

Reseña

Anders, G., 2011, *La obsolescencia del hombre; sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Pre-Textos, Valencia

La antropología filosófica, disciplina en notorio auge durante las primeras décadas del siglo xx, y posteriormente cada vez más cuestionada —particularmente a partir de los setenta y hoy día claramente “a la baja” en la generalidad de los medios académicos—, ha quedado, cuando no descalificada para todo efecto práctico, al menos desplazada por otras disciplinas filosóficas más cultivadas o preferidas en escuelas, publicaciones y congresos de filosofía en la actualidad.

En libros como el que aquí abordamos, no sólo esta disciplina, sino su objeto mismo y muchas actividades desarrolladas por seres humanos, son declaradas obsoletas, y si, de acuerdo al autor, aún aparecen libros y artículos con esa temática, no es sino por tendencias inerciales, configurando así una especie de *off-side* teórico, cuyos exponentes no harían sino parlotear en términos anacrónicos, ahora vacíos de contenido y de anclaje verificable. Y es que de acuerdo a nuestro autor, “los vocablos culturales necesitan varias décadas para devaluarse en el lenguaje de la filosofía trivial y de la edificación espiritual trivial” (p. 36).

Günther Anders (Günther Sigmund Stern), nacido el 12 de julio de 1902 en Breslau, se doctora en filosofía en 1923 dirigido por Edmund Husserl. Realiza de manera simultánea trabajos filosóficos, periodísticos y literarios en París y Berlín. En 1929 contrae matrimonio con Hanna Arendt, de la cual se separa en 1935, año en que emigra a Estados Unidos después de una estadía en París.

En suelo norteamericano vive la experiencia de trabajar como obrero fabril, y conoce lo que es la precariedad. Vive mundos que se verán reflejados en su no muy abundante —pero incisiva— obra, específicamente filosófica. En nuestra lengua, también por Pre-Textos, se ha publicado en 2007 *Hombre sin mundo*, “de marcado tono filosófico, que reúne, no obstante, textos dedicados a escritores y artistas con los que, en su mayoría, el autor mantuvo una relación más o menos estrecha: Brecht, Broch, Döblin, Heartfield, Grosz y Kafka”, como se consigna en la segunda de forros de la obra aquí reseñada.

Llega a ser importante activista del movimiento internacional anti-nuclear, estableciéndose en Viena en 1950; en su momento también se opone a la guerra de Vietnam. Pero nada de esto es ajeno a su obra filosófica, sino que más bien esta tiene en esta trayectoria y convicciones uno de sus nutrientes principales. Fallece en 1992 en la capital austriaca.

La relevancia de esta obra —destacadamente el volumen II— es que incide directamente en la nueva situación del hombre, del mundo y de la historia a raíz del ingreso en el siglo XX en una etapa irreversible, uno de cuyos riesgos es la creciente autonomización maquínica¹ (“maquinal” quizá sea un término más adecuado), que ciertamente torna obsoletas una serie de consideraciones, conceptos, teorías, obras y corrientes filosóficas enteras, desde el momento que no se hacen cargo de la radicalidad de las transformaciones que han ocurrido —y siguen ocurriendo— y se prosigue por parte de no pocos pensadores construyendo vanas logomaquias en último análisis sin ningún sentido y desembocadura viable.

Para Anders este libro es una antropología filosófica en la era de la tecnocracia. Mas aquí no se está haciendo referencia con esa palabra a un grupo de especialistas que tomen decisiones en el gobierno u otros ámbitos de poder, sino al *fait accompli* de un mundo devenido técnico que nos ha introducido en una nueva situación histórica, y que se encuentra por encima de nosotros, más allá de preferencias particulares, de interés o agrado por lo técnico, por las “nuevas tecnologías” o aún por considerarse antitético a todo lo que ello representa.

En esta problemática está imbricada la cuestión acerca de que la “naturaleza del hombre”, entendida filosóficamente,² ha estado quedando progresiva—¿regresiva?—mente alterada, con base en la creciente maquinización del ser humano. No es gratuito que Anders intitule el segundo volumen de su obra *Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Y es que las transformaciones aquí referidas “afectan a todas nuestras actividades y pasividades, al trabajo

¹ Vocablo que tomamos libérrimamente de la obra de Deleuze y Guattari. Ver también el innovador texto de Gerald Raunig *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social* (2008).

