

TÉCNICA, HOMBRE Y MUNDO
EN FRIEDRICH DESSAUER Y GÜNTHER
ANDERS



Universitat Autònoma
de Barcelona

Iván López García
Tutor: Jesús Hernández Reynés
Trabajo de Fin de Grado
Grado de Filosofía
Curso 2018-2019
Facultad de Filosofía y Letras

ÍNDICE

Resumen.....	2
1. Introducción.....	3
2. Breve recorrido histórico.....	5
3. Friedrich Dessauer: la técnica como proceso institutivo del hombre	
3.1. La construcción del medio.....	7
3.2. El hecho fundamental de la <i>invención</i>	10
3.3. El <i>suplemento</i> : el encuentro con un tercero.....	13
3.4. Valor y ética de la técnica.....	15
4. Günther Anders: la técnica como sujeto de la historia	
4.1. <i>A posteriori</i> y <i>libertad negativa</i>	18
4.2. La vergüenza de no ser producido.....	22
4.3. El mundo como fantasma y matriz.....	25
5. Conclusiones.....	29
6. Bibliografía.....	31

Resumen

El presente trabajo trata de inscribir el fenómeno de la técnica en el marco de una antropología filosófica que nos permita aproximarnos a una comprensión del momento histórico del siglo XX. Para ello se analiza en primer lugar la noción de técnica propugnada por Friedrich Dessauer, esclareciéndola como un fenómeno totalizador que guarda con el hombre una relación fundamental. Posteriormente se trata la noción de técnica propuesta por Günther Anders, para quien la condición del hombre contemporáneo, inseparable del acontecer técnico, se ha visto sujeta a transformaciones esenciales.

Palabras clave: técnica, hombre, Friedrich Dessauer, Günther Anders, antropología filosófica.

Abstract

The present work attempts to inscribe the phenomenon of technique within the framework of a philosophical anthropology that allows us to approach an understanding of the historical moment of the 20th century. For this, the notion of technique advocated by Friedrich Dessauer is first analyzed, clarifying it as a totalizing phenomenon that keeps a fundamental relationship with man. Subsequently the notion of technique proposed by Günther Anders is discussed, for whom the condition of contemporary man, inseparable from technical events, has been subject to essential transformations.

Keywords: technique, man, Friedrich Dessauer, Günther Anders, philosophical anthropology.

1. Introducción

Hoy se impone la necesidad, surgida de las condiciones epocales de nuestro acontecer contemporáneo, de comprender el fenómeno de la técnica en toda su unidad y globalidad. Los acontecimientos históricos que nos preceden, los que vivimos actualmente y los que de algún modo aventuramos como venideros han revelado con manifiesta evidencia un cambio fundamental en la forma de relacionarnos con aquellas realidades que nos median en cuanto seres que nos constituimos, problemáticamente, en un mundo. De tal modo que, hoy parece tácitamente asentada en el campo filosófico la siguiente convicción: antes de aventurar un diagnóstico ideológico-apocalíptico que se limite a profetizar sin ambages el advenimiento *por la técnica* de una ordalía final, o, que desde la óptica contraria, se plantee en los términos del papel salvífico atribuible a la realidad técnica en toda su extensión, se impone el simple — pero no sencillo— problema filosófico de empezar a trazar unas líneas de comprensión de la técnica como una realidad en sentido propio, y de las relaciones primarias, genuinas e inmediatas que establece el hombre con tal realidad.

Éste es, pues, el problema filosófico que nos concierne en el presente trabajo. Para su desarrollo nos apoyaremos, en primer lugar, en Friedrich Dessauer¹, uno de los primeros pensadores que concibieron el problema de la técnica desde la óptica de un fenómeno global implicado en la conformación de la condición humana. En segundo término partiremos de un autor poco considerado aún en el ámbito de la reflexión sobre la técnica, Günther Anders², quien entrevió con gran agudeza y sentido crítico aspectos clave de esta problemática. Así, a partir de estos autores trazaremos una posible aproximación al problema filosófico planteado, tratando de aportar, en la medida de lo posible, ciertas consideraciones críticas al respecto que permitan ampliar el espectro de estas perspectivas. Sin pretender, en modo alguno, zanjar definitivamente la cuestión planteada.

La contribución de Friedrich Dessauer es especialmente interesante por concebir que la técnica no se reduce a ser una mera externalidad a disposición de cualquier interés imaginable o deseable, proponiendo con ello una indispensable disolución de la dicotomía medios-fines para comprender la esencia de la técnica. La enseñanza formal imperante en las escuelas y

¹ Filósofo alemán (1881-1963) cuya obra se enmarca en la primera mitad del siglo XX. Desde su adolescencia mostró una gran admiración por el descubrimiento de Wilhelm Röntgen de los rayos X, teniendo durante toda su vida una gran actividad en el campo de la experimentación e invención técnica (Mitcham 1989).

² Günther Anders (1902-1992) fue el nombre con el que empezó a firmar en los años treinta sus artículos periodísticos, y que adoptaría definitivamente en todas sus obras a partir de mediados de siglo, ocultando el verdadero nombre que le otorgaron cuando nació en Breslavia (Polonia): Günther Stern. Este cambio se debió principalmente a sus problemas con el nacionalsocialismo (De Vicente Hernando 2010).

universidades naturaliza esta dicotomía, que encuentra expresión en la sociedad en el hecho de que las nociones predominantes en el campo de las relaciones sociales son concebidas siempre en términos de producción. Incluso, como desarrollaremos en alguno de los puntos del trabajo, de producción de uno mismo, de la propia identidad. Pero esta concepción dicotómica de lo técnico no se sostiene sino sobre una simple ilusión, que prontamente queda desarticulada al concebir la técnica por lo que es y comporta hoy día, esto es, una realidad que da forma a la experiencia humana de un modo cada vez más creciente y profundo, transformando no solamente los modos como nos hallamos interrelacionados con el medio donde acontecemos, sino también, y sobre todo, las formas de otorgarle sentido y, por tanto, de concebirnos a nosotros mismos desde cualquier ámbito antropológico.

Por otro lado, Günther Anders nos ofrece, o, más precisamente, nos da testimonio y nos pasa el testigo de un “giro ontológico” fundamental acaecido en el siglo XX, el hecho de que ya no nos limitamos a vivir simplemente en un mundo, en el cual hallamos, como elementos centrales de nuestras actividades vitales, objetos y procedimientos técnicos que transforman profundamente nuestro medio y nuestra forma de comprendernos. El mundo en el que vivimos es ya un mundo técnico, es decir, es *en él* que se juega la condición humana y va adquiriendo —o perdiendo— sus rasgos característicos. Siguiendo a Don Ihde en el Prólogo de *New Waves in Philosophy of Technology* (Ihde 2009), Martin Heidegger es a todas luces el pensador que más ha influido en la tradición de la filosofía de la técnica, y su impronta es la fuente de la que han abrevado no sólo los autores que se han ocupado de esta problemática, sino también todos aquellos que de un modo u otro han desarrollado su pensamiento en el siglo XX, en un mundo donde la técnica es ya la centralidad ontológica del hombre. Donde, de algún modo, la técnica es el mundo³. Ahora bien, la aportación de Anders no se limita a una mera atestiguación de la impronta heideggeriana, pues reacciona explícitamente contra ella al conformar su pensamiento sobre la convicción de que la condición contemporánea ya no puede ser determinada esencialmente como estando integrada en un mundo ya dado. A fin de cuentas podemos afirmar con Anders (1995) que ya no vivimos ante el parangón de meras herramientas técnicas, como martillos o sierras medievales, sino en el mundo de las máquinas y de las tecnologías aplicadas, de un modo cada vez más acentuado, sobre la propia constitución del hombre.

