



# TÉCNICA Y FIN DE LA HISTORIA: EL CUESTIONAMIENTO A LA NEUTRALIDAD MORAL DE LOS APARATOS TÉCNICOS EN LA FILOSOFÍA DE GÜNTHER ANDERS

DAVID SOLÍS-NOVA Y ANDREA BÁEZ-ALARCÓN\*

doi: 10.11144/Javeriana.uph41-83.tfha

## RESUMEN

Se sostiene habitualmente que la técnica es neutra desde el punto de vista moral, y que la valoración moral debe aplicarse exclusivamente a las finalidades de quien hace uso de ese medio. Esta investigación se articula en torno a la pregunta sobre la neutralidad moral de la técnica en la obra de Günther Anders. En este sentido, el filósofo enriquece y, en cierta medida, corrige la afirmación de esta supuesta neutralidad sosteniendo que la técnica, al menos aquella posterior a las revoluciones industriales, lleva inscrita una dirección que intenta imponerse a cualquier criterio y dirección humanas, y, por lo mismo, pretende dirigir la historia con sus únicos objetivos impersonales de crecimiento y expansión. Esta dirección es ya una intencionalidad que cuestiona aquella neutralidad. Esta tutoría técnica, además, le arrebató al individuo las posibilidades de generar su historia y de hacerse imputable de ella, pero, lo que es más grave aún, avanza hacia una completa prescindencia de lo humano y, finalmente, hacia su aniquilación. La respuesta a esta pregunta nos permitirá conocer

---

\* Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile – Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

Correos electrónicos: dsolis@ucsc.cl – abaez@ucsc.cl

Para citar este artículo: Solís-Nova, D. & A. Báez-Alarcón (2024). Técnica y fin de la historia: el cuestionamiento a la neutralidad moral de los aparatos técnicos en la filosofía de Günther Anders. *Universitas Philosophica*, 41(83), 235-263. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph41-83.tfha



los diagnósticos y pronósticos de la filosofía de la técnica andersiana y las alternativas de acción que aún se vislumbran en su obra para una orientación humana, racional, libre y fraterna de la historia.

*Palabras clave:* Anders; técnica; neutralidad; fin de la historia; inimpuntabilidad

## TECHNOLOGY AND THE END OF HISTORY: QUESTIONING THE MORAL NEUTRALITY OF TECHNICAL APPARATUSES IN GÜNTHER ANDERS'S PHILOSOPHY

### ABSTRACT

It is commonly held that technology is morally neutral and that moral evaluation should be applied exclusively to the purposes of those who use that means. This research revolves around the question of the moral neutrality of technology in the work of Günther Anders. In this regard, the philosopher enriches and, to a certain extent, corrects the assertion of this supposed neutrality by arguing that technology, at least that which emerged after the industrial revolutions, carries with it a direction that seeks to impose itself on any human criteria and direction and, for this reason, attempts to steer history with its sole impersonal objectives of growth and expansion. This direction is already an intentionality that challenges that neutrality. Moreover, this technical tutelage deprives the individual of the possibilities to create their own history and to be accountable for it, but, even more gravely, it advances towards a complete disregard for humanity and, ultimately, towards its annihilation. The answer to this question will allow us to understand the diagnoses and prognoses of the Andersian philosophy of technology, and the alternative courses of action that still appear in his work for a human, rational, free, and fraternal orientation of history.

*Keywords:* Anders; technology; neutrality; end of history; non-accountability

## 1. Introducción

LOS PRIMEROS TRABAJOS DE GÜNTHER ANDERS (Breslau 1902-Viena 1992) surgieron a partir de las filosofías de Husserl y Heidegger, a cuyas clases asistió y con quienes pudo dialogar personalmente sobre sus propuestas más representativas. Estos primeros textos giran, principalmente, en torno a cuestiones antropológicas (Anders, 2014; Onetto, 2011). Sin embargo, tempranamente comienza a vislumbrar que toda búsqueda de la esencia o condición humana en abstracto es una cierta traición a las condiciones materiales, sociales y políticas en las que esa humanidad vive y sobrevive. De alguna manera, la exploración de las esencias es un alejamiento de la historia y los acontecimientos humanos, que son más cercanos a una verdad acerca del individuo (Anders, 2013, p. 46).

En este punto, el pensador alemán inicia su estudio de la obra de Marx y de varios autores marxistas contemporáneos suyos (Anders, 2007a). El cambio definitivo, sin embargo, se produce con su exilio en Norteamérica, empujado por el ascenso del nazismo y, posteriormente, por las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial, sintetizadas en los horrores de los campos de concentración y del lanzamiento de las bombas atómicas en Japón. Estos hechos marcan su pensamiento, al punto de que en adelante su preocupación fundamental será el destino técnico del individuo y las posibilidades de que pueda aún mantener la libre dirección de su vida y la sobrevivencia de la humanidad como especie. Tal como sostiene Schraube (2005), Anders ha sido uno de los pioneros en llamar la atención no solo sobre la ingente producción técnica y su protagonismo histórico, sino sobre las consecuencias antropológicas de esta inventiva (pp. 78-79). El productor deviene, de alguna manera, producto de su propio empuje prometeico. A este pensamiento que surge del análisis del acontecimiento presente, Anders (1961) le llamará la “filosofía de la situación” [*Gelegenheitsphilosophie*] (pp. 7-8); es decir, la interrogante filosófica que no surge de esencias abstractas e intemporales, sino que nace de eventos concretos que configuran el ser histórico, nunca definitivo, del ser humano.

Generalmente, se ha sostenido que la técnica es moralmente neutra; sin embargo, puede adquirir un valor positivo o negativo según sea una buena o mala voluntad la que la movilice (Yepes & Aranguren, 2003, pp. 85 y ss.). La técnica se transforma solo en un medio y no en un objeto de cuestionamiento moral, ya

que esto quedaría reservado solo para aquellos que la utilizan y la dotan de fines diversos. En este sentido, consideramos que la filosofía de Günther Anders –sin negar lo que pueda existir de verdad en estas últimas aseveraciones, sobre todo referidas a cierto tipo de técnica primitiva– ensancha y enriquece esta manera filosófica de discernir la trayectoria del maquinismo moderno y el mundo influenciado por él, sobre todo después de lo que se suele considerar la Segunda y Tercera Revolución Industrial (Heidegger, 2019; Ortega y Gasset, 2012; Mumford, 2016; Marcuse, 1971).

La pregunta que guía la presente investigación es si, en la obra de Anders, la técnica es considerada moralmente neutra o bien encierra en sí cierta nocividad para el mismo ser humano que la ha creado. Si el filósofo planteara que existe esa nocividad, indagaremos cómo debe comprenderse y cómo debe ser abordada. Ante esta interrogante, la hipótesis inicial de este trabajo es la siguiente: Anders consideraría que la técnica moderna no es moralmente neutra y que encierra cierta nocividad para el desarrollo humano. Esta nocividad se encontraría en la dirección que ha ido tomando la técnica en torno a dirigir la historia con sus criterios impersonales de crecimiento y expansión; es decir, quitándole al sujeto la posibilidad de generar los acontecimientos y orientarlos hacia fines de mayor libertad y bien común. Por lo mismo, la técnica, según Anders, ha ido sustrayéndole al sujeto la posibilidad de hacerse imputable de una historia surgida de sus manos y de su pensamiento. Aunque la máxima nocividad es que la dirección que lleva la técnica, verdadera tutora de la historia, avanza hacia la prescindencia total de los individuos y, finalmente, hacia su destrucción.

La metodología que se utilizará es el análisis bibliográfico documental de su obra, así como de sus intérpretes y conocedores. Siguiendo el mismo movimiento de su pensamiento, sin duda, prolongaremos también su “filosofía de la situación”, enriqueciendo la reflexión a partir de acontecimientos puntuales del actual devenir técnico de la humanidad. La respuesta a esta interrogante y la verificación de estas hipótesis nos permitirán lograr los objetivos no solo de comprender de manera más completa la filosofía sobre la técnica de Anders, sino también vislumbrar, gracias a sus diagnósticos y pronósticos, la trayectoria que toma la técnica presente y futura, tan involucrada en nuestras vidas, y las posibles alternativas de acción abiertas para una dirección humana, y no solo técnica, de la historia.