² Estamos dejando fuera de nuestras consideraciones planteamientos de índole religioso-teológica, que requerirían un tratamiento aparte, que excede los límites de esta reseña. De hecho, Anders le deja un espacio a esas *miradas*, cuyos contenidos visiblemente no domina.

como al tiempo libre, a nuestras relaciones intersubjetivas e incluso a nuestras categorías (supuestamente *a priori*)” (p. 13).

En cuanto a su estructura, la obra presenta en la introducción lo que denomina “las tres revoluciones industriales”, y acto seguido pasa directamente a las distintas realidades ya perimidas a juicio del autor bajo el encabezado genérico “La obsolescencia”, siendo los apartados: de la apariencia, del materialismo, de los productos, del mundo humano, de la masa, del trabajo, de las máquinas, de la antropología filosófica, del individuo, de las ideologías, del conformismo, de la frontera, de la privacidad, del morir, de la realidad, de la libertad, de la historia (en tres partes), de la fantasía, de los “justos”, del espacio y el tiempo, de lo serio, del “sentido”, de la utilización, del no poder y de la maldad. Al final presenta unas “conclusiones metodológicas”.

En varios de estos apartados, una de las observaciones que plantea nuestro autor es que cuando se habla de una “segunda naturaleza” para referirse al hombre, en nuestra situación histórica actual, por vez primera no se trata de una metáfora, siempre y cuando el ser humano, a través de sus productos culturales —en este caso de índole técnica—, ahora incide en la naturaleza misma, toda vez que ahora existen “procesos y partes de la naturaleza, que no había antes de que los creáramos. No es ninguna novedad que, en la actualidad, se pueden modular nuevas variantes de plantas o animales”, o como señala, líneas adelante, “ya se produjo φυσικς mediante la τεχνη” (p. 27).

Ya no nos es suficiente la categoría de variación, dado que hoy es posible hablar del principio de un *novum* en la naturaleza, por ejemplo a través de la elaboración artificial de nuevos elementos químicos. Es preciso encontrar nuevas categorías que permitan pensar el surgimiento de lo previamente no existente, toda vez que el viejo instrumental conceptual, simplemente no ajusta para explicitar lo que está acaeciendo atrás de lo que aparece a simple vista.

Y qué decir de la manipulación genética, la cual “*podría producir lo inhumano, justo a través de la fabricación de seres, a imágenes y semejanzas o copias de tipos deseables por razones políticas, económicas o técnicas*” [cursivas del original] (p. 30).

Y aunque no es el foco de sus planteamientos, Günther Anders no se exime de efectuar críticas a los sistemas económicos que estuvieron vigentes a lo largo del siglo xx, uno de los cuales prolonga sus sinuosas

líneas ya en pleno siglo XXI. Y es que la problemática suscitada por la máquina, tiene sus ineluctables consecuencias en los ámbitos del trabajo. Afirma Anders sin ambages: “De nuevo, la máquina se ha convertido en competidora y enemiga. . . esta vez es incomparablemente más peligrosa que entonces, y no sólo porque los implicados hoy o mañana no representarán una minoría, sino sobre todo porque esta vez ya no habrá ningún refugio. Queda abierta la cuestión sobre hacia dónde, hacia qué espacios de libertad o trabajo, que no existen y que jamás se podrán restablecer, han de ir a refugiarse las masas que ya no son necesarias” (p. 35).

En el apartado de “La obsolescencia de las máquinas”, en su primer epígrafe *El sueño de las máquinas*, se ilustra con claridad esa mutua imbricación de lo maquínico y lo social: “El triunfo del mundo de los aparatos consiste en que ha eliminado la distinción entre estructuras técnicas y sociales y ha dejado sin objeto la distinción entre ambas” (p. 115). Y en el §3 *Ontología del saqueo* describe muy puntualmente lo que en la segunda mitad de la pasada centuria apenas se dibujaba, y hoy de tan cotidiano, ya no llama la atención: “No es que los aparatos *traten* las materias primas, las energías, las cosas y a los hombres como ‘ellos mismos’; sólo sucede que *se dirigen a ellos como quien tiene derecho sobre ellos*”. Incluso la fórmula universal “hay cosas” no corresponde ya a nada en su ontología; “haber”, “datos”, *data*: todo eso les es desconocido. . . *Por tanto, “mundo” es el título de una zona virtual de ocupación*; energías, cosas, hombres son en exclusiva materiales requisables.