³ Varios son los aspectos de la vida de Anders que están vinculados con la figura de Martin Heidegger; de hecho, fue su precursor y maestro en muchos sentidos, hasta que se convirtiera en una figura negativa, tanto en el campo filosófico como en el vital: “Yo también me hallé bajo su *spell* demoníaco; incluso mi *Humoresca cosmológica* no puede ocultar la influencia de Heidegger” (Anders 1995, 51).

2. Breve recorrido histórico

El problema de la técnica ha presentado a lo largo de la tradición filosófica occidental un papel ciertamente ambiguo y desconcertante. En los caminos iniciales de nuestra tradición hallamos su presencia continua en la reflexión filosófica⁴: desde la propia condición de muchos de los filósofos presocráticos ocupados en problemas eminentemente técnicos, al ejemplo de la presencia permanente de la técnica en el *Sofista* de Platón⁵, pasando por el hecho notorio, tradicionalmente obviado, de que las consideraciones principales realizadas por Aristóteles acerca de la técnica se hallan recogidas en el plano fundamental de la *Metafísica*, esto es, relacionadas con la investigación fundamental sobre «lo que es» (*ón*) y con la reflexión sobre la *entidad suprema*. A pesar de esto, alcanzado ya el amplio contexto del neoplatonismo —con su paradigma emanacionista— y de la posterior escolástica, se impondría una concepción de la técnica y del técnico que duraría prácticamente hasta el siglo XVI, que los consideraría en términos de servidumbre (Jiménez Martín 2018).

También en el contexto cristiano, puede hallarse en Nicolás de Cusa un viraje respecto a estos planteamientos: sus tesis sostenidas principalmente en su breve tratado epistemológico *De beryllo* darán lugar a una nueva concepción de las artes mecánicas que se va a generalizar a partir del siglo XVI. Tesis que conciben al hombre como un segundo creador de los entes racionales, formales y artificiales, al igual que la figura del Dios creador. Francis Bacon recogería este impulso positivo y lo llevaría hasta sus últimas consecuencias, anticipando de forma sorprendente en su obra *Nova Atlantis*, escrita hacia 1624, la utopía de una sociedad basada en el dominio científico-técnico del hombre sobre la naturaleza (Jiménez Martín 2018). Mas no sería hasta las sociedades industriales del siglo XIX, donde la técnica y la tecnología ya han transformado completamente el mundo, que se hiciera necesaria una visión de conjunto del fenómeno que estaba acaeciendo. Con la aparición del filósofo y geógrafo

⁴ Muy ilustrativo resulta a este respecto el proceder idiosincrático de la figura de Sócrates, a quien le reprocha Calicles en el *Gorgias*: “Por los dioses, no cesas, en suma, de hablar continuamente de zapateros, cardadores, cocineros y médicos” (*Gorgias* 491a). Es decir, de técnicos, teniendo en cuenta que la medicina era considerada desde la óptica de un conocimiento artesanal. Sócrates recurre continuamente en los *Diálogos* a la figura de los artesanos como modelos para responder a sus preguntas. De algún modo, si se observa con perspectiva esta manera de proceder socrática y no se tiene por un mero elemento arbitrario, puede advertirse cómo se presupone en la técnica la ejemplificación de un hecho más fundamental.

⁵ Mas no se trata de una mera presencia profusa, pues una lectura atenta puede advertir que Platón acaba por mostrar una analogía entre el modo de proceder de la técnica y el método dialéctico que permite acceder al conocimiento de las Ideas. En *Filosofía de la técnica y de la tecnología* (Jiménez Martín 2018) se halla una investigación muy elaborada de esto.

Ernst Kapp y su *Líneas fundamentales de una filosofía de la técnica* se iniciaría de forma decisiva una línea programática en torno a la técnica como una problemática cada vez más unitaria⁶ (Mitcham 1989).

Ya en el siglo XX, encontramos una asombrosa proliferación de teorías filosóficas sobre los avances técnicos y tecnológicos. En el Prólogo de *New Waves in Philosophy of Technology*, Don Ihde (2009) plantea una línea evolutiva de la filosofía de la técnica en tres etapas coincidentes con tres generaciones de autores que, a su vez, dan lugar a nuevas corrientes de pensamiento. La primera ola es caracterizada por tratar la técnica y la tecnología como un fenómeno totalizador, con tendencias principalmente pesimistas. Friedrich Dessauer, Martin Heidegger, Karl Jaspers, José Ortega y Gasset y Nicolás Berdiaev son incluidos en esta primera ola⁷. La segunda ola aparece en la segunda mitad del siglo XX con un enfoque centrado en las amenazas culturales y políticas de la época. Aquí se incluye principalmente a los filósofos de la Escuela de Frankfurt, añadiendo a Jacques Ellul, Hans Jonas e Ivan Illich. Por último, la tercera ola comprende a Carl Mitcham, Hubert Dreyfus, Donna Haraway y Bruno Latour como los nombres más conocidos de una larga serie, caracterizados por el "giro pragmático" y por despegarse cada vez más de las tendencias pesimistas.

Con todas las limitaciones que presenta un recorrido de esta índole, puede resultar útil para forjarnos una imagen compendiada del estado de la cuestión antes de adentrarnos en el desarrollo del trabajo. En lo esencial, lo relevante es observar la gran heterogeneidad que despunta en el conjunto de múltiples planteamientos teóricos que han tratado de comprender el fenómeno de la técnica desde alguna de sus vertientes. Y que este hecho, ciertamente, pone de relieve la dificultad insalvable que aparece al tratar de dar cuenta de una forma definitoria de tal problemática. Pues, la técnica está esencialmente unida al devenir del acontecer humano, y esto supone que toda transformación técnica implique una profunda modificación de nuestras condiciones vitales; pero no sólo de las condiciones vitales, sino también, y sobre todo, del espacio donde se desarrolla nuestra comprensión del mundo. Comprender la técnica es comprender una realidad humana, y, por tanto, en esta misma comprensión ya está incluido el ser que comprende.

⁶ Es comúnmente aceptado que el sintagma "filosofía de la técnica" fue acuñado por Ernst Kapp. Su teoría de la técnica como proyección orgánica encontraría un amplio recorrido y se forjaría en adelante como una de las concepciones principales (Mitcham 1989).

⁷ Resulta sorprendente esta inclusión de Friedrich Dessauer en la primera ola de tendencia pesimista, pues, como veremos, el optimismo de sus razonamientos sobre la técnica es difícilmente superable. Por otro lado, sí que fue uno de los primeros autores que trató la técnica como un fenómeno totalizador.

3. Friedrich Dessauer: la técnica como proceso institutivo del hombre

3.1. La construcción del medio

La época en la que Friedrich Dessauer desarrolla su pensamiento está profundamente marcada por la antropología filosófica que Kant habría iniciado introduciendo un giro metafísico fundamental, a saber: ya no se trata de esclarecer la esencia humana, como un ser racional y libre que está por encima del resto de seres naturales, sino de determinar previamente lo que la naturaleza puede aportar a un nivel metafísico en relación al establecimiento de interacciones recíprocas con el mundo. Se trata de un programa antropológico que pone de manifiesto la singularidad ontológica que sólo el hombre manifiesta al relacionarse con el mundo; singularidad que reside en su capacidad de distanciarse y saberse diferente del mundo, como si esencialmente no fuera parte de él.

Así, la filosofía de Dessauer se inscribe en este proyecto programático epocal, desarrollando en él el aspecto propio de su sistema: el hombre y el mundo, como hemos visto, no son términos indisociables de una misma unidad estructural, sino que están mediados, en su interacción recíproca, por realidades materiales de un alcance verdaderamente ontológico, como es la técnica⁸. La técnica es, para Dessauer, una singularidad ontológica del hombre, que, ante todo, no supone el estar situado sin más *en* el mundo, sino el situarse *frente* a él, frente a una realidad ante la cual el gesto idiosincrático y originario es el de *elevarse*. Desde los inicios de la hominización hasta los últimos avances tecnológicos el hombre no ha hecho otra cosa que *elevarse sobre el mundo*.

