta lógica económica, *dinero e identidad* son *homologables*. En este punto, Marx se pregunta si es mi individualidad la que aflora en esta apropiación. La respuesta es no, debido a que lo que *yo soy* proviene de la *compra*, incluso la fealdad es rectificable con el dinero; el poder que entrega anula mi fealdad o mi infamia. Por cierto, Marx no podía prever el poder de transformación de las cirugías plásticas que se practicarían en el futuro a quienes pudieran pagarlas. En este texto sólo se refiere a un poder simbólico, “al supremo bien” del dinero, al vínculo que me une a la sociedad, a su poder de trocar las cualidades humanas en su contrario. Toma de Shakespeare la convalidación entre el dinero y la prostitución, llamándolo la “ramera universal”. De modo dialéctico, Marx ratifica la esencia *enajenadora* y *enajenante* de este poderoso *convalidador*, ya que mis *fuerzas esenciales* pueden llegar a *ser* o *valerlo contrario*, puesto que me hace *expandir* las *representaciones* de mis *deseos*. Al contrario, cuando no tengo dinero carezco del deseo de viajar y de estudiar. Para Marx, los *deseos* son *representaciones* puramente *abstractas*; son el *negativo* o el *inverso* de *mi individualidad*. Incluso, llega a decir que el *dinero* actúa en *contra del individuo*, dado que *trueca* y confunde las cosas y *hermana* los polos más contrarios.

He citado este escrito de Marx debido a que señala las disociaciones en la conducta humana que son propias de la modernidad, me refiero a la des-reunión o separación entre la individualidad, la función y la representación o identidad abstracta que se alcanza por su intermedio. En cierto modo, al señalar estas disociaciones, Marx parece creer en la posesión de *identidades esenciales* o, como él dice, en las “fuerzas esenciales” o “naturales” de la individualidad antes del

¹⁴ *Ibid.*, p. 156.

¹⁵ *Idem.*

uso del dinero. En este punto, habría que trazar una línea divisoria entre Marx, por un lado, y Nietzsche y Freud, por otro. Estos dos últimos autores, más que buscar superar el extrañamiento del sujeto moderno, se interesaron en explicitar al *yo escindido* que lo constituye, mediado en su conciencia por deseos, por el lenguaje, por los intereses del poder y las contradicciones inconscientes.

Cabe indicar que, a diferencia de las relaciones políticas, en la relación instrumental centrada en la compra de satisfacciones introspectivas, el *otro* no es más que un ser genérico. En esta relación de intercambio, al obtener lo que necesitamos para configurar nuestra existencia, los intereses que se ponen en movimiento son los del *provecho*, calificado de *deshumanizador* por Marx. Queda flotando en Marx lo que en sus diversos libros califica de *deshumanización*: ¿la humanización es una esencia natural, social o política?, o bien ¿es la relación con el otro la que se ve afectada?

Arendt dirá que Marx destaca a la *humanidad socializada*, pero esta no se relaciona con el *mundo político* y su *pluralidad*. Arendt reconoce que la moderna sociedad laboral les roba a sus miembros la individualidad para hacerlos conformarse con la tranquilidad funcional de la *conducta productiva* y la *felicidad introspectiva* del *consumo*. El poder llegar a reconocernos de modo consciente en una actividad, en la nueva era se cambió por la experiencia del *placer* como *fin* último de la existencia humana. En este horizonte, cuando Arendt habla de la *motorización moderna* o ampliación de las fuerzas, señala que estamos a punto de una “mutación” *cuasi biológica* en que “los cuerpos humanos comienzan gradualmente a cubrirse de caparazones de acero” (p. 347). Irónicamente, señala que estas nuevas *fuerzas* son equivalentes a las que desarrollan organismos como los que se combaten con antibióticos.

En todo caso, no puede omitirse que, a diferencia del período premoderno, la libertad subjetiva que permite el dinero compatibiliza los derechos de propiedad con los de la libertad. Según enfatiza Manuel Jiménez Redondo, gracias al dinero cada quien “puede configurar de verdad a su gusto los detalles de su vida”¹⁶.

En el caso de las nuevas tecnologías, puede decirse que ser habitados o constituidos por lo *extraño* ya es parte de la relación que mantenemos con ella (de acuerdo a la *mutación* señalada por Arendt). Desde la medicina y sus aparatos intracorporales, los implantes, los remedios que amplifican nuestras potencias, la educación, la cultura, las identidades de género, ¿no son, acaso, formas de introyecciones? ¿Qué queda hoy de las fuerzas esenciales que Marx buscaba preservar para salvarnos de la alienación?

Además de los autores mencionados, Benjamin es otro de los rigurosos críticos de la civilización burguesa que convierte a los seres humanos en *máquinas*. Desde la perspectiva de este autor, el *automatismo* se da tanto a nivel de la esfera del trabajo y de sus tecnologías como en la esfera de la cultura. Para abordar el tiempo inercial de la producción y a las apropiaciones de lo que se ha entendido por intimidad o introspección en el momento del consumo, Benjamin recurre a *literatos* y *teólogos* para referirse a las *enajenaciones* propias de dicha

¹⁶ Ver de Manuel Jiménez Redondo en *Modernidad terminable e interminable*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales/ Editorial Universitaria, 2002, p. 61.

temporalidad. Entre otros escritores, considera a Edgar Alland Poe, Hoffman, Panizza y Kafka para comparar el dualismo religioso que opone lo *divino* a lo *satánico* y caracterizar las *apropiaciones* que ejerce. Establece que la *identidad secreta del autómatas* es equivalente a los *mecanismos artificiales* que impone la *sociedad industrial* para colonizar (subjektivizar) el alma humana, caracterizada por movimientos uniformes, vacíos y repetitivos. Tal como Hoffman tematiza en sus cuentos fantásticos la manipulación de Satán sobre el comportamiento del hombre cotidiano, Benjamin resalta del hombre ordinario los mecanismos artificiales que lo comandan, cuya analogía más próxima es la “posesión satánica”¹⁷. A diferencia de Arendt y de Marx, en el caso de Benjamin, el *tiempo primitivo* pasa a ser el equivalente del tiempo de la *modernidad industrial*.