## 2. La humanidad y el mundo superados por la imagen técnica

PARA GÜNTHER ANDERS, las últimas revoluciones industriales han trastocado la relación del ser humano con la técnica. Desde el inicio de la humanidad, la técnica siempre fue una prolongación de la inventiva y de la agudeza del ingenio humano. Las maravillas de las creaciones técnicas eran manifestación y prolongación de las maravillas de las singulares capacidades intelectivas y volitivas de los sujetos (Anders, 2011a, p. 100; Onetto, 2014, p. 303). La técnica preindustrial se adecúa de manera más fácil al dominio humano, porque, tal como sostiene Ellul (2003), por medio de ella el hombre puede utilizar para su beneficio poderes que le son extraños u hostiles y llega a transformar el medio en un mundo lleno de beneficios para él y con el cual puede alcanzar un cierto equilibrio de fuerzas (p. 29). Sin embargo, Anders considera que esto ha dejado de ser así. Ahora, las perfecciones y la impecabilidad del aparato técnico, lejos de ser una fuente de orgullo, son las causantes del autodesprecio de toda la humanidad.

El autodesprecio surge con base en que la creciente autonomía de los aparatos, la imposibilidad de comprenderlos del todo y su perfeccionamiento sin límites provocan que el ser humano se perciba como una versión miserable e imprecisa en comparación con la brillantez de precisión y seguridad del funcionamiento de las máquinas: “Vagabundeamos como saurios trastornados en medio de nuestros aparatos” (Anders, 2011a, p. 31). Tal como se ha sostenido, las asombrosas habilidades de la técnica dejan en evidencia nuestras debilidades y limitaciones (Marrades, 2017, p. 119). De este modo, las cualidades mecánicas cada vez más asombrosas de estos artefactos son percibidas como ajenas y distantes de nuestras propias cualidades. Pese a ello, tal como sostiene Matucci (2016), estamos impelidos a perseguir e imitar a esos artefactos siempre con la mala conciencia, proporcional a la impecabilidad del aparato, de pertenecer a una humanidad ya anticuada (p. 62).

El empuje prometeico del inicio de la modernidad para domeñar y cubrir el mundo con la iniciativa técnica ha desembocado en la percepción de no poder estar nunca a la altura de las relucientes y portentosas máquinas modélicas surgidas de nuestras manos. Anders (1961) ha denominado a esta autopercepción como ‘vergüenza prometeica’ [*prometheische Scham*] (p. 23). Ya no es Zeus quien castiga al hombre prometeico por sus excesivas pretensiones, sino que es este

mismo quien se castiga por su deshonroso nacimiento (Anders, 2011a, p. 63). De este modo, la inteligencia y el cuerpo se nos presentan como torpes, imprecisos e inseguros en comparación con la confiabilidad del funcionamiento intachable y previsible de las maquinarias. Tal como aquel hombre en la exposición tecnológica, descrito por Anders (2011a), que esconde espontáneamente sus manos, rudas y torpes, ante la maravilla del funcionamiento exacto y sin vacilaciones de los brazos mecánicos de un nuevo invento (p. 39). Es decir que la inteligencia solo puede ser ensalzada en cuanto pueda tener algún parecido a la máquina y, para ello, se afirma, aunque sea mínimamente, que es una “magnífica computadora”. Del cuerpo se puede decir algo similar: aún es admirable porque sus partes pueden asemejarse a los engranajes y conexiones eléctricas de un autómata multifuncional, coincidiendo, en este punto, con análisis contemporáneos sobre la corporeidad (Le Breton, 2002, p. 78; Le Breton, 2007, p. 25; Anders, 2011a, p. 188).

Rodeado de inagotables maravillas técnicas, el ser humano ya no se percibe como la cúspide del mundo natural y animal, sino como un pobremente dotado aspirante a aparato, como una máquina de segundo nivel que tiene mucho por avanzar para estar a la altura de sus productos mecánicos y electrónicos: “A fin de cuentas no vivimos ante el parangón de abejas, cangrejos o chimpancés, sino ante el de fábricas de bombillas y aparatos de radio” (Anders, 2011a, pp. 48 y 188). Ante esta afirmación, Anders (2011a) vaticina que, de manera progresiva, el ser humano, descontento por las innumerables fallas e imprevistos de su cuerpo obsoleto, trabajará para acercarse lo más posible al funcionamiento de un aparato (p. 57). La cantidad de sorpresas y peligros que encierra el origen sexuado de la humanidad debe ser superada y reemplazada, gradualmente, por una hechura industrial. Eventualmente, la humanidad quiere deshacerse de su fatal destino de haber nacido y acercarse a su modelo ideal de ser totalmente fabricada; es decir, tener una hechura certera y planificada sin las alteraciones de los impredecibles orígenes carnales (Anders, 2011a, p. 39; 2011b, p. 292; Marrades, 2017, p. 117).

Esto mismo se aplica a las capacidades volitivas e intelectuales del sujeto. De manera ascendente –este es el pronóstico de Anders–, se confiará más en las decisiones y juicios evaluativos de los cerebros eléctricos y pasarán a un segundo plano las lentas e influenciadas decisiones prudentiales humanas. El filósofo entrega como ejemplo paradigmático la situación vivida en la Guerra de Corea, en

la que se delegó una decisión militar a una primitiva computadora por sobre la decisión del general MacArthur, quien estaba a cargo de la operación: “no se quitó la decisión a MacArthur por ser MacArthur, sino por ser hombre” (Anders, 2011a, p. 73). El destino de miles de hombres se hizo depender de los complejos algoritmos de la máquina por sobre la antiguamente valorada experiencia y sagacidad del estratega. Este hecho es sintomático, pronostica Anders, del actual y del futuro derrotero de la historia: el modelo de la humanidad, hacia el cual se dirigen todas las acciones, tanto en su acontecer corporal como intelectual, no es una humanidad virtuosa, sana y libre, sino el impersonal y automático funcionamiento de un aparato sin errores.

Ahora bien, el modelo técnico no solo guía la percepción que la humanidad tiene de sí misma, sino que dirige la percepción que posee de su propio mundo. Por medio de los múltiples medios de distribución de noticias y de entretenición, lo que los sujetos reciben pasivamente no solo son imágenes del mundo, sino la configuración de un mundo que sustituye lo que se conocía como realidad. La cantidad infinita de imágenes se transforma en la calidad de la pretensión de ser un mundo independiente: él lo llama el “mundo antasma” (Anders, 1961, p. 97). Por lo tanto, el mundo difundido como mercancía a través de las imágenes no pretende remitir a un mundo original, sino que, precisamente por su carácter de medio circulante en los aparatos técnicos, que es el modelo de la humanidad avergonzada, pretende ser la realidad propiamente tal. La antigua realidad, en efecto, si quiere aún conservar algo de real, debe intentar parecerse a las imágenes-modelo dominantes y en circulación. El mundo de imágenes, pese a que en su fabricación participamos todos, no es un mundo nuestro, no estamos en él en nuestra casa (Anders, 2007a, p. 14).

Antes hubo imágenes en el mundo; hoy, lo que hay es el mundo en imagen o, más exactamente, el mundo como imagen, como muro de imágenes que sin parar atrapa y colma la mirada y encubre el mundo. Está claro que, si el número de las imágenes (que no solo nos son presentadas, sino que se nos imponen) crece con tal desmesura, esa cantidad se transforma en una cualidad (Anders, 2011b, p. 251).

Para Anders (2011a), las imágenes ya no intentan reflejar la historia, sino que son la historia y los acontecimientos quienes quieren asemejarse a las imágenes (pp. 14 y 191). No hay acontecimientos importantes que son reflejados por

medio de las imágenes, sino que, en la medida en que son reflejados en alguna imagen, pueden aspirar a ser acontecimientos importantes. Cuando el teatro se presenta como el mundo mismo, este se transforma también en un teatro. En este punto, Anders coincide y prelude a Guy Debord, quien sostendrá que el espectáculo no solo inunda lo real, sino que compite con él, intentando progresivamente llegar a ser un nuevo trascendental del ser, de manera que ser e imagen técnica sean intercambiables (Anders, 2011b, p. 253; Debord, 2015, p. 40). Como un nuevo trascendental del ser, y el más importante, la imagen-espectáculo es la que permite que algo sea y sea a la vez bueno, bello y verdadero. Por consiguiente, la humanidad adquiere el dudoso atributo de ser una imagen de sus imágenes, aunque una imagen que nunca se puede alcanzar del todo, ya que siempre puede ser más bella, brillante y prestigiosa. Para ser realmente hay que ser visto por muchos y para ello es necesario correr para asemejarse lo más posible a la imagen jerárquicamente superior del “mundo fantasma”. La mercancía de la imagen se ha convertido en la mercancía de las mercancías, porque nada puede ser anhelado ni deseado si primero no es visto y contemplado.