El hombre no posee, por consiguiente, la técnica como una simple capacidad operatoria o como un dominio efectivo sobre un orden de habilidades, sino que la técnica es un *elemento constitutivo* del hombre. De ahí que los problemas que suscita apelen directamente a aquello que es el hombre y a su relación con el resto de seres animales y naturales, esto es, a cuestiones éticas en último término. Ya desde su obra *Filosofía de la técnica. El problema de la realización* (Dessauer 1933) puede advertirse una idea esencial que atravesará todo su pensamiento, si bien no de forma explícita, sí de un modo ostensiblemente latente: es la técnica y la estructura de sus procesos las que nos prestan las cláusulas de relación con el

⁸ Dessauer siempre habla de la técnica de un modo unitario, incluyendo en este término dos elementos fundamentales: objetos y procedimientos técnicos, es decir, formas espaciales y formas temporales. Ambos planos constituyen la *técnica*, y son mencionados indistintamente cuando emplea este término. Lo que, ciertamente, evidencia el carácter de su impulso reflexivo, preocupado esencialmente por trazar una visión de conjunto de la técnica y por tratarla en el plano ontológico de su relación con el hombre.

mundo. Es sobre estas cláusulas de relación que nos instituímos como *hombres*. De modo que, resulta demasiado ilusorio pensar en la relación hombre-mundo sin una realidad material que la esté mediando (como si la relación hombre-mundo fuera una pura idea abstracta clausurada en sí misma), y que, en esta mediación, establezca los términos constitutivos de tal relación.

En la línea de este orden de ideas, desde los primeros compases de *Discusión sobre la técnica* (Dessauer 1964) ya apuntará el error de ver lo técnico fundamentalmente en el *uso* de los objetos. Pues, tal como hemos venido señalando, en medio de la cantidad ingente de objetos y procedimientos técnicos Dessauer nunca pierde de vista el conjunto, la unidad en la diversidad. El hombre, como un ser constituido *a través y a partir* de la técnica —y como un ser que por tanto no acaba en la naturaleza—, se construye por sí mismo, *en* el propio desarrollo de su constitución técnico-natural, su *medio ambiente*, su propia esfera de percepción, de actuación y de desarrollo. Afirma Dessauer en este sentido:

El sentido unitario de la técnica se encuentra en la construcción del medio ambiente por encima de lo dado en la naturaleza y apuntando al espíritu, al destino y al desarrollo del hombre. El curso de esto ha sido algunas veces lento, casi inmóvil, pero ahora es una corriente impetuosa e irresistible que nos beneficia y amenaza simultáneamente, y que supone para nosotros una carga de gran responsabilidad (Dessauer 1964, 187).

Más adelante nos ocuparemos de la cuestión de la responsabilidad y de las implicaciones éticas de la técnica establecidas por Dessauer, pero por ahora señalemos el siguiente punto en relación a lo anterior. Encontramos en la obra *Meditación de la técnica* de Ortega y Gasset (2008) una clara coincidencia con el planteamiento que hemos visto de Dessauer, que puede ayudarnos a esclarecerlo: ambos desarrollan una antropología según la cual el hombre, que constituye un auténtico acontecer ontológico, se halla en un ámbito natural y supranatural al mismo tiempo, en la disociación de un medio que le ha sido dado y de otro medio producido por su propio acontecer como hombre. Es más: tanto Ortega como de un modo más acentuado Dessauer, en absoluto elucidan cómo está hecha la naturaleza, sino que ésta es una circunstancia en la que nos encontramos y cuyo ser originario constituye para el hombre un conjunto de necesidades y deseos, de facilidades y dificultades. Así pues, en el pensamiento fundamental de Dessauer desarrollado en *Discusión sobre la técnica*, como en la *Meditación de la técnica* de Ortega, lo “natural” desempeña un papel subsidiario en la reflexión, y es concebido como aquellos aspectos que constituyen imperativos biológicos, ciertas forzosidades hacia las que se tiende —aunque sea para suspenderlas— de un modo

permanente. Ahora bien, el punto fundamental que nos permite trazar de inicio las directrices centrales del pensamiento de Dessauer es que éste no habla nunca en términos de *sobrenaturalidad* técnica, como sí hace Ortega, sino en términos de *medio*, de una mediación constitutiva de la que el hombre forma parte por ser su constructor y al mismo tiempo el ámbito donde se desarrolla en cuanto tal. El hombre es y no es un ser forzado por los parámetros de la naturaleza: lo es, en la medida en que hay circunstancias impuestas biológicamente; no lo es, en la medida en que está mediado por una realidad que no es estrictamente natural.

La técnica constituyó, ya desde los tiempos primeros de sus formas más primitivas, un modo característico de incidir en la materialidad. De *incidir* en un sentido fuerte ontológico, esto es, de formación efectiva y material de una génesis en la cual aparece, como un producto elemental de ella, *lo humano*; como una realidad que, siendo natural en su origen, es ya por su propia constitución una puesta en suspenso de tal origen, una realidad marcada por tal movimiento irreversible e inscrita por siempre más, en cuanto tal, en la dinámica a través de la cual se ha constituido. De ahí que Dessauer apunté al inicio de *Discusión sobre la técnica* (Dessauer 1964) que no puede existir el hombre sin la técnica, ya que éste, de algún modo, ha mantenido desde siempre una relación esencial con ella. Señalando que, aunque “en la vida cotidiana nos encontremos con ella en el uso, en la *utilización* de objetos y procedimientos técnicos como también en la *producción* industrial masiva, para tal encuentro ha sido necesaria una constitución previa de lo humano” (Dessauer 1964, 13); previa no en un sentido cronológico, sino en el sentido sincrónico de estar reconociéndose como *humano que utiliza* en aquella realidad.

Asimismo, esto nos lleva a considerar que la construcción del medio implica principalmente un desnivel esencial: la constitución de un medio humano y, al mismo tiempo, la inclusión en este medio del humano que constituye. Nos re-conocemos en él porque *ya* nos encontramos en él. Por tanto el problema del origen queda disuelto en este movimiento; no hay origen —aunque quepa suponer unos primeros momentos de la técnica— en el cual un hombre originario empezó a desarrollar por las inclemencias y necesidades que suscita la naturaleza ciertas habilidades y procesos técnicos, pues *el hombre ya se halla en estos procesos desde el origen* y, por consiguiente, no puede ser resuelto en toda su esencialidad, no puede constatarse ningún momento fundador. El término *medio* alcanza aquí toda su significación cuando se elucida que el hombre, en cuanto ser viviente, lleva consigo su medio, y que por tanto es un ser permanentemente mediado por una realidad que lo constituye y que

al mismo tiempo ya lo incluye. Para el ser viviente, el medio, donde acontece la técnica, no es exterior a su vida⁹.

3.2. El hecho fundamental de la *invención*

El carácter institutivo de la técnica implica que el hombre ya se encuentre, *ab initio*, en un espacio abierto de objetos y procedimientos técnicos respecto de los cuales no se siente ajeno ni presentan para él un aspecto negativo. Pues ya se halla enraizado en este medio en el que se desarrolla y del cual no necesita distanciarse. En este sentido, cabría la expresión de que el hombre *es* su medio, y por eso responde ante él *significativamente*. Por lo cual, cualquier aproximación tanto a una determinación de la técnica como del hombre ha de tener en cuenta este hecho, que ambos se encuentran constitutivamente relacionados y que, por ende, el hombre es aquel ser que ya se encuentra, como hemos dicho, en el espacio abierto de objetos y procedimientos técnicos. Es *ahí* donde aparece el hombre, y donde todas las entidades naturales y producidas adquieren significación y valor a partir de sus actuaciones, prácticas y desarrollo constitutivo que en ese espacio acontecen.