Algún lector desprevenido podría pensar que nuestro autor es simplemente un representante de una mera posición reaccionaria, romántica, contraria “a las máquinas” y en general, a la tecnología; heredero de aquellos movimientos ingenuos decimonónicos que juzgaban que, a través de la destrucción de máquinas y aparatos, podían recuperar sus empleos y, eventualmente, revirtiendo la historia a una etapa anterior, regresar a un mundo artesanal, idílico, bucólico, etc. No es el caso; Anders reserva el epíteto de “reaccionarios” a quienes —y aquí incluye por igual a partidarios del capitalismo o a sus detractores— precisamente tienen miedo de ser considerados como “radicales antimaquínistas” —vulgares, añadiríamos nosotros. Adicionalmente la emprende contra ciertas formas de marxismo que marginan la temática maquínica por

estimar “irrisorios” los peligros que consideran irreales, y les hace ver el error de excluir el asunto por creer que es algo “no marxista”.

Con todo, luce cauteloso —y sensato— al reconocer que “resulta difícil responder a la pregunta sobre dónde ha de cesar el sí a la técnica y dónde ha de empezar el no. . .”, claro, porque resulta a todas luces absurdo e impropio negar las ventajas de determinadas tecnologías en zonas depauperadas o vulnerables donde claramente pueden contribuir a la resolución de problemas vinculados a su atraso.

Pero el punto que aquí nos atañe es especialmente el relativo a la cuestión de la “naturaleza humana”, y su eventual alteración con sus consecuencias inherentes a la antropología filosófica. Sobre el particular, Anders desestima cualquier suerte de definición a través del recurso a la clásica *differentia specifica*, ya que a su juicio “sería filosóficamente infantil creer que la diferencia de otros seres, cuya existencia es por completo contingente, determina la ‘esencia’ de la esencia [sic] del hombre (siempre que este tenga alguna)” (p. 133).

Afirma Anders, no sin cierta dosis de pretenciosidad, que trató, años antes que Jean Paul Sartre, la cuestión acerca de “la libertad del hombre como afirmación positiva de su carácter no fijado”. Esto habría acaecido en 1929 en la *Kantgesellschaft* de Frankfurt, donde asevera haber elaborado una *antropología negativa* visualizando al hombre como un ser fundamentalmente no sano —y que además no querría serlo—, amén de otra serie de cuestionamientos dirigidos señaladamente contra los planteamientos de Heidegger y Max Scheler.

Luego nos informa que la conferencia ya no existe en alemán, pero que fue recuperada en versión francesa “aunque demasiado pronto”, publicada en 1936 en *Recherches Philosophiques* como “Pathologie de la liberté”. Lo destacable aquí es que su conferencia habría sido discutida por Theodor Adorno, Hanna Arendt (a la sazón ya su ex-esposa), Max Horkheimer, Karl Mannheim, Paul Tillich, y otros más. Lo deseable sería contar con estas intervenciones, de las cuales no se informa al lector si están disponibles de algún modo o bajo qué formato.

Otra de las obsolescencias que declara Günther Anders es la referente a la sistemática de la filosofía. Este punto a las claras es bastante menos polémico que otros a los que nos hemos ido refiriendo. Es justamente al momento de decir la obviedad de que no pretende proponer ningún sistema filosófico cuando declara: “[. . .] estoy bien

acompañado. El sistema como tipo de filosofía está muriendo o ya ha muerto. De hecho, los grandes filósofos después de la muerte de Hegel (Feuerbach, Nietzsche o Kierkegaard), no fueron sistemáticos; desde entonces, sólo pensadores de segunda fila como Comte, Rickert o Driesch han intentado hacer sistemas”. Este asunto, hay que resaltarlo, no está desligado de los puntos focales de la obra. Ya que la sistematicidad en filosofía dice relación a un “todo” y a un “mundo”; y son justamente estas nociones las que nuestro autor estima perimidas. Las mira como una suerte de “prejuicio ontológico”.