Como toda mercancía es fabricada en serie, las imágenes, pese a su cambio constante, tienden a repetirse y a igualarse. La singular crisis política que relatan hoy por el noticiario es muy similar a la singular crisis política que relataron la semana pasada y a todas las anteriores (Anders, 2011a, p. 167). Ahora bien, dado que la historia quiere acercarse a las imágenes dominantes para adquirir importancia y notoriedad, y siendo las imágenes tipos estandarizados por su origen industrial y mercantil, la misma historia puede adquirir un carácter estandarizado y repetitivo.

La historia –es decir, la generación de un acontecimiento nuevo e inédito en el presente por medio del pensamiento y voluntad co-instituida de los sujetos–, al volverse estandarizada, pierde todo su carácter histórico (Onetto, 2013, p. 3). La imagen-fantasma no solo arrebató al sujeto la posibilidad de hacerse un juicio directo del mundo, sino que también le quita la posibilidad de cumplir su condición de ser histórico al esclavizar su capacidad de generar nuevos acontecimientos al mero seguimiento sumiso del modelo-imagen dominante. Propiamente, el anhelo de componer con otros y de participar del advenimiento de un acontecer nuevo e imprevisto es reemplazado por el prurito de consumir las imágenes de los acontecimientos más vistos y admirados (Onetto, 2013, p. 8). El carácter de

ser un individuo histórico, generador de un tiempo nuevo, es reemplazado por el de consumidor de un instante detenido y estandarizado. Por lo tanto, cualquier concepción de sujeto revolucionario es superada por la consolidación que Anders observa por doquier, del consumidor pasivo –y muy satisfecho– de imágenes de historias ajenas:

Considero posible que la sociedad actual sea capaz de volver a perder su historicidad, o sea, volver a ser a-histórica en la medida en que la haya tenido como conjunto (cosa muy discutible) [...] Los hombres hemos vuelto a convertirnos en lo que siempre habíamos sido hasta el *intermezzo* que solo ha durado un par de milenios lumpen: ser a-históricos (Anders, 2011b, pp. 273 y 298).

El filósofo considera que ya no es necesario diferenciar entre realidad e ideología, porque la ideología se ha convertido en realidad: “lo que ha hecho superflua la ideología expresa es el hecho de que afirmaciones falsas sobre el mundo se han convertido en ‘mundo’” (Anders, 2011a, p. 194). Las imágenes no son solo objetos para contemplar, sino que implican pre-juicios sobre la realidad. Así como se comercializan comidas pre-cocinadas que no es necesario preparar, así se distribuyen, por medio de las imágenes, ideas pre-hechas que no es necesario pensar ni contrastar con la realidad. Mientras más se observa el mundo sustituto de los fantasmas-espectáculos, menos se tendrá que decir, menos necesario será pensar, porque el pensamiento ya hecho se nos ha entregado estandarizado. Anders no habla de malos pensamientos, ni de intencionadas distorsiones, sino de algo tal vez peor, y es que con las imágenes se asumen pensamientos ajenos, sin examen y producidos en serie: “un prejuicio que se presenta en forma de imagen, que, como todo prejuicio, esconde su carácter de juicio; pero, como de tapadillo, sigue siéndolo, aparta al consumidor de tener que tomarse la molestia de enjuiciar” (Anders, 2011a, p. 164). En otras palabras, a mayor contemplación del mundo de imágenes, más obsoleto e innecesario es el juicio competente del individuo (De Vicente, 2010, p. 184). Estas ideas hechas se superponen al mundo mismo, de manera tal que mientras más informado y saturado se está de ellas, menos contacto directo tiene la inteligencia con la realidad: “mostrando el mundo, lo velan” (Anders, 2011a, p. 21). Para engañarnos sobre el mundo no necesitamos que una voluntad malintencionada nos mienta, basta con dejarse invadir por la cantidad ingente de imágenes-juicios que supuestamente pretenden informarnos sobre el mundo. Contemplar pasivamente este mundo de imágenes es ya el inicio de la ignorancia.

El filósofo hace mención del soterrado totalitarismo de las imágenes (Anders, 2007a, p. 19). Para alcanzar ese nivel de autoritarismo no son necesarias ni la censura, ni la represión ni la violencia, solo se necesita que sean los juicios del mundo de las imágenes los únicos que se planteen, los únicos que se escuchen alrededor (Anders, 2011a, pp. 114-115). Para que este mundo fantasma sea el predominante solo necesita ser el único que habla, y si llegase a surgir la divergencia, esta también se consumiría como otra imagen del espectáculo (Anders, 2011a, p. 21; 2023, p. 72). “Nuestro hablar uno mismo será justo tan obsoleto como ya es hoy nuestro ir uno mismo a la caza o nuestro cocer uno mismo el pan” (Anders, 2011b, p. 159). La rebeldía también es organizada por el mundo del espectáculo: la actitud de cómo ser “inconformistas” es algo que también se ha escuchado de la radio y la televisión (Anders, 2011b, pp. 70 y 206).

Los receptores de estas imágenes-juicios no se perciben alienados, sino que incluso agradecen esa provisión agradable de fantasmas en medio de la comodidad y la entretención. No se nos ofrece nada en las imágenes que ya no coincida con nuestros deseos formados por esas mismas imágenes (Anders, 2011b, p. 154). No es en el esfuerzo, sino en medio de los momentos de “ocio” cuando más atiborrados de estas imágenes nos encontramos. Si en el siglo XIX se llegó a decir que no teníamos nada que perder sino las cadenas, ahora en los siglos XX y XXI podríamos afirmar que creemos tenerlo todo, todo el mundo-imagen, gracias, precisamente, a las suaves cadenas de la imagen-entretención (Anders, 2011a, p. 111; Horkheimer & Adorno, 2001, p. 178). Hasta el punto de que, si alguna vez se llegase a quitar esta donación interminable de imágenes, se exigiría, por misericordia incluso, que retornara con urgencia. Si se pudiese vaciar el mundo de la totalidad de las imágenes que lo cubren y reemplazan, la primera gran sensación sería la de un vacío inmenso e imposible de colmar con sentido alguno (Anders, 2011a, p. 70): “Estoy convencido de que hoy hay un sinfín de personas que, si se les confiscara su radio, se sentirían más cruelmente castigadas que los presos” (Anders, 2011a, p. 133).

Anders describe al ser humano de hoy como un eremita de masas: eremita es en cuanto está totalmente aislado de los otros, no está conectado con otros personal y políticamente. Sin embargo, este carácter de eremita no acentúa su individualidad, porque su vida y su pensamiento son exactamente iguales a los de todos los demás en cuanto a seguir los propósitos y modelos del fantasma-espectáculo.

Están unidos, aunque aislados entre sí, por el consumo pasivo del mismo mundo de fantasmas que beben cálida y holgadamente. Están unidos por el mismo sometimiento que los aísla políticamente entre sí (Anders, 2011a, pp. 113 y 117; De Vicente, 2010, p. 183). Nunca se ha estado tan lejos de un cambio histórico provocado por los criterios morales de la humanidad, porque, precisamente, lo que mueve a las acciones humanas es superar lo más posible lo humano, dejar atrás su supuesta obsolescencia, y dejarse guiar por el modelo impecable de la máquina y el brillo glorioso del mundo sustituto del espectáculo (Anders, 1995, p. 29; Rivas, 2021, pp. 151-154). Para el filósofo alemán, la idea clave de nuestra época es que: “nuestros productos son ontológica y axiológicamente superiores a nosotros” (Anders, 2011b, p. 281).

En este sentido, retomando la verificación de nuestra hipótesis, la superioridad de la imagen técnica, como un modelo ideal, no solo implica una valoración intrínseca –por lo tanto, una no neutralidad, en la dirección de la técnica contemporánea–, sino un avance decidido hacia la superación de lo humano, que se hace concreto tanto en las representaciones mentales como en el devenir histórico.

### 3. Tutoría del aparato sobre el sujeto: en las antípodas de la Ilustración

SE HA HECHO COMPLICADO AFIRMAR que la técnica actual es fruto de manos humanas. En cierto sentido, es indudable que es producida por la actividad del hombre. Sin embargo, Anders considera que hay un proceso ascendente de autonomía de los productos técnicos, tanto en su origen como en su uso, que los torna cada vez más impersonales. En su nacimiento, las nuevas invenciones se generan por medio de una labor subdividida en cientos de otras labores, lo que impide que este objeto pueda ser concebido en su integridad por un solo individuo que visualice todas sus dimensiones, tanto tecnológicas como sociales (Anders, 2011a, p. 43). Todos los participantes en el nacimiento del producto habrán hecho algo, pero, en estricto rigor, nadie ha hecho un aparato completo contemplando todos sus factores (Anders, 2011a, p. 236).