Así, Dessauer definirá al hombre según los términos ““homo investigator”, “inventor” y “faber”, como tres disposiciones formativas que dotan de unidad al acontecer técnico” (Dessauer 1964, 45), y no como facultades antropológicas innatas o facultades que se hallan en un ámbito *a priori*. Pero, será principalmente la condición de "homo inventor", el hecho esencial de la *invención* el que es fundamental para la comprensión de la naturaleza de la técnica. En su obra previa *Filosofía de la técnica. El problema de la realización* (Dessauer 1933) había analizado el problema de la naturaleza unitaria de la técnica presentándola como la realización de esquemas ideales de un género especial, que pasan a materializarse efectivamente en el objeto técnico gracias a los gestos genuinos del “descubrimiento” y la “invención”, gestos que definen propiamente el acontecer técnico humano. Advirtiendo a partir de esta consideración el error de “caer en falsas identificaciones como las de igualar a la técnica con la máquina, la industria, la producción, la mecanización, el trabajo en serie, la explotación del hombre o la masificación” (Dessauer 1933, 41). Éstas son problemáticas efectivamente reales del mundo contemporáneo, que incluyen a la técnica como uno de sus elementos centrales y en apariencia causantes, pero, sin embargo, suponen una mala

⁹ Para el presente análisis de la noción de *medio* de Dessauer me he apoyado también en la obra de G. Canguilhem *La connaissance de la vie* (Canguilhem 1971), donde se presenta una detallada discusión sobre la relación del organismo con su medio, planteada en términos análogos.

comprensión de la realidad técnica y de su relación con el hombre, al reducirla a órdenes y especialidades de tipo sociológico o económico que en absoluto la agotan. Se reduce, por ejemplo, el concepto de técnica a no ser más que una *producción* de bienes destinados a cubrir necesidades, cuando la técnica, en la invención, significa la solución de problemas anteriores a la producción. Es decir, antes de poder pensar en la producción hay que encontrar la solución técnica de los problemas.

De este modo, en *Discusión sobre la técnica* (Dessauer 1964) todo esfuerzo por esclarecer la naturaleza de la técnica se atiene al hecho de la invención como fuente de su origen, planteando las siguientes problemáticas. Los esquemas y dinámicas de pensamiento que pasarán a materializarse en el objeto técnico una vez creado conforman un “reino”¹⁰ de formas preestablecidas, y de algún modo anticipan el funcionamiento material que posteriormente tendrá lugar en el objeto técnico. Con lo cual, el pensamiento capaz de previsión e imaginación creadora juega aquí un papel central, ya que es la facultad que nos permite movilizar una gran diversidad de ideas, articuladas sobre esos esquemas de pensamiento, anticipando, en el objeto inventado, la solución. Se trata, ciertamente, de una anticipación de formas de solución preestablecidas: para un problema técnico plenamente unívoco no hay soluciones discrecionales o arbitrarias, pues *idealmente sólo hay una solución perfecta*. En concordancia con estas suposiciones, Dessauer sostiene que “la creación técnica que se realiza por primera vez, la “invención”, es la elaboración mental y la realización manual e instrumental de soluciones que estaban preestablecidas” (Dessauer 1964, 162). Preestablecidas no en un mundo suprasensible de ideas arquetípicas, sino preestablecidas en el sentido de que ya corresponden y por tanto son anticipadas por esquemas y dinámicas de pensamiento.

Para acabar de perfilar este aspecto puede ayudarnos las consideraciones que realiza Gilbert Simondon en su obra *El modo de existencia de los objetos técnicos* (Simondon 2013), en conexión con el hecho fundamental de la invención técnica. En el contexto del desarrollo de la noción de *medio asociado* —un medio creado por la adaptación misma del viviente o del objeto técnico, con el cual existe una adaptación no hipertélica—, afirma que los objetos técnicos inventados son la causa de su condición de funcionamiento, y que, por tanto, estos

¹⁰ Dessauer hablará propiamente, en conexión con los tres reinos kantianos, del “Cuarto Reino” de formas técnicas de soluciones preestablecidas. Sin embargo, como él mismo apuntará en diferentes puntos de la obra, en absoluto pretende la ampliación teórica de la filosofía trascendental kantiana como tampoco dotar de un fundamento teórico-cognoscitivo a sus planteamientos, sino que simplemente se pronuncia en estos términos para aclarar con más facilidad qué es a lo que se está aludiendo, en la medida que el orden kantiano aún conserva vitalidad en el pensamiento actual.

objetos sólo son viables si el problema está resuelto, “es decir, si existen junto con su medio asociado” (Simondon 2013, 78). Se trata, en efecto, de un condicionamiento anticipado e invertido en el tiempo, pues, el presente está condicionado por el porvenir, por lo que todavía no es pero ya está resuelto antes de que el objeto esté constituido. De este autoncondicionamiento solamente es capaz el pensamiento dotado de previsión e imaginación creadora, ya que necesita el empleo de una función inventiva de anticipación. Asimismo, en lo esencial, estas consideraciones están sosteniendo que el dinamismo del pensamiento equivale al de los objetos técnicos; y, al igual que Dessauer, que los esquemas mentales interaccionan durante la invención del mismo modo que los diversos dinamisismos del objeto técnico interaccionarán entre ellos cuando éste funcione materialmente una vez inventado. Si bien Simondon no habla en modo alguno de formas o posibilidades preestablecidas en la invención como en el caso de Dessauer, sí habla de la anticipación inventiva y del hecho de que el viviente puede inventar porque lleva consigo su medio, porque dispone de la capacidad de condicionarse a sí mismo en su propio desarrollo, condición indispensable para producir objetos inventados¹¹.

Por otro lado, el concepto de invención nos conduce también a las siguientes implicaciones ontológicas. El hecho inventivo supone que el hombre es esencialmente un ser de posibilidades y que su tarea es realizar esas posibilidades. Y esa tarea es técnica. Las formas dinámicas que son anticipadas no son existentes en el sentido pleno del término, pero son reales en el sentido de que son posibilidades representadas y actuadas, como dinamisismos vivos de pensamiento¹². El hombre carga por su propia condición, por decirlo así, con un sinnúmero de posibilidades de realización, que en un momento dado pueden hallar las condiciones adecuadas de su cumplimiento. Además, esto nos lleva a la siguiente consideración: el hombre vive en tensión entre la existencia y la posibilidad; entre lo ya existente, siempre susceptible de mejorar, y la posibilidad de mejorarlo. De esta tensión “entre la vida sentida como imperfección y la contemplación del perfeccionamiento posible” (Dessauer 1964, 159) emana la capacidad de elevarse por encima de la naturaleza. De esta tensión recibe su impulso la creación técnica.

¹¹ Aquí se debe radicalizar aún más la matización: en Simondon la invención no tiene carácter alguno de un acto genial, o de posibilidades previas que se actualicen si se dan las circunstancias. Pues, sus planteamientos metafísicos son una refutación de esta metafísica aristotélica, implícita claramente en los planteamientos de Dessauer. Por lo demás, como ya se ha apuntado, la intervención de la función anticipativa de la imaginación es central en ambos autores.

¹² *Existencia non est realitas*, así versa una de las distinciones de principio de Kant, que recoge de una larga tradición filosófica proveniente desde la Edad Media. Dicha distinción está operando claramente en muchas de las disquisiciones de Dessauer, aunque no lo manifieste explícitamente.