Esta visión se agudiza cuando se trata del “mundo humano”, el cual, como ya hemos visto, ahora es un “mundo de máquinas” o “mundo de aparatos” o simplemente artificial, el cual no por ello, deja de ser un mundo histórico. Pero la historia, nos dice Anders, sigue siempre hacia adelante, por lo tanto, no es dable alcanzar jamás la —llamémosle “hegeliana”— “totalidad de la historia”. Así, tampoco es posible hablar de un “sistema de la historia”, ya que ello haría referencia a un “ser total”. Es por esta razón que “El gran intento de Hegel de reconciliar historia y sistema estaba condenado desde el principio a fracasar. No caigamos en la tentación de hacer un sistema cerrado, aunque seamos los biznietos de Hegel. *Principiis obsta*. Lo temporal, al menos lo históricamente temporal no se deja ‘fijar’ en un sistema. . .” (p. 408).

Anders la emprende incluso contra aquellos filósofos (“antifilósofos” para algunas miradas) que proclaman la “transformabilidad del hombre”, asevera que quien aún se deje seducir por tal noción “es una figura del ayer, pues nosotros estamos transformados. Y esta transformación del hombre es tan fundamental que quien hoy aún hable de su ‘esencia’ (como todavía hizo Scheler) es una figura del anteayer” (p. 13 y ss.)

Imposible es abordar la totalidad o aún la mayoría de los ítems desarrollados por este poco conocido pensador alemán. Pero en aras de la brevedad y de la concisión habremos de referirnos a algunos de los más destacables. Una de las “obsolescencias” más llamativas de este catálogo temático, ciertamente es la de la “modernidad”. De entrada, estima que el concepto “modernidad”, de suyo y propiamente “ya no es moderno”. Como se sabe, en el bagaje lingüístico usual, el imaginario colectivo asocia este término con “la confección, los coches y los frigoríficos”, mas no hay la misma aceptación diseminada en la

sociedad para efectos de “definir la propia existencia histórica o como nombre de la época (‘la modernidad’)” (p. 301).

La no modernidad de la categoría de “modernidad” estribaría, de acuerdo a la obra que comentamos, “[...] en el hecho de que la técnica se ha convertido en el único sujeto de la historia; la técnica, que —cosa en apariencia paradójica— sólo puede ser nueva de la manera más aburrida, pero no moderna propiamente[...].” Esto quedaría ilustrado (buena parte de los textos datan de tiempos en que aún existían el bloque socialista y la RDA), por la actitud que los países de Europa del Este asumían frente a lo que provenía de Occidente, destacadamente por lo que concierne al denominado “arte moderno” y a las “vanguardias artísticas”.

A ese respecto cabe recordar cómo esos regímenes obstruían el acceso de sus ciudadanos a la gran mayoría de las manifestaciones artísticas y culturales provenientes del Occidente, dejando luego algunos pequeños espacios que posibilitaban filtrar algunas de estas obras cuando ya no eran “nuevas”, lo que evidenciaba una dosis de confusión conceptual, al declarar de manera notablemente expedita como “burgués”, “formalista” o “pretencioso” a lo simplemente nuevo que emanaba de Occidente “decadente”. Pero a la vez permitían el paso a algunas obras —Schônberg y Kafka eran autores “tolerados”— cuando era posible verlas como inocuas al no representar ya ningún peligro real que “contaminara” a sus ciudadanos, que así podían avanzar en la construcción del famoso “hombre nuevo socialista”, expresión que si antes lucía como carente de sentido, hoy simplemente tiene aires de sarcasmo.