En relación con el uso de los aparatos, los individuos necesitan cada vez menos de su ingenio o de sus habilidades para el funcionamiento del dispositivo. Su rol en tal funcionamiento no es más que el de observadores y asistentes de

la acción autónoma del mecanismo. Estas últimas señales de autonomía, según la tesis andersiana, no harán más que crecer y expandirse. Además, para el filósofo, la finalidad última del desarrollo técnico que presenciamos es la completa independencia de cualquier directriz moral y política; es decir, su dirección es solo avanzar en función de su crecimiento y expansión. Por lo tanto, el objetivo inconfesado de la inventiva técnica producida, aunque no dirigida, por el ser humano es poder algún día funcionar sin este, lograr que sea completamente prescindible la participación humana en su avance irrefrenable. Esto último ratifica la hipótesis inicial sobre la falsedad de la afirmación, según Anders, de la supuesta neutralidad de la técnica.

El trabajador es cada vez menos creador de los aparatos técnicos y más un simple cooperador de un proceso que le es ajeno. Por ello, puede laborar y cooperar en la producción de armas o insumos contaminantes con la conciencia, incluso, de aportar al bien común. Solo está concentrado en la misión específica que se le encomienda en su jornada laboral, pero el significado íntegro de aquello en lo que colabora es algo que se le escapa, aun cuando tenga responsabilidades directivas y gerenciales en el proceso (Anders, 2011a, p. 276; De Vicente, 2010, p. 247). Además, siempre se puede argumentar que si el trabajador se excusara de participar por motivos morales en la fabricación técnica, otro lo hará sin mayores escrúpulos y con igual eficiencia (Anders, 1995, p. 93). El proceso avanza igual, independientemente de la conciencia moral de uno o dos operarios. Ahora bien, mientras más se complejizan estos procesos, más difícil es abarcar todas sus consecuencias, y, por ello, menos responsable se sentirá el trabajador y menos imputable se percibirá respecto de aquello en lo que ha cooperado (Hernández & Herrera, 2020, p. 70). Este argumento prolongado hacia adelante para toda la era técnica que aún sigue, sostiene Anders, nos da como resultado un progreso técnico que, en algún momento, ya no será imputable a ningún sujeto.

Esta prescindencia de lo humano por parte de la técnica, retomando nuestra tesis inicial, no es solo fruto de la inadvertencia, sino una contundente convicción contra lo humano, ya que no va dirigida hacia una especie de ascendente sobre-humanidad, sino hacia la reducción de lo antropológico a aparato infra-humano.

Por todo lo anterior, el filósofo piensa que no es tan extraño el surgimiento de los criminales que ejecutaron genocidios en el contexto de las Guerras

Mundiales (Anders, 2011a, p. 275; Marrades, 2020, p. 18). Los funcionarios de los campos de concentración no necesitaban ser sádicos, sino que les bastaba cooperar cumpliendo la precisa tarea que se les había encomendado. Podían llevar a cabo sin mala conciencia la bestial matanza de judíos, por ejemplo, porque en sus empresas ya se habían acostumbrado a ejecutar acciones prescindiendo de cualquier reflexión moral o política (Traverso, 2001, p. 122). En efecto, el horror de Auschwitz no es más que la prolongación y profundización de un tipo de acción que ya había comenzado en la fábricas, empresas y oficinas de la modernidad técnica y de las revoluciones industriales: la monstruosidad de sus acciones, monstruosas en cuanto inclasificables, no se encontrará en la perfidia ni en el odio, sino en la ausencia de moralidad como de inmoralidad; en síntesis, en la ausencia de lo que siempre se ha considerado propiamente humano. Muchos realizaron sus acciones sin odio ni ira, sino con la meticulosidad del buen funcionario que cumple su jornada sin vacilaciones: “La suma de las escrupulosidades especializadas puede dar como resultado la más monstruosa falta de escrúpulos” (Anders, 2011a, p. 237). Es necesario planificar correctamente los distintos viajes de los convoyes, da lo mismo que se transporten individuos a una playa turística o a las cámaras de gas (Marrades, 2020, p. 30) El filósofo ve en algunos personajes de Kafka el anuncio de este tipo de trabajadores que desconoce qué se les exige, ni por qué y de los que se espera, sin embargo, el más minucioso y metódico cumplimiento de las órdenes: “a mí me han empleado como apaleador, por eso apaleo” (Anders, 2007a, p. 103).

Pese al escenario oscuro que se ha descrito, Anders considera que aún hay márgenes de acción para los actos humanos. En analogía al imperativo categórico kantiano, el filósofo plantea un imperativo propio de la era técnica: “ten únicamente las cosas cuyas máximas de acción puedan convertirse también en máximas de tu propia acción” (Anders, 2011a, p. 284). Este consiste en no realizar una acción técnica cuyas consecuencias no se puedan abarcar y de la cual el sujeto no pueda hacerse imputable. Ante una acción mediada por las nuevas tecnologías, Anders propone evaluar primero si es posible comprender sus efectos y si estos van en la dirección de una mayor conciencia, libertad y solidaridad (Anders, 2007b, p. 112). Cuando la cooperación en un acto no permita involucrar todos estos factores, podríamos estar en presencia de lo monstruoso: “‘no puedo representarme el efecto de esta acción’, dice, ‘luego,

se trata de un efecto monstruoso” (Anders, 2017, p. 46). Por lo que el imperativo andersiano exhorta a no separar las convicciones morales de los propósitos técnico-económicos en los que participamos. La acción en el plano técnico solo es aceptable cuando está guiada por la voluntad y la inteligencia; es decir, cuando es posible hacerse imputable de ella, ya sea en su acierto como en su error.

Ha sido muy difundido y estudiado el caso de Adolf Eichmann, el planificador de la “solución final”, en la medida en que se convirtió en el prototipo de la irresponsabilidad, debido a que fue incapaz de asumir su culpa en la eliminación de millones de personas, entregando como excusa que lo que había hecho no eran más que órdenes que recibía, que se limitaba a cumplir estrictamente. Muy similar a la respuesta del apaleador kafkiano (Anders, 2007a, p. 103). Él creyó que el no poder representarse lo monstruoso le permitía realizar lo monstruoso inocentemente (Anders, 2017, p. 52). Es sabido que sus excusas son bastante débiles en cuanto era imposible, dado su rango, no conocer el contenido de su acción y también porque están bien documentadas sus simpatías por el antisemitismo (Traverso, 2001, pp. 129-130). Sin embargo, en él ha cristalizado la figura de un colaborador que quiere separar su trabajo técnico, ingenieril y especializado, de sus convicciones morales e incluso políticas, tal como ha sido desarrollado en el célebre trabajo de Arendt (2014, p. 418).

Frente a Eichmann, Anders coloca la figura del piloto norteamericano, Claude Eatherly, quien participó en la operación que lanzó las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki. Su labor fue la de avisar si el área estaba despejada para el posterior lanzamiento. Cuando la operación cumplió su objetivo y resultó “exitosa”, Eatherly conoció las reales consecuencias de aquello en lo que había participado. Él rechazó las medallas, felicitaciones y ceremonias en las que se le quiso involucrar. Al retornar a su país, buscó ser condenado de cualquier manera, participando en absurdos e insignificantes delitos para recibir algún tipo de castigo. Como no se entendió su comportamiento, se lo encerró en una clínica como interdicto buscando arrebatarle el derecho hasta de tener mala conciencia (Anders, 2019, p. 82). Todos querían ver en él a un enfermo, no a un culpable (Anders, 2023, p. 38). Según las mismas palabras del piloto: “la sociedad no puede aceptar mi culpa sin reconocer simultáneamente en sí misma una culpa mucho mayor” (Anders, 2023, p. 87). Sin embargo, su dicha hubiese sido la

culpa, la imputabilidad, tal como afirmó en una carta al mismo Anders: “en la cárcel me he sentido más feliz: el castigo me permitía expiar mi culpa” (Anders, 2023, p. 162).

Siguiendo con lo anterior, Eatherly buscó retroactivamente asumir algún grado de imputabilidad en el proceso monstruoso en el que participó. A diferencia de Eichmann, no quería escudarse en el argumento de ser la simple pieza de una máquina que se arroga el derecho de suplantar la conciencia y la libertad del individuo. Eatherly buscó ser culpable para demostrar que aún era un sujeto competente, buscó ser imputable para demostrar que aún era libre: “si algo caracteriza a quien no es un criminal es precisamente su insistencia en su derecho a ser castigado” (Anders, 2023, p. 205). Para Anders (2023), Eatherly encarna el dilema moral de nuestra modernidad, porque en él vemos al individuo que prefiere pagar las consecuencias antes de que se lo reduzca a la minoría de edad, aunque esta venga con honores y medallas incluidas (p. 208): “y el que usted haya podido hacerlo, demuestra que todos podemos hacerlo” (Anders, 2023, p. 35). En suma, si solo hubiera sujetos como Eichmann por doquier, nuestra época no tendría consuelo, por suerte, expresa Anders (2023), existió alguna vez un Eatherly (pp. 208 y 235).