3.3. El suplemento: el encuentro con un tercero

Cuando el hombre, cargando en su ser con un sinnúmero de posibilidades representadas, ha completado la elaboración de un producto técnico determinado, lo percibe en su exterioridad como cualquier otro ente natural, como si formara parte del mismo espacio de objetos. Ahora bien, la distinción fundamental para el hombre entre ambos entes es que él no tiene nada que ver con la esencia del ente natural —como, por ejemplo, con la esencia del árbol que florece—, en el sentido de que no es un producto de su inventiva; y, sin embargo, está íntimamente relacionado con lo inventado, con el hecho concreto de que “funcione”. Es decir, en los objetos técnicos es esencial la *intervención humana a través de ellos*. Así, afirmará Dessauer que, si bien el objeto inventado es percibido en el mundo externo como cualquier otro ente natural, supone esencialmente otra clase de encuentro en el momento que puede ser contemplado y percibido como objeto: se trata ante todo de “un *reencuentro*, y, aún más allá, es todavía algo más, pues supone el *encuentro con un tercero*” (Dessauer 1964, 173), esto es, con una realidad que no es puramente natural ni un mero producto humano. Por tanto, si no supone el encuentro con una realidad puramente natural ni meramente producida, supone el encuentro con “algo más”, con un *suplemento*¹³. “Y en la medida en que se encuentra algo más, se tropieza con un tercero” (174). Con la misma seguridad con la que puede reconocerse en el objeto técnico realizado la propia idea activa, un dinamismo con el que ahora me reencuentro, puede contemplarse como un producto de esa realización a un tercero que se presenta como un extraño que no procede de uno. Esta impropiedad, sostiene Dessauer, es la que motiva la actualidad del asombro, el poder darse de la sorpresa ante el fenómeno presente de un objeto que realmente funciona; ante el hecho de que pueda cumplir efectivamente con la función que le estaba encomendada y de que nazca súbitamente, en ese darse efectivo, una nueva *cualidad* no existente hasta entonces en el mundo externo.

Se trata, en efecto, de una especie de olvido que es el causante del asombro de que el objeto realmente funcione, de que haya nacido una nueva disposición estructural bajo las condiciones ya dadas de las leyes naturales. Si los dinamismos se movilizaron y modificaron en el pensamiento durante la invención, adaptándose al cumplimiento de un objeto según las leyes de nuestra mente, este cumplimiento, este “así funciona” no procede de las leyes de

¹³ Bien conocida es la definición de la técnica formulada por Aristóteles en el Libro II de la *Física*: “En general, en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza” (*Física* II, 199a16. Trad. De Echandía 1995). Parece que Dessauer está interpretando el complemento en términos de *suplemento*, de un “algo más” metafísico que acontece en el objeto técnico y que no se limita a complementar la naturaleza en el sentido tradicional del término.

nuestra mente, sino que supone el encuentro con un extraño, un tercero que produce nuestro asombro y que no surge *en* el invento, sino que aparece en el proceso en el que está comprendido. El extraño es el “así funciona”, el “quid”, la solución hecha objeto. Por consiguiente, dirá Dessauer que ese otro que encontramos significa aquello que filosófico-naturalmente es lo fundamental, lo absolutamente dado, correspondiente a la noción kantiana de “la cosa en sí”¹⁴. Ciertamente es algo ajeno que supera a nuestros dinamismos de pensamiento, pero que, a pesar de ello, sólo ha podido llegar a través del proceso inventivo a ser lo que es: “un invento acabado que cumple con su objeto y dotado de un poder transformador del mundo, *poder que no procede de mí*” (Dessauer 1964, 174).

Esto establecido, en este contexto introduce Dessauer la distinción entre “inventos originales” e “inventos de desarrollo”, que ayuda a esclarecer la noción de suplemento. Los inventos de desarrollo se dan como un producto de las condiciones epocales y de un proceso combinatorio de elementos ya dados, y el resultado alcanzado en ellos ya está previsto y es seguro si no se introduce ningún error. Mientras que en los inventos originales, el suplemento, ese “algo más” que se instituye en el objeto inventado no puede ser el resultado de un cálculo, de un conocimiento aplicado, sino que siempre es hallado en cada uno de los objetos como una novedad, aunque ya conozcamos fehacientemente de antemano esos objetos. Contemplemos el siguiente ejemplo. El reloj supuso en su origen primitivo y genuino el invento (en sentido pleno) de una realidad que servía efectivamente como medición del tiempo. Por mucho que durante siglos hayan existido y sigan existiendo millones de relojes, cada uno de ellos guarda y sigue presentando el hecho originario de la invención, el haber dado con el hallazgo de las condiciones de su funcionamiento para medir el tiempo, con la forma de solución ideal. El suplemento, el “así funciona” está presente en cada uno de los relojes gracias al proceso de invención que ha tenido lugar a través de la actuación del hombre. Por ello no nos relacionamos solamente con cada uno de los relojes como si fueran un simple bien producido con criterios y finalidades de uso, sino sobre todo como objetos que “funcionan”, que en algún sentido guardan la existencia de un “algo más” que no es simple existir funcional de un objeto inmediatamente presente. Los objetos técnicos son objetos producidos y elaborados por el hacer humano, pero son propiamente *objetos técnicos* porque el gesto creativo e inventivo está presente en ellos bajo la forma de un suplemento.

¹⁴ Una vez más Dessauer emplea términos kantianos con una mera intención expresiva, sin buscar una clara identificación con ellos. De algún modo está insinuando que a falta de mejores términos siempre es preferible decantarse por los que son ampliamente usados y conocidos por la tradición antes que pretender crear neologismos o nuevas categorías.

Suplemento que está mediatizando continuamente nuestra relación con toda realidad que ya desde su origen supone el hecho fundamental de ser una realidad inventada.

Así, el auténtico poder del objeto técnico consiste en que lo que propiamente lo constituye es el elemento creador que busca dar con el suplemento, y no la ajustada aplicación de un conocimiento natural que lo dispone para el uso o para su reproducción. “La invención de objetos y procedimientos técnicos es algo más que “ciencia natural aplicada”” (Dessauer 1964, 175), más que una mera suma de elementos; lo que se demuestra por el hecho de que el cumplimiento de la función tiene en todo invento el carácter de un sorprendente “más”. Y por el hecho de que este “más” no es un mero plus de tecnicidad recogido en el objeto ni una funcionalidad perfeccionada hasta el límite de su propia recurrencia, sino un elemento que surge *en la relación* con el objeto en la medida en que es concebido siempre como un tercero, y no como un objeto inmediato en sentido propio. Y, para ser percibido *siempre* como un tercero ha de ser percibido necesariamente como un elemento extraño que no procede de uno.

En lo fundamental, uno de los puntos relevantes de estas consideraciones de Dessauer estriba en el hecho de sostener que la realidad técnica que él considera como la propiamente genuina, la realidad técnica inventada¹⁵, no se reduce en esencia a los parámetros del uso y de la producción, a ser un simple medio a disposición de cualquier fin, pues presenta por su propia condición los aspectos de una relación más genuina entre el hombre y el acontecer técnico en el que se despliega. El hombre se relaciona siempre con los objetos técnicos según un estatuto de complementariedad; incluso en la utilización y en la producción el elemento que siempre se salvaguarda y que define al objeto como *técnico* es el hecho suplementario de haber dado en la realización con la función nueva que lo define como objeto inventado. Este elemento está presente en cada uno de los objetos técnicos, no inmediatamente en ellos por ser objetos producidos, sino en la medida en que el hombre y la técnica constituyen un mismo medio de significaciones recíprocas y de interacciones constituyentes.