Otra de las discusiones más provocadoras de Günther Anders es la relativa a la pérdida del sentido, la cual reconduce al igual que los demás asuntos, a la técnica misma, siendo este, y ningún otro factor el causante de tal estado en el ser humano actual, a juicio suyo. Obvio es que se asume como *historicista*, en el sentido de que es de los pensadores que ven a la historia de la filosofía como *irreversible*. Después de debatir con lo que llamaríamos los últimos *providencialismos filosóficos* —Hegel y Schelling de manera señalada— da por sentado que esa ausencia de finalidad, sea religiosa, sea secularizada, a su vez también no tendría posibilidad de retorno.

Paradójicamente le ve sentido a máquinas y aparatos al ser artificios creados por alguien que tenía algo “en mente”. Pero como europeo afectado por las experiencias lacerantes vividas en su continente a lo largo de los noventa años de su azarosa biografía, ya no deja en sus planteamientos ningún resquicio para cualquier forma de concepción del mundo abierta a la trascendencia, lo que implicaría justamente un mundo cuyo autor habría tenido algo “en mente” al proyectarlo. Anders —como tantos filósofos, escritores y artistas de su generación— es uno más de esos intelectuales devastados por décadas de sufrimiento e ignominia, cuyo impacto desde luego, no es posible soslayar.

Particularmente duro se muestra nuestro antimaquínico pensador con Fichte, con Scheler (a lo cual ya nos hemos referido) y con Heidegger. Acerca de este último asienta en ilustrativa nota a pie de página: “Heidegger, el último que ha preguntado por el sentido del hombre, sigue siendo también un nieto del antropocentrismo veterotestamentario, pues le ha adjudicado el papel románticamente arrogante desde el punto de vista otológico de pastor del Ser³ [...] Evidentemente, el hombre, si es un pastor ontológico, no pertenece al rebaño del ente, o sea, no pertenece a la naturaleza. Ciertamente, esto es sólo inofensivo y metafísicamente cómico[. . .]” (p. 378).

Y en cuanto a Fichte, lo descalifica con desconsideración al apuntar: “De hecho, hoy no podemos pronunciar con ingenuidad el título *El destino del hombre*, que Fichte escribió aún sin vacilar. Si en la actualidad lo hiciera alguien, demostraría una *megalomanía antropológica*[. . .]”. Y continúa luego con una argumentación, hoy día ya muy trillada, que acentúa la “pequeñez” del hombre como ser biológico, de la de nuestro planeta, de nuestro sol, etc.

Ciertamente se trata de un pensador que revela no pocas disonancias si lo compulsamos con el *mainstream* filosófico prevaleciente hoy día. Asimismo deja traslucir inocultables contradicciones e inconsistencias, por ejemplo, cuando en páginas finales dubita en oscilaciones inacabables acerca de lo que es la filosofía y su propia condición de filósofo. Mas estas lagunas y vaivenes no deben eximirnos de un acercamiento —todo lo ceñido y riguroso que se quiera— a la obra de este enjundioso pensador, que tiene el mérito de alertarnos sobre riesgos y

³ Ese afán heideggeriano de exaltación del “Ser”, a nuestro juicio da la razón a quienes critican al pensador de la Selva Negra, como un adorador de un “dios laico”.

amenazas que acechan al ser humano y sus implicaciones en el plano teórico; riesgos e implicaciones que no muchos quieren ver, ya que resulta más cómodo recluirse en burbujas terminológicas, o en “epistemes” autorreferenciales, logomaquias y declosiones (ya apareció la hija de la otrora célebre deconstrucción), o cualquier otro dispositivo conceptual o coartada exegética que afrontar lo que podría cancelar incluso la posibilidad de proseguir nuestros malabares teóricos.

Esperamos en esta muy apretada síntesis haber podido al menos dar una idea acerca del valor y posicionamiento de esta obra, a través de la discusión de unos cuantos de los puntos desarrollados por el autor. Juzgamos impensable haber podido hacer más en el breve espacio de una reseña. Será el lector quien con su perspicacia podrá aquilatar y verificar lo que aquí sólo apunta hacia aspectos que únicamente podrán ser aprehendidos mediante la lectura completa del texto, de la que una reseña no sólo no exime, sino que insta a su realización.

RICARDO MIGUEL FLORES CANTÚ
Escuela de Relaciones Internacionales y Ciencia Política
Universidad Autónoma de Guadalajara
doctorflores@yahoo.com.mx