Ante un aparataje tecnológico que quiere expoliarnos la imputabilidad de nuestros actos, Eatherly se le presenta a Anders como una última resistencia de la dignidad y la ilustración humana antes de caer en la barbarie. Eatherly cumple aquel imperativo propuesto por Anders, porque no se resigna a que la historia pase sobre su cabeza exigiendo meramente su colaboración, pero no su consentimiento, e intenta mantener viva la conciencia en una época donde el crecimiento autónomo del aparato prevalece sobre el individuo (Anders, 2023, p. 235; Traverso, 2001, p. 130). Para el filósofo, el piloto de Hiroshima expone en nuestro horizonte el único continente moral de esta época, para que el mundo no siga avanzando sin nosotros y sea, a la postre, un mundo sin nosotros (Anders, 2011a, p. 9). Como se ha dicho correctamente, sería muy pobre decir que Anders advierte de los problemas morales de nuestra época, convirtiendo su propuesta solo en una ética, ya que sería mejor decir que profetiza la posibilidad de una ausencia total de moralidad como de inmoralidad; es decir, anuncia el momento en que ya nadie podrá ser culpado o premiado: “Somos ciegos a todo aquello de lo que nos vemos obligados a abstenernos. No es que no sepamos.

Sabemos, pero no comprendemos. Por lo tanto, continuamos la vida como si no supiéramos” (Ehgartner *et al.*, 2017, p. 7; traducción propia)<sup>1</sup>.

Si se ha entendido la Ilustración como la salida del hombre de su auto-culpable minoría de edad y de su necesidad de tutores, si también se ha dicho de ella que es el atrevimiento a pensar por uno mismo (Kant, 2013, p. 87), Anders plantea que, de mantenerse esta tutoría de la técnica y la irresponsabilidad del individuo frente a ella, nuestra era no es precisamente una era de “luces”, porque: “respetará como última palabra lo que salga de la boca de la máquina” (Anders, 2011a, p. 75). Si lo que prima es la tutoría de la técnica, cuyos criterios de crecimiento y expansión prevalecen sobre los criterios de razón, libertad y fraternidad, entonces este siglo que transcurre puede tener, efectivamente, las características de una edad oscura y sin verdadero crecimiento del pensamiento y de los valores humanos (Marrades, 2020, p. 22).

Oráculos mecánicos, autómatas electrónicos de conciencia, pues no otra cosa son las computadoras cibernéticas, que, quintaesencia de la ciencia, aceptan ronroneando la responsabilidad, mientras el hombre está ahí quieto y, entre agradecido y triunfante, se lava las manos (Anders, 2011a, p. 236).

Esta noción de edad oscura puede interpretarse como algo paradójico en cuanto, al mismo tiempo, la inventiva tecnológica y científica no se detiene y es cada vez más asombrosa (Anders, 2017, p. 36); sin embargo, sostendrá Anders (2017), tal inventiva asombrosa crece autónomamente, sin dirección humana, incluso pretendiendo expresamente prescindir de esta. Tal inventiva técnica es inversamente proporcional a cualquier ilustración (p. 36). Además, la modernidad, que inició con la promesa de una mayor libertad de pensamiento y de acción, puede terminar en la sumisión más perfecta y sin fisuras que jamás se haya aplicado sobre pueblo alguno, la renuncia y la entrega del timón de la historia por parte del ser humano a su tutor, el “progreso” y totalitarismo del aparato, verdadero principio rector de los destinos de la vida sobre la tierra (Anders, 2013, pp. 119-123; 2011b, p. 13 y 280; Arendt, 2009, p. 346). Se nos quitará de encima el peso de

---

1 “We are blind to whatever we are forced to refrain from. It is not that we do not know. We know, but we do not comprehend. Therefore we carry on life as if we would not know.”

nuestra propia responsabilidad, que percibimos ya como algo obsoleto (Anders, 2011b, p. 398). Tal como sostiene Mumford (2016), coincidiendo con Anders,

[la técnica] inmediatamente se convierte en un sistema totalitario articulado que, conforme a sus propias premisas, ha transformado la máquina en un dios cuyo poder debe ser incrementado, cuyas operaciones [...] por muy irracionales o destructivas que resulten, no pueden ser cuestionadas o mucho menos modificadas (p. 436).

El siglo de las luces y de la razón sin ataduras externas podría desembocar en la idolatría más servil hacia la pseudo-divinidad técnica, que exige, sin misericordia, de sus súbditos el sacrificio de su mayoría de edad y de su juicio competente para generar la historia.

#### 4. La técnica: una historia del fin definitivo

EL MOVIMIENTO INTRÍNSECO DE LA TÉCNICA queda de manifiesto en la creación y utilización de la bomba atómica a mediados del siglo XX. Por un lado, este instrumento es la culminación de un largo y fecundo camino de comprensión de las leyes físicas y de las capacidades de la ingeniería, pero, al mismo tiempo, se muestra como un gran poder destructor de la misma humanidad que lo ha hecho posible. Si, como sostiene Anders (1961, p. 23), la técnica se ubica en un nivel de superioridad axiológica y metafísica, y además va tomando de manera paulatina la tutoría de la historia, no le quedaría más que dar el siguiente paso, que es el de prescindir completamente de lo humano. Su independencia no solo se demuestra en su carácter de modelo y de sustituto paulatino del juicio competente del individuo, sino también en los seguros pasos que da hacia la destrucción de la especie humana y de toda vida en la tierra: “aparatos sin cerebro ni ojos, que hace tiempo se emanciparon de las manos e intenciones de sus creadores y usuarios y asumieron de manera plenamente autónoma la obra de liquidación” (Anders, 2011b, p. 401). Por consiguiente, la técnica no solo es quien dirige, con su crecimiento y expansión, la historia, sino quien la va dirigiendo hacia su aniquilación. Además, la rara omnipotencia que el sujeto ha podido experimentar no tiene el carácter de creación desde la nada, sino, más bien, de poder hundir toda creación en la nada (Anders, 2011a, p. 232). Esta omnipotencia nihilista sumada a la inimputabilidad del sujeto frente a su técnica no hace sino acelerar el avance de la

humanidad hacia su destrucción. Tal como sostiene Anders (1995), la tecnocracia necesita mantenerse a toda costa. Para ello, por ejemplo, no crea armas para la guerra, sino, más bien, fabrica guerras para las armas (p. 82; De Vicente, 2010, p. 232). El titán de los inicios de la era moderna comienza a añorar la época en que era un simple humano y podía fijar los criterios de acción a su lanza y a su arado (Anders, 2011a, p. 232).

La bomba atómica no es simplemente un arma más poderosa que otras que se han inventado, pues las armas sirven a un objetivo bien determinado; es decir, son medios para alcanzar una meta militar estratégica para avanzar hacia la victoria o la defensa. Sin embargo, la destrucción atómica no solo destruye sus blancos inmediatos, sino que destruye todo fin al que supuestamente estaba subordinada, la aplicación del medio imposibilitaría realizar el fin: “su efecto menor sería mayor que cualquier finalidad (política, militar) propuesta por el hombre, por grande que sea” (Anders, 2011a, p. 240). No solo destruye la vida de una ciudad, sino que en sí misma abre la posibilidad de la destrucción de toda vida, incluyendo la de quienes hipotéticamente la están “usando” (Anders, 1995, pp. 20 y 97; De Vicente, 2010, p. 213). Extorsiona a todos o a nadie. Nadie “usa” la bomba atómica, es ella quien siempre usa e impone sus términos, incluso a sus llamados propietarios. Esta anarquía intrínseca de la bomba, en cuanto no obedece a fines externos, y esta dificultad para calificarla en los tipos de herramientas o instrumentos son lo propio de la “monstruosidad”; es decir, aquello que por su irracionalidad supera cualquier capacidad de ser categorizado y definido (Anders, 2011a, p. 244; 2023, p. 54).