3.4. Valor y ética de la técnica

Realicemos en este punto una recapitulación de las consideraciones desarrolladas anteriormente, para formarnos una imagen compendiada y global antes de adentrarnos en uno de los puntos cruciales del pensamiento filosófico de Dessauer. Hemos visto que la técnica es

¹⁵ Aunque debe tenerse en cuenta que para Dessauer toda *realidad técnica* es ya genuinamente técnica inventada.

considerada inicialmente como un fenómeno y una potencia unitaria que mantiene una relación constitutiva con el hombre, en el sentido de que éste acontece con ella y debe su desarrollo al medio que construye en este espacio de acontecer en el que ya se encuentra incluido. Dado este hecho esencial, el hombre se define propiamente por su condición de “homo inventor”, lo que a su vez supone una disposición de anticipación inventiva de las soluciones que darán origen a la creación del objeto inventado, y con lo cual los dinamismos de pensamiento en la invención serán los mismos que los dinamismos que interaccionarán en el funcionamiento material del objeto. Así, el encuentro con este objeto técnico será en realidad un reencuentro en otro orden, mas no se encontrará simplemente al propio dinamismo activo o a la inmediata presencia del ser producido del objeto, sino que se tropieza con un tercero, con un suplemento que es el hecho originario de la invención.

De esta imagen compendiada se extrae el hecho de que los objetos que nos rodean no son meros receptáculos pasivos e indiferentes de nuestra acción. Puede decirse de ellos, antes bien, que intervienen en la conformación del espacio de actuación humana. Si bien parece excesivo concebirlos como centros originarios de actuación, puede concederse que en torno a los objetos técnicos se articula y elaboran unas ciertas prácticas, una serie de actividades teleológicamente orientadas y unos determinados juicios sobre aquello que es apropiado y conveniente. En este sentido, cabe admitir que los objetos técnicos nos proporcionan un punto de acceso primario al proceder práctico con el entorno. Y que, por tanto, este entorno no se nos presenta como un mundo de objetos de estudio cuya conducta puede ser calculada y prevista, sino que aparece esencialmente como demandando cierta respuesta de nosotros. Incluso, como veremos, se nos manifiesta como *dotado de valor*. Dicho de un modo sumario, los objetos técnicos conforman un mundo donde cobran sentido las prácticas humanas que en él se desarrollan.

Esto nos permite trazar una línea conexas con las consideraciones de Dessauer planteadas alrededor de esta problemática, al considerar que el medio técnico en el que ya nos encontramos constitutivamente se nos aparece siempre con una inapelable uniformidad en cuanto dotado de valor pragmático. La técnica parece implicar esencialmente una multiplicidad en apariencia heterogénea de objetos y procedimientos técnicos, pero su realidad pragmática es indudablemente homogénea y presenta para nosotros una continua uniformidad. Un campo de valor insoslayable: “las cosas, indudablemente, pueden conocerse con independencia del valor, pero los valores de las cosas no se dejan rechazar” (Dessauer 1964, 189). El espacio que ocupan los objetos técnicos en la conformación de nuestro mundo

no constituye el campo del ser primario e inmediato de las cosas que se relacionan según una legalidad y que sólo pueden ser descritas por tanto como desprovistas de valor; al contrario, configuran un espacio de exigencia donde empieza a cobrar vigencia la dimensión normativa, donde la alusión a valores y fines es un elemento insoslayable de la elucidación de lo que tales objetos son.

Dados estos planteamientos puede resultar conveniente sacar a la luz uno de los postulados subyacentes de la filosofía de Dessauer, sobre el que se articulan sus posiciones acerca de las implicaciones éticas de la técnica como también las líneas generales de su pensamiento. Se trata del desplazamiento, en el campo problemático de la técnica, de la diferenciación de lo natural y lo artificial a una dicotomía que él parece considerar más fundamental, la de lo descriptivo y lo normativo. En este sentido se expresa Herbert A. Simon en su famosa obra *The Sciences of the Artificial* (Simon 1996), al considerar al ingeniero y al diseñador como agentes que no se ocupan principalmente de cómo son las cosas sino de cómo *deben ser*, añadiendo que lo primero son los objetivos y los fines que guían la labor del ingeniero, en vista de los cuales se elaboran, diseñan y modifican los objetos y procedimientos. En la misma línea argumentativa que ya postulaba Dessauer, al afirmar que “los medios y procedimientos de construcción del objeto técnico se integran en el sentido final. El fin previsto por el técnico los elige y los ordena hacia una forma unitaria adecuada al objeto” (Dessauer 1964, 153). Esto, en efecto, no implica que la técnica sea un simple “medio” a disposición de cualquier fin, sino que esta elaboración de objetos que conformarán un medio de desarrollo, orientados teleológicamente según un *deber ser*, es ya la posibilidad realizada de sustraerse a las limitaciones impuestas por la naturaleza —pues todo objeto funciona de un modo causal y a través de un proceso basado en las leyes naturales—, y la generación de un espacio propiamente humano: la cultura. En esto estriba el alto valor unitario de la técnica. Y de este hecho extrae Dessauer que la técnica tenga rasgos esencialmente éticos. Aportando así al hombre un espacio de responsabilidad y de libertad; mas de libertad en un doble sentido:

Libertad *frente* al sometimiento natural y libertad *para* proyectar por sí mismo, para configurar el futuro. Y esto se realiza inequívocamente, pese a todas las deficiencias humanas, todos los errores y abusos y todas las dificultades y peligros, bajo la dirección de Occidente y con más impetuosidad hoy que en otros tiempos. Permanece oculto cuando la visión se aferra al detalla aislado, pero resulta visible cuando se mira por encima de los milenios (Dessauer 1964, 193).

Por lo demás, queda por determinar hasta qué punto esos “peligros” se han convertido a lo largo del siglo XX en hechos palpables o en amenazas manifiestas. Esto, desde la perspectiva adoptada en el presente trabajo significa determinar si la relación constitutiva del hombre y la técnica ha alcanzado, por decirlo así, el reverso de tal relación; si las condiciones de la técnica características de este siglo han contribuido en algún sentido a “la reducción o liquidación del hombre por medio de sus productos” (Anders 2011a, 24). Y esto es algo que, como hemos visto, Dessauer no aborda en modo alguno y que, además, ni siquiera llega a plantearse críticamente; lo que, ciertamente, no nos exime de ocuparnos de ello.

4. Günther Anders: la técnica como sujeto de la historia

4.1. *A posteriori* y libertad negativa

Uno de los indicadores que nos permite adentrarnos en las transformaciones que iban a producirse a lo largo del siglo XX en el campo constituido por la relación entre la realidad humana y la realidad técnica, es el cambio que se produciría en la reflexión filosófica acerca del hombre y sus relaciones con el mundo. Bajo el telón de fondo de las dos guerras mundiales, los lanzamientos de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki y la llegada de la era postindustrial, el acontecer humano se revelaría en su radical *historicidad*, exigiendo en adelante una reformulación de sus condiciones esenciales, de las que, como hemos visto, forma parte la técnica¹⁶. Tales sucesos se manifestaban como síntomas de un acontecimiento mayor que se cumplía dentro de la historia como un punto de inflexión, y que supondría, asimismo, la pérdida de confianza en el progreso de la humanidad así como el cuestionamiento de la condición humana como centro de los acontecimientos naturales y sociales. Ya en los inicios de siglo, en el Prólogo de su obra *El puesto del hombre en el cosmos*, de 1924, Max Scheler afirmaba de un modo revelador: “Los problemas que el hombre se plantea acerca de sí mismo han alcanzado en la actualidad el máximo punto que

¹⁶ La antropología filosófica de Dessauer, novedosa e imprescindible por los planteamientos que abre, adolece de cierto formalismo que le impide tomar en consideración al hombre en su auténtica condición, esto es, como un ser *situado* cuya especificidad es su radical *historicidad*, y, asimismo, considerar la técnica desde la óptica de sus relaciones con un hombre que ya se encuentra situado. Si bien su pensamiento ya no gira en torno al *contenido* del ser humano, a su *esencialidad*, sino alrededor del hecho de que su ser procede de las *relaciones* que establece con el mundo mediante realidades eminentemente técnicas, pasa por alto los cambios epocales que introducen un salto fundamental en el seno mismo del hombre.

registra la historia por nosotros conocida. En el momento en que el hombre se ha confesado que tiene menos que nunca un conocimiento riguroso de lo que es, sin que le espante ninguna respuesta posible a esta cuestión” (Scheler 1994, 23). Ciertamente, Max Scheler puede plantear el problema de “el puesto del hombre en el cosmos” toda vez que la pretensión humana de identificarse por completo consigo mismo y con el mundo donde acontece ha perdido cualquier fundamento. Éste es, desde una perspectiva ontológica, el acontecimiento fundamental respecto del cual el resto de fenómenos históricos no son más que manifestaciones en órdenes distintos.