En su examen, Benjamin va más allá de la preocupación de Marx por el “despotismo fabril”. Además de este despotismo, agrega el tiempo libre, la ensoñación, el ocio, la cultura urbana novecentista de París para referirse a las absurdas uniformidades de la expresión del rostro y del comportamiento inhumano de las multitudes, según puede apreciarse en su lectura de los escritos de Baudelaire y Poe¹⁸. Cuando se refiere a Poe, comenta el modo en que presenta a los hombres de negocio, con algo demoníaco en sus movimientos, debido a que responden a la producción industrial, al igual que la multitud tiene algo de bárbaro, pese al disciplinamiento que se le impone. En cierto modo, Benjamin coincide con Arendt cuando destaca, a propósito de un escrito de Valéry, su mención al “aislamiento del habitante de las grandes ciudades”, en la medida en que el mecanismo social impone un *funcionamiento sin roces*, es decir, *sin otro*¹⁹. El complejo *training* al que nos somete la técnica, Benjamin la compara con los comentarios de Marx acerca del movimiento autómatas del trabajo de quien se adecúa al movimiento de la máquina.

Para finalizar, me gustaría reparar en algunas de las potencias disociadoras propias de la modernidad de lo que se denomina capitalismo tardío o global que provienen de la tecnología. A la inversa de lo que Marx denominó *fuerzas esenciales*, la tecnología ha llegado a adquirir un significado *político* si se consideran la facilitación de los cambios de identidad de los cuerpos transexuales y los cambios de identidad exigidos como derechos. Desde la crisis de los esencialismos, ¿cabe catalogar a las nuevas tecnologías como un *poder no-político*?

Como bien sabemos, hoy día se celebran como competencias comunicativas el empleo de correos electrónicos, la creación de blogs y el uso del Facebook, entre otros aparatos. Estas posibilidades se acrecientan con la interacción que posibilita el Twitter. Políticamente, se rotula de “activistas digitales” a los miembros de la sociedad civil que portan la identidad del así llamado “internauta”, incluido el “hacker”. En estos casos, ¿puede hablarse de vínculo con el mundo o de acciones concertadas? Me atrevo a adelantar que Arendt diría que no, pues las nuevas tecnologías generan una *solidaridad negativa* en un presente homogéneo, ya que, por lo general, los internautas o hacker se *oponen* a

¹⁷ Ver Walter Benjamin, en *Romanticisme et critique de la civilisation*, Paris, Payot, 2010, p. 140.

¹⁸ Ver “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Ensayos escogidos*, ed. Coyoacán, México, 1999.

¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

algo. ¿Cabe desdeñar el nuevo tipo de resistencias y de decibilidad que permiten las tecnologías comunicativas?

Las preguntas que quedan abiertas es si en el ciberespacio ¿se está fuera o dentro del mundo? Acaso, ¿las nuevas identidades tecnológicas son alienadas, enajenadas o libres? ¿Podría afirmarse que el subjetivismo moderno, enjuiciado por Arendt, consiguió transmutar en conducta de masas la singularidad política?

Referencias bibliográficas

Adorno, W. Theodor y Horkheimer, Max (1996), *Dialéctica del Iluminismo*, Ed. Sudamericana, México.

Arendt, Hannah (1994), “La decadencia de la nación-estado y el final de los derechos del hombre”, *Los orígenes del totalitarismo* (volumen I), Planeta-Agostini, Barcelona.

----- (2001), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.

----- (1992), “Karl Jaspers. ¿Ciudadano del mundo?”, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona.

Benjamin, Walter (2010), *Romanticisme et critique de la civilisation*, Paris, Payot.

----- (1999), “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Ensayos Escogidos*, ediciones Coyoacán, México.

Collin, Françoise (1999), *L’homme est-il devenu superflu? Hanna Arendt*, Editions Odile Jacob, Paris.

Durán, Cristóbal (2011), “La ex –propiación de la objetividad: un desvío en la política de la emancipación”, *Actual Marx/Intervenciones N°11*, Segundo semestre.

Engels, F. (S/F), “Del socialismo utópico al socialismo científico”, *C. Marx y F. Engels Obras Escogidas*, Ed. Progreso, Moscú.

Gadamer, H. G. (1998), “Los fundamentos del siglo XX”, *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, Gianni Vattimo compilador, Gedisa, Barcelona.

Manuel, Jiménez Redondo (2002), *Modernidad terminable e interminable*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales/ Editorial Universitaria, Santiago.

Marx, Carlos (1968), “El dinero”, en *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*, Ed. Grijalbo, México.

Rancière, Jacques (1988), “Los sentidos de la democracia”, en *Democracia y participación*, ed. Carlos Ruiz y Rodrigo Alvaayay, editorial Melquiades, CERC.