Desde el surgimiento de la destrucción atómica, el ser humano ha adquirido una nueva naturaleza, se podría afirmar que ha surgido una nueva condición humana. Para Anders (2013), la antropología no es una ciencia de esencias inmutables, sino una que investiga lo humano en su acontecer histórico: la condición del hombre es un evento y no una idea eterna (p. 48). Y la bomba es un acontecimiento que ha hecho de todos los individuos una gran masa aniquilable. Anders (2007b) llama a esta nueva condición una “antropología negativa”, es decir, ser humano es ser aniquilable (p. 10). Todas las personas se han hermanado en un mismo atributo inalienable y que nadie puede poner en duda: no somos más que sobrevivientes y sobre todos por igual pende, como una espada de Damocles, la amenaza de la desaparición (Anders, 2011a, p. 294; De Vicente, 2010, p. 222).

Nos hemos convertido en próximos-prójimos de una manera bien distinta a como lo pensó el cristianismo: todos podemos aniquilarnos entre nosotros, aunque estemos en puntos bien alejados del planeta (Anders, 2019, pp. 28 y 81).

El filósofo destaca lo absurdo de que el poder atómico se encuentre en constante aumento. Lo monstruoso de este aumento es que, con el poder que ya existe, es posible hoy la destrucción de todo el planeta, incluso varias veces, si se sumase el poder destructivo de todas las bombas existentes. Por lo tanto, no es ni siquiera posible pensar cómo podría aumentar la destrucción total; no obstante, aumenta, he ahí su monstruosidad, ya que cada nación-potencia atómica quiere incrementar su capacidad de destrucción para neutralizar a sus enemigos (Anders, 2007b, p. 104; 2011b, p. 404). De hecho, los mismos “ensayos” nucleares intentan rebasar sus condiciones experimentales controladas; es decir, ensayan salirse de todo margen de control. Cualquier ensayo es ya una aplicación de su poder destructivo (Marrades, 2019, p. 104). Esta última práctica es tan absurda como un intento de controlar el descontrol, como un ensayo de asesinato que involucra al mismo sujeto a asesinar (Anders, 2011a, p. 250; 2023, p. 57; De Vicente, 2010, p. 214; Ríos, 2023, p. 16).

Por otra parte, no es tranquilizador el argumento de que tales bombas se crean solo para la amenaza y la prevención, porque nunca se ha visto que se creen instrumentos técnicos útiles para no ser utilizados, su mera existencia es ya una manera de utilizarla (Anders, 2023, p. 55). Tampoco es algo que se haya visto mucho que lo técnicamente posible, finalmente, no se lleve a cabo, independiente de cualquier escrúpulo moral: “no nos está permitido dejar de producir lo que podemos producir [...] no podemos o no nos está permitido dejar de utilizarlo” (Anders, 2011b, p. 26).

Para Anders, el arma del fin de los tiempos ya está cargada, solo permanece sin utilizar por ahora, pero es muy probable, si no se hace un cambio radical de nuestra actitud y conciencia, que en algún momento esa arma se dispare por única y última vez (Anders, 2011a, p. 252; De Vicente, 2010, p. 225; Marrades, 2019, pp. 100 y 106). Ya no se trata de dirimir sobre la existencia de la bomba, sino que es la bomba quien dirime sobre nuestra existencia. Allí donde vayan las generaciones presentes y futuras, allí esta amenaza las acompañará (Anders, 2011a, p. 293). Tampoco es tranquilizador engañarse diciendo que las bombas, o la mayoría de ellas, se encuentran en posesión de gobernantes juiciosos y de

buena voluntad. Nadie que amenace a toda la humanidad y a toda vida con una pistola en la sien puede considerarse juicioso y de buena voluntad: “Para semejantes instrumentos no hay manos ‘adecuadas’” (Anders, 1995, p. 122). A no ser que se considere que el no apretar el gatillo aún es un gran acto de misericordia y filantropía, lo que sería un giro muy novedoso a estos términos; es decir, el amor a la humanidad entendido como un resistirse, por ahora, a asesinarla (Anders, 2011a, p. 247). La sola posesión de estas armas es ya un acto de amenaza y es la verificación de la participación en la campaña para el fin de la historia y de toda vida (Anders, 2011a, p. 282; 1995, p. 45; Hernández & Herrera, 2020, p. 71): “los verdaderos terroristas de hoy son aquellos que continuamente aterrorizan al mundo amenazando con destruirlo” (Anders, 2007b, p. 158). Pensando en toda la humanidad contemporánea, Anders (2011a) puede decir: “no solo es capaz de la aniquilación, sino tal vez incluso incapaz de no ejercer ese poder” (p. 288).

Según Anders (2007b), el surgimiento de la bomba atómica no solo ha originado una nueva antropología, sino también una nueva metafísica (p. 15). La razón de esto radica en que la pregunta por el ser se transforma completamente cuando el ser mismo puede desaparecer: “todo es uno. Tanto si existe el mundo como si no, todo es uno, ¿Por qué no debería no existir?” (Anders, 2011a, p. 287). Así como los problemas de la deshumanización pasan a segundo plano cuando es la existencia del hombre lo que está en peligro, de igual manera, las categorías del ser pasan a segundo plano cuando el ser mismo está en peligro de caer en la nada: “¿cómo podemos pasarnos la vida dedicándonos a la ontología, a la pregunta por el ser, si ni siquiera sabemos si mañana todavía seremos o no?” (Anders, 1995, p. 84). Solo podríamos transformar la realidad si, en primer lugar, somos capaces de conservarla. En este sentido, el filósofo se declaraba un “conservador ontológico” (Anders, 1995, p. 84).

Ya había anunciado este autor la posibilidad de un fin de la historia al observar la inimputabilidad del ser humano respecto a su dirección; sin embargo, Anders considera que lo anterior es solo un preámbulo para lo que es su consumación definitiva: la historia del fin definitivo. Considerando que la historia de la técnica no retrocede, esta época no es una entre otras, sino la última o, tal como dice el filósofo crudamente, vivimos solo una prórroga (Anders, 2011b, pp. 14 y 26). A los cambios antropológicos y metafísicos, Babich (2022) suma un cambio brusco en la concepción del tiempo: saberse en el tiempo del fin de los

tiempos necesariamente afecta nuestra percepción del presente y del futuro. Esta experiencia no la ha soportado ninguna otra época de la humanidad (p. 101). La larga tradición de filosofías de la historia que sustentaban una visión de progreso y mayor libertad nos hacen difícil pensar en un fin malo para todo el esfuerzo y talento humano expresado en los miles de años de humanidad. Sin embargo, ahora no parece quedar otra alternativa que asumir ese fin como una posibilidad real (Anders, 2011a, p. 265).

No obstante, una mayor amenaza que todas las mencionadas es la de la invisibilidad en que se encuentra el peligro en el que habitamos y que se esconde detrás del aparente buen funcionamiento de las rutinas de trabajo especializado y de ocio suministrado a domicilio (Anders, 2011a, p. 273; 2007b, p. 154). El problema no es la ausencia de conocimiento y de capacidad, el problema es que no logramos comprender del todo las consecuencias del saber y poder que poseemos. Tal como ha afirmado Schraube (2005), el desarrollo tecnológico lleva a toda la civilización a vivir en la contradicción extrema entre la omnipotencia e impotencia humanas (p. 80). Como no podemos emprender ni imaginar nada contra la bomba, vivimos como si esta no existiera. Existen los medios técnicos para asesinar a miles de personas, pero solo podremos representarnos a unas cuantas y, finalmente, llorar y arrepentirnos de una sola (De Vicente, 2010, p. 215; Hernández & Herrera, 2020, p. 69). Como el horror atómico es mucho más de lo que podríamos llegar a imaginar, nuestro saber de la guerra atómica está muy cerca del no-saber:

Lo que tendría que inquietarnos no es, en todo caso, que no seamos omnipotentes u omniscientes, sino, al revés: que en comparación con lo que sabemos y podemos producir, podemos imaginar y sentir demasiado poco; que, en cuanto a sentir, somos menores que nosotros mismos (Anders, 2011a, p. 258).

No obstante, plantea Anders (1995), no podemos hacer filosofía realmente evadiéndonos de esta verdad (p. 13). Precisamente, si es posible llegar a pensar en una alternativa a la aniquilación y un atisbo de esperanza, es necesario mirar de frente el borde del abismo y lo cerca que las actuales generaciones se encuentran de su término y desaparición. Este cambio lo sufrió el mismo Anders, ya que las preocupaciones antropológicas de su primera época filosófica experimentaron un giro definitivo al comprender la magnitud de hechos tan inverosímiles como lo sucedido en Auschwitz e Hiroshima. Posterior a esos acontecimientos,

la filosofía no puede ser la misma, sostiene el pensador, porque se han conmovido todos los cimientos sobre los que descansaban nuestras concepciones de ser, persona y justicia (De Vicente, 2010, p. 228). Finalmente, si hemos de pensar con rigurosidad y honestidad, no podemos permanecer atados a esencias eternas, sino seguir la angustia de la humanidad en su acontecer histórico para ofrecer, aunque sea un poco, nuevas posibilidades de pensamiento y acción.