Asimismo, con este punto de inflexión epocal empezaba a abrirse la posibilidad de no considerar ya que el hombre pueda ser definido positivamente atendiendo sin más a sus relaciones constitutivas con el mundo, o que su esencia pueda ser reducida o fijada según una determinación *a priori*. En la línea de esta nueva forma de concebir al hombre, Günther Anders, partiendo de las condiciones existenciales de éste, establecería a lo largo de toda su obra las líneas fundamentales de una *antropología negativa*, según la cual sólo es posible una aproximación a la especificidad humana a partir de cada situación concreta¹⁷ (De Vicente Hernando 2010). Por otro lado, como sostiene P. P. Portinaro en su *Il principio disperazione. Trestudi su Günther Anders* (Portinaro 2003), la antropología de Anders descansa sobre una serie de categorías fundamentales, como es la categoría heideggeriana de *estar en el mundo*, secundada por la categoría de *situación límite* de Karl Jaspers; y, es a partir del conjunto formado por estas categorías que puede dar cuenta “del aspecto problemático de la no-identificación del hombre consigo mismo y con el mundo” (Portinaro 2003, 34). En este sentido, la existencia del hombre no estaría fundamentada en un estado de “identificación *a priori*”, pues, aun cuando su propia constitución ha tenido lugar en el juego recíproco de su relación con el mundo, su *existencia* finalmente se revela como algo “extraño”, “ajeno” y “desprendido” de éste; como un *a posteriori* —que, como veremos, es ya su *a priori*— infinitamente expuesto y determinado por su exterioridad inaprehensible.

En contraposición al tipo de libertad antropológica que postulaba Dessauer al considerar que el propio acontecer de la técnica suponía para el hombre la abertura del campo de libertad de la cultura, Anders, en sus dos ensayos *Una interpretación del a posteriori* y *Patología de*

¹⁷ Como señala Perrau (2007), en 1924 Anders presenta su tesis doctoral dirigida por Edmund Husserl: *El papel de la categoría de situación en las proposiciones lógicas*. Por otro lado, cabe añadir el hecho de que en el siglo XX se desarrollaría el movimiento *situacionista*, encabezado por Guy Debord, y que la categoría de *situación* encontraría un lugar notorio en el campo filosófico. Como veremos, algunas de las tesis que sostendría Guy Debord en su obra de 1964 *La sociedad del espectáculo* (Debord 1995), tienen un precedente manifiesto en algunos de los postulados de Günther Anders que desarrollaremos, que parten de una reconsideración del fenómeno de la técnica desde la perspectiva de tal categoría.

*la libertad. Ensayo sobre la no-identificación*¹⁸ (Anders 2014), asigna al hombre una *libertad negativa* fundamental, ya que la condición de su libertad no es nada más que el vacío que se inserta entre él y el mundo. De modo que, es en la distancia estructural que mantiene con el mundo donde puede encontrar su libertad, el margen de indeterminación que le permite concebirse como libre y, al mismo tiempo, constituye la fuente de su ajenidad: “Ser libre significa ser extranjero; no estar atado a nada en particular; no estar tallado para nada en particular; encontrarse en el horizonte del “cualquiera”” (Anders 2014, 71). Según estas suposiciones, la técnica presentará, por tanto, un doble carácter esencial: por un lado dotará al hombre de la posibilidad de constituir un mundo que no le corresponde y del que se encuentra distanciado, y, por el otro contribuirá, al consolidar el campo de su libertad, a acrecentar su elemento específico de ajenidad y extrañeza. Por consiguiente, cabe considerar que en cuanto que el hombre concibe al mundo como algo ajeno frente al que puede mostrar un claro distanciamiento, en lugar de concebirse como un elemento más integrado, extrañado o alienado de un mundo ya dado que es, en efecto, el espacio abierto de objetos y procedimientos técnicos, cabe también la posibilidad de concebirse como un ser radicalmente libre, indeterminado, que tanto puede rechazar el mundo que se le presenta de la ciencia y la técnica como valerse de él para ampliar el margen de su libertad e indeterminación. Ambos gestos amplían y reafirman, como puede observarse, el margen de su negatividad; su negatividad es ya la afirmación de todas sus posibilidades¹⁹.

Esto establecido, cabe plantear las siguientes consideraciones: no es la técnica, las máquinas automatizadas o las tecnologías de la era postindustrial lo que aliena y enajena al hombre —una supuesta esencia humana ya dada—, sino el hecho de que éste ya es (por el hecho de no “estar-siendo” plenamente ni llegar nunca a identificarse por completo con el mundo) un ser radicalmente libre, es decir, un ser enajenado e indeterminado desde el principio que, mediante el empleo de la técnica, amplía el ámbito de su artificialidad. Un ser constitutivamente desnaturalizado que mantiene consigo mismo una relación de impropiedad.

¹⁸ Dos escritos que pertenecen a una conferencia pronunciada por Anders en la Kant-Gesellschaft de Frankfurt en 1929, ante figuras tan importantes como Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Paul Tillich, Hannah Arendt o Kurt Riezler, entre otros. En ellos sienta las bases de su “ontología negativa” del ser humano que sería el punto de partida de todos sus escritos posteriores, y que tanto influiría, a pesar de los pocos estudios realizados al respecto, sobre muchos autores venideros. La obra *Acerca de la libertad* (Anders 2014) es una de las pocas que señala estos puntos, además de reunir ambos textos bajo un mismo volumen.

¹⁹ Puede advertirse, por otro lado, la impronta de estas reflexiones de Günther Anders sobre algunas de las tesis fundamentales de Jean-Paul Sartre: en sus libros *El ser y la nada* (1943) y *El existencialismo es un humanismo* (1945), tesis como “estar condenado a la libertad” o “la existencia precede a la esencia” revelan, en efecto, su paralelismo con el concepto de libertad de Anders como afirmación positiva del carácter no fijado del hombre. En el apartado “La obsolescencia de la antropología filosófica” del segundo volumen de *La obsolescencia del hombre* (Anders 2011b, 133-137) un desarrollo del propio autor acerca de estas influencias.

Pero la enajenación estructural, cuya cifra es el extrañamiento como producto de la propia *existencia* en un “mundo”, es la que otorga al hombre un carácter esencial de “no fijado” y por tanto le abre, al cerrarle toda determinación *a priori*, el espacio de posibilidad de toda recreación constitutiva. Para observar con nitidez estos posicionamientos, Anders analiza el modo de estar en el mundo del animal en contraposición al del hombre. El animal, a diferencia de la vida humana, está “integrado” en el mundo de acuerdo con la necesidad; éste es para él una “materia dada *a priori*” que, por tanto, no necesita ser aprendida, pues: “El mundo se ofrece anticipadamente al animal como el pecho al lactante, como la existencia de un sexo al otro [...] Esta materia anticipada es la condición de la existencia animal; más que una *conditio sine qua non*, es como la *conditum*, la dote del animal” (Anders 2014, 40). La vida humana, en cambio, no está naturalmente instalada “en-el-mundo”; un ejemplo que demuestra esto es el hecho de que la cuestión de la realidad del mundo exterior haya constituido un genuino problema filosófico. Y este problema, según sugiere Anders, no representa un mero ejercicio de abstracción o especulación intelectual, sino que testimonia, desde siempre, un modo de ser humano: el hecho de no estar en el mundo naturalmente, sino de ser ajeno a él, separado y *libre* de él.