## 5. Conclusiones

UNA VEZ REVISADAS LAS PRINCIPALES TESIS DE ANDERS, es posible responder la pregunta de investigación que orienta este estudio:

1. Anders no considera que toda técnica sea nociva en sí misma, pero es evidente que considera que la técnica posterior a las llamadas revoluciones industriales no va dirigida, mayoritariamente, al bienestar humano. Desde las revoluciones del carbón, el petróleo, la energía atómica y la electrónica hasta llegar a la internet, la técnica ha ido imprimiendo de manera creciente su sello de ser una realidad superior al individuo tanto ontológica como axiológicamente. Este carácter modélico e ideal de la técnica, que lleva al filósofo a hablar de un segundo platonismo o de la era actual como la más platónica de todas, ha permitido un autodesprecio del sujeto frente al carácter impecable y certero del aparato técnico [*Industrie-Platonismus*] (Anders, 1961, p. 52; Anders, 2011a, p. 66; Anders, 2011b, p. 43). Aún más, ha llevado a que el mundo ofertado por la técnica, a través de las imágenes-fantasmas de los medios de comunicación, sea considerado metafísicamente superior y sea preferido por el sujeto en desmedro del mundo real. Sin embargo, el mismo filósofo considera que esto no es así siempre, ya que logra concebir una técnica que, más que un modelo anulador de la persona y usurpador de su mundo, es una técnica que prolonga y amplifica las capacidades humanas (Mumford, 2016, pp. 518-519). Estos casos no los ve solamente en un pasado preindustrial, sino en algunos usos presentes de herramientas. Por ejemplo, en el instrumento del músico que se extiende como una prolongación de su cuerpo, de su sensibilidad y creatividad (Anders, 2011a, p. 100). Aunque no son muchos estos tipos de ejemplos en su obra y no son los más predominantes en los usos diarios de la técnica que abunda hoy, es posible ver en estos utensilios una forma de relación con el aparato que no implica una aminoración, sino un

ensanchamiento del juicio y de la corporalidad del ser humano. En este punto, nuestra hipótesis inicial se ve corregida y precisada; sin embargo, salvo las escasas excepciones mencionadas, para Anders, la técnica moderna difícilmente podrá ser solamente un medio neutral, cuyo valor moral dependería de la buena o mala voluntad de quien lo utilice: “Cabe pensar que el peligro que nos amenaza no reside en la mala utilización de la técnica, sino que es inherente a la esencia de la misma” (Anders, 1992, p. 126)<sup>2</sup>.

2. Por lo tanto, la técnica moderna, en su mismo movimiento intrínseco, lleva de por sí la insubordinación, nada neutral, a los fines morales y políticos que pueda imprimirle el individuo. Esta última verificación confirma también nuestra hipótesis inicial. La Ilustración siempre propugnó la guía racional del ser humano para buscar una sociedad más sabia, libre y fraterna como finalidad de la historia. Por ello, el filósofo puede afirmar que la técnica del momento presente es profundamente antiilustrada y antihistórica (Anders, 2011b, pp. 273 y 298). Ella ha tomado la dirección de guiar a la humanidad en vez de dejarse guiar por esta; es decir, ha tomado un rol de tutor de la historia y del horizonte antropológico por venir: “si hay algún quién de la historia, ese quién no somos nosotros, sino precisamente la técnica” (Anders, 2011b, p. 280). Además, no guía a esta humanidad hacia una mayor racionalidad, libertad y solidaridad, sino solamente hacia un mundo donde su crecimiento y dominio de todas las áreas humanas y naturales sea aún mayor. Para el filósofo, nuestras actuales máquinas de por sí son expansionistas y totalitarias (Anders, 2011b, p. 113; Traverso, 2001, p. 121; Ballesteros, 2020, p. 296). El sujeto sometido a esta técnica descrita por Anders no puede imponer su juicio, ya que el juicio del cerebro electrónico es su superior; ni tampoco puede producir un acontecimiento novedoso, imprevisto e imprevisible, que le imprima un giro a su historia, porque está condenado a seguir el tiempo monocorde de la expansión tecnológica, llena de inventiva, pero sin ensanchamiento moral, ni novedad antropológica ni progreso político:

hoy no puede decirse que técnica e ilustración avancen al mismo ritmo, sino que son “inversamente proporcionales”, esto es: cuanto más trepidante es el

---

2 „Es ist durchaus denkbar, daß die Gefahr, die uns droht, nicht in der schlechten Verwendung von Technik besteht, sondern im Wesen der Technik als solcher angelegt ist“

ritmo del progreso, cuanto mayores son los efectos de nuestra producción y más compleja la estructura de nuestros aparatos [...] cuanto más rápidamente se eclipsan nuestras “luces”, más ciegos nos volvemos (Anders, 2017, p. 36).

Ejemplo y culminación de este movimiento intrínseco de la técnica es la bomba atómica, cuya monstruosidad le hace imposible adecuarse al carácter de simple medio, en cuanto su misma puesta en funcionamiento destruye los fines a los que supuestamente estaba subordinada. Son tan ilimitadas las consecuencias de la bomba, tan difícil es representarnos la destrucción que puede provocar, que nos impide tener un miedo adecuado a todo lo que ella implica [*unserer Apokalypse-Blindheit*] (Anders, 1961, p. 267; Marrades, 2019, p. 108). La bomba atómica delata, sostiene Anders, el secreto inconfesado de la técnica moderna: la prescindencia del hombre que se manifiesta en el automatismo de sus artefactos tiene su culminación natural en la aniquilación del mismo hombre que la puso en movimiento, pero que nunca fue capaz de guiarla (Anders, 2013, p. 123). Esto permite concluir lapidariamente que este tipo de técnica no solo inhibe el juicio del sujeto, no solo refrena el acontecer de una historia propiamente humana, sino que va encaminada -paulatina o aceleradamente, ya da un poco lo mismo- hacia la destrucción de todos los fines humanos, hacia su único fin maquinal, que es el fin-destrucción (*Endzeit*) de la historia y de la vida. La muerte futura en manos de un mecanismo impersonal, o de unos trabajadores que no son más que parte de un mecanismo, no es trágica, sino estúpida: “Trágica es, a lo sumo, esa falta de tragedia, es decir, la estupidez de la muerte que tenemos por delante” (Anders, 2011b, p. 402).

3. La hipótesis de esta investigación se ha visto enriquecida y potenciada, porque, además, se ha descubierto en la obra del filósofo una alternativa a este panorama que a ratos parece tan oscuro para el futuro de la humanidad. Anders (2011b) considera que existe un imperativo ético que aún puede esgrimirse para reorientar el avance de la técnica hacia fines humanos: “Impide a tus máquinas operar según máximas que no puedan ser las de tu acción” (p. 291). Por lo mismo, la tesis andersiana no es ni el fatalismo ni la fuga bucólica hacia lo natural intocado, ni el odio hacia la técnica.

El imperativo sugiere verificar cada acción mediada por aparatos técnicos y no participar en ella si las consecuencias de esa acción no pueden ser asumidas como queridas y pensadas por la persona, en cuanto sujeto moral, social y

político: “Quien transfiere la responsabilidad de un hombre a un aparato, también transfiere con ello su propia responsabilidad” (Anders, 2011a, p. 73). Si no es posible hacerse imputable de las consecuencias de la aplicación de un recurso técnico, es probable que estemos participando en lo monstruoso; es decir, siendo meros engranajes de un aparato de hechura humana, pero que avanza sin fines humanos, que avanza de una manera totalmente impersonal y amoral. De estas participaciones en el engranaje de lo monstruoso, inhibidoras de la imputabilidad, están repletos los anales de las grandes atrocidades de los últimos decenios y, según el pronóstico de Anders, seguirán engrosando las memorias de los horrores por venir (Traverso, 2001, p. 127; Marrades, 2020, p. 22). Por ello, podríamos concluir que, para Anders, coincidiendo con un autor a primera vista distante de sus intereses filosóficos como Hans Kelsen, el sujeto, sobre todo en la era técnica, no es imputable porque es libre, sino, más bien, es libre en cuanto imputable (Kelsen, 1960, pp. 28-31). Cuando en la participación en un acto técnico es posible identificar un yo, un juicio, una moralidad, una personalidad política capaz de asumir las consecuencias, estamos frente a un acto libre y que, por lo mismo, aún puede considerarse dueño de su historia y de su destino.

Pensamos que estas propuestas andersianas tienen innegables aplicaciones para el manejo ético de herramientas actuales tan complejas como la inteligencia artificial, la robótica, las redes sociales, la realidad virtual, la ingeniería genética, entre otras posibilidades tecnológicas (Marrades, 2017, p. 130; Toscano, 2023; Ballesteros, 2016). Por ello, la figura de Eatherly inunda a Anders de una modesta, pero verídica, esperanza en que aún pueda existir porvenir para la humanidad (Traverso, 2001, p. 130). Al igual que la figura de Noé, que Anders rescata en algunos de sus escritos, Eatherly, pese a las burlas y la extrañeza que suscita en casi todos, ha construido un arca donde cobijar lo valioso de lo humano y de la vida ante el peligro del cataclismo de la impersonalidad como tutora del siglo y del progreso (De Vicente, 2010, pp. 229-230). El “yo” de Eatherly, que asume su responsabilidad y se niega a explicarse solo como una pieza de un aparato, es el arca que puede salvaguardar lo humano y la vida en el diluvio de una técnica todopoderosa, nihilista y sin control, para llevarlos a un nuevo comienzo. Es verdad que esta salida moral podrá parecer exigua si no viene acompañada de una propuesta de cambio más político y que implique una acción comunitaria. Aquí Anders pudo haber sido víctima del mismo inmovilismo político por él descrito de una

sociedad de eremitas de masas, si no en su vida, en la que fue un comprometido activista, si tal vez en algunos silencios de su obra; por ejemplo, en la ausencia de una reflexión filosófica que proponga algún tipo de organización comunitaria que abra nuevos caminos de convivencia y solidaridad cívica en el contexto de la era tecnocrática (Traverso, 2001, p. 127). Sin embargo, es ya un gran avance que haya vislumbrado una alternativa moral que permita comprender no solo nuestra redención personal, sino que inicie la posibilidad de amor y compasión incluso hacia el ser humano más lejano, en cuanto todos nos encontramos hermanados por el mismo peligro de aniquilación (Anders, 1995, p. 86; 2023, pp. 70 y 174). De este peligro común, las reflexiones de Anders pueden hacer brotar, por qué no, una esperanza también común y compartida.

### Referencias

- Anders, G. (1961). *Die Antiquiertheit des Menschen I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. C. H. Beck.
- Anders, G. (1992). *Die Antiquiertheit des Menschen II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. C. H. Beck.
- Anders, G. (1995). *Llámesese cobardía a esa esperanza* (L. Bredlow, Trad.). Besatari.
- Anders, G. (2007a). *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura* (J. Monter, Trad.). Pre-Textos.
- Anders, G. (2007b). *Filosofía de la situación* (C. de Vicente, Trad.). Libros de la Catarata.
- Anders, G. (2011a). *La obsolescencia del hombre I. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial* (J. Monter, Trad.). Pre-Textos.
- Anders, G. (2011b). *La obsolescencia del hombre II. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial* (J. Monter, Trad.). Pre-Textos.
- Anders, G. (2013). *La batalla de las cerezas. Mi historia de amor con Hannah Arendt* (A. Valero, Trad.). Paidós.
- Anders, G. (2014). *Acerca de la libertad* (V. Modafferi & M. Maomed, Trads.). Pre-Textos.
- Anders, G. (2017). *Nosotros, los hijos de Eichmann* (V. Gómez, Trad.). Paidós.
- Anders, G. (2019). *La obsolescencia del odio* (V. Modafferi & M. Maomed, Trads.). Pre-Textos.

- Anders, G. (2023). *El piloto de Hiroshima. Más allá de los límites de la conciencia* (V. Gómez, Trad.). Paidós.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana* (R. Gil, Trad.). Paidós.
- Arendt, H. (2014). *Eichmann en Jerusalén* (C. Ribalta, Trad.). Debolsillo.
- Babich, B. (2022). *Günther Anders' Philosophy of Technology: From Phenomenology to Critical Theory*. Bloomsbury.
- Ballesteros, V. (2016). Ingeniería humana: alterando el cuerpo para ampliar la fantasía moral. Una posible solución a los problemas planteados por Günther Anders. *Daimon. Revista internacional de filosofía*, Supl. 5, 31-41. <https://doi.org/10.6018/daimon/268521>
- Ballesteros, V. (2020). De Günther Anders al transhumanismo: la obsolescencia del ser humano y la mejora moral. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 63, 289-310. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.01>
- Debord, G. (2015). *La sociedad del espectáculo* (J. L. Pardo, Trad.). Pre-Textos.
- De Vicente, C. (2010). *Günther Anders: Fragmentos del mundo*. La oveja roja.
- Ehgartner, U., Gould, P., & Hudson, M. (2017). On the Obsolescence of Human Beings in Sustainable Development. *Global Discourse*, 7(1), 66-83. <https://doi.org/10.1080/23269995.2017.1300417>
- Ellul, J. (2003). *La edad de la técnica* (J. Sirera & J. León, Trans.). Octaedro.
- Hernández, A. & R. Herrera (2020). Apuntes sobre nihilismo: de la Ilustración a la bomba atómica. Un estudio comparativo entre J. G. Hamann y Günther Anders. *Revista internacional de filosofía*, 25(1), 61-76. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v25i1.7272>
- Heidegger, M. (2019). *Filosofía, ciencia y técnica* (F. Soler & M. Poupin, Trans.). Universitaria.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (2001). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (J. J. Sánchez, Trad.). Trotta.
- Kant, I. (2013). ¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia (R. Aramayo, Trad.). Alianza.
- Kelsen, H. (1960). *Teoría pura del derecho. Introducción a la ciencia del derecho* (M. Nilve, Trad.). Eudeba.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad* (P. Mahler, Trad.). Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2007). *Adiós al cuerpo* (O. Flores, Trad.). La Cebra.

- Marcuse, H. (1971). *El hombre unidimensional* (A. Elorza, Trad.). Seix Barral.
- Marrades, J. (2017). El cuerpo ante la máquina. Günther Anders y la vergüenza prometeica. *Pasajes*, 53, 114-130.
- Marrades, J. (2019). La factibilidad del apocalipsis. Günther Anders sobre el armamentismo nuclear. *Pasajes*, 53, 99-113.
- Marrades, J. (2020). Sobre la 'normalidad' de Auschwitz. *Quaderns de Filosofia*, VII(I), 17-32. <https://doi.org/10.7203/qfia.7.1.16081>
- Mattucci, N. (2016). Überlegungen zu Technik und Diskrepanz bei Günther Anders. *Philosophie und Kommunikation*, 11(21), 55-72. <https://doi.org/10.7413/18281567080>
- Mumford, L. (2016). *Ensayos. Interpretaciones y pronósticos* (D. Sanromán, Trad.). Pepitas de Calabaza.
- Onetto, B. (2011). La antropología de Günther Anders en el marco de una disonancia existencial (1ª parte). *Éndoxa*, 1(27), 215-230. <https://doi.org/10.5944/endoxa.27.2011.5275>
- Onetto B. (2013). Tecnología e imagen. La des-historización por los medios o los factores actuales del riesgo humano. *Nhengatu*, 1(2), 1-14. <https://doi.org/10.23925/nhengatu.v1i2.34192>
- Onetto, B. (2014). El sueño de las máquinas. Reflexiones en torno a la obra de Günther Anders. *Alpha*, 39, 301-308. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012014000200021>
- Ortega y Gasset, J. (2012). *Meditación de la técnica*. Diálogo.
- Ríos, R. (2023). Escatología titánica y apocalipsis tecnológico: la deriva del éschaton en la tecnificación del mundo. *Revista latinoamericana de filosofía*, 49(1), 7-21. <https://doi.org/10.36446/rlf2023357>
- Rivas, P. (2021). La obsolescencia de lo político. Las consecuencias de la filosofía de Günther Anders. *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 26(2), 139-156. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v26i2.10195>
- Schraube, E. (2005). 'Torturing Things Until They Confess': Günther Anders' Critique of Technology. *Science as Culture*, 14(1), 77-85. <https://doi.org/10.1080/09505430500041983>
- Toscano, D. (2023). Apuntes sobre el estado (bio) ético de las tecnologías de mejoramiento humano. *Revista de filosofía UCSC*, 22(1), 31-59. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.01.02>

- Traverso, E. (2001). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales* (D. Chiner, Trad.). Herder.
- Yepes, R. & Aranguren, J. (2003). *Fundamentos de antropología. Un ideal de excelencia humana*. Eunsa.