De ahí que el hombre se haya podido “fijar” históricamente según la implementación técnica de su proceder distanciado, supliendo en parte su carácter esencial de no fijado por procedimientos artificiales que lo determinan históricamente como ser que interviene en el mundo natural. Por otra parte, estas consideraciones no quieren decir que la vida del hombre sea un permanente deambular en la más absoluta abstracción, sino, antes bien, que la artificialidad es su ser y constituye, ante todo, el elemento que lo vincula con el mundo, estatuyendo los términos de una comunicación y las cláusulas de una *experiencia a posteriori* de sí mismo. Ahora bien, esto establecido, parecería que cabría suponer que esta experiencia *a posteriori* de la propia existencia como artificialidad clausura la separación haciendo soportable la distancia —es decir, que la distancia, el hecho de ser radicalmente libres es soportable debido a que tenemos experiencia—, sin embargo, esta suposición es errónea, ya que, tal como afirma Anders, “El *a posteriori* es el carácter *a priori* del hombre” (Anders 2014, 49). De algún modo, en la comunicación con el mundo está incluida la distancia respecto de él. El poder de alcanzar el mundo presupone la distancia que el hombre mantiene frente a él; esta distancia, como coeficiente permanente de no integración, lo obliga a crear unas herramientas, unos instrumentos, unas máquinas que reproduzcan el gesto humano de acercamiento al mundo, es decir, unos “efectos” en general. Y es esta distancia la que, finalmente, le permite considerar conscientemente esos objetos técnicos como productos de su

propio cuño, y tener con ellos una experiencia compartida que conforme una visión de responsabilidad. Por tanto, podemos afirmar con Anders que no es que el hombre ya esté integrado en un mundo de objetos y procedimientos técnicos y, en lo sucesivo, vaya completándose en él a través de un devenir histórico común, sino que el hombre “viene al mundo” como un intruso, como un ser que no tiene mundo y, como medio para su intrusión, desarrolla su capacidad técnica como un procedimiento para integrarse —técnicamente— en un mundo que no le ha sido dado.

4.2. La vergüenza de no ser producido

Observando sumariamente el marco teórico de las consideraciones inmediatamente anteriores, la noción de técnica de Anders parece estar, de algún modo, supeditada a la libertad del hombre en su relación con él. *Libertad negativa*, es cierto, pero libertad que le permitía, dada su distancia ontológica respecto del mundo, aceptar o rechazar el mundo técnico. En Anders, el hombre no *aparece* en y con el mundo de objetos y procedimientos técnicos, sino que, es en virtud de su naturaleza artificial —es decir, separada del mundo, no integrada *a priori* en el mundo—, que puede generar unos productos y unos artificios, unos “efectos”. Ahora bien, con el advenimiento en nuestro siglo del final de la segunda revolución industrial —proceso que implicó, como comúnmente se ha denominado, la *primera globalización*— y la sucesiva tercera revolución industrial —también llamada revolución científico-tecnológica—, el acontecer común del hombre y la técnica alcanza, por decirlo así, un nuevo punto de inflexión²⁰. De tal modo que, esa libertad —condición de todas las formas de libertad—, ha ido diluyéndose hasta ser absorbida por la naturaleza artificial del hombre: la técnica, dirá Anders en el Prólogo al segundo volumen de *La obsolescencia del hombre*: “se ha convertido en el sujeto de la historia” (Anders 2011b, 13). La relación del hombre y la técnica ya no es

²⁰ En la distancia temporal que separa *Una interpretación del a posteriori y Patología de la libertad. Ensayo sobre la no-identificación* (1929) del primer volumen de *La obsolescencia del hombre* (publicado en 1956; el segundo volumen en 1980), que se empleará en los siguientes apartados (Anders 2011a), Anders ha desplazado su foco teórico, forzado por el devenir de los acontecimientos históricos, a la problemática concreta de la técnica y de su relación con el hombre. La técnica aparece históricamente como un factor determinante, o, mejor dicho, como el sujeto de la historia: en esto consiste, en efecto, el punto de inflexión histórico hacia donde va desplazándose su reflexión. Podemos señalar que mientras que las preocupaciones teóricas del joven Anders giraban principalmente en torno a una aproximación antropológica y ontológica del hombre (donde aparecía inevitablemente la técnica), en estos volúmenes desarrolla un análisis minucioso de situaciones concretas y cotidianas establecidas por la relación del hombre con las invenciones tecnológicas propias del siglo XX. Pasando así, si se quiere, a un plano óptico. De ahí, por otro lado, los subtítulos de los dos volúmenes citados: “Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial” y “Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial”, respectivamente.

una simple relación de constitución, un acontecer ontológico común; el hombre ya no es un ser viviente en continua *transformación*, sino que ya *estamos* transformados. La técnica se descubre como *factum*, como *situación* en la que se juega el mundo y los hombres en cuanto individuos, transformando irreversiblemente nuestras actividades y nuestras relaciones intersubjetivas.

A la época de esta “situación técnica” Anders la denomina, en el mismo Prólogo, “tecnocracia”. Mas, en contra del sentido habitual atribuido a este término, no se trata del dominio de los tecnócratas en el ámbito de la política, sino de una situación técnica donde se juegan la historia misma y sus actores. La tecnificación de amplios ámbitos de la sociedad no quiere decir solamente la tecnificación y el predominio *social* de la tecnología, sino, más bien, el predominio de la *forma técnica* de relacionarnos y de concebir el mundo conforme a la significación de lo que hoy día es y comporta la técnica. Y, hoy más que nunca, no cabe aducir que la técnica aún representa un “medio”, algo secundario que viene a continuación de una finalidad establecida previamente. Cada uno de los objetos técnicos que forman parte de nuestro mundo cotidiano no son “medios”, sino *resoluciones previas* que, en conjunto, conforman *la resolución previa*: es más, dirá Anders en el Prólogo al primer volumen de *La obsolescencia del hombre*: “Cada aparato particular es, a su vez, sólo una *pieza* del aparato, sólo un tornillo, sólo un fragmento en el sistema de aparatos [...] Afirmar de este sistema de aparatos, de este *macroaparato* que es un “medio”, sería un absoluto sinsentido. El sistema-aparato es nuestro *mundo*” (Anders 2011a, 20).

A partir de este modo de concebir la técnica y en consonancia con él, uno de los trabajos filosóficos que lleva a cabo en esta obra, titulado “Sobre la vergüenza prometeica”, que constituirá una de las tesis centrales del mismo, gira en torno a un análisis fenomenológico de un nuevo modo de *vergüenza*, que se da en el encuentro del hombre con los productos. Antes de adentrarnos en la exposición y el análisis de las tesis de este trabajo, conviene reseñar brevemente el motivo del empleo de la metodología fenomenológica que emplea Anders para elaborar sus tesis centrales. Ciertamente, retomando la categoría de *situación*, que habíamos determinado como el ámbito ontológico donde se mueve ineludiblemente la filosofía de Anders, resulta sencillo advertir que el método fenomenológico es, para cualquier análisis que se sitúe en los sucesos y elementos cotidianos, uno de los únicos métodos valederos. Cuando la técnica ya es el sujeto de la historia, la vida se despliega en una diversidad de ahora y de horizontes cambiantes. Como sostiene Laurent Perrau, uno de los objetivos de Anders “es la redefinición del campo de los objetos de la fenomenología. “Ir a las cosas mismas” es, para

Stern-Anders, encontrar una vida concreta y variada y no contentarse con reducirse a la vida abstracta de un “ego” (Perrau 2007, 28).

El ensayo “Sobre la vergüenza prometeica” comienza con las anotaciones de uno de los diarios que escribió Anders durante una de sus estancias en EE.UU., que describen inicialmente la problemática situándola sobre una pregunta que irá concretándose en las páginas del diario: “¿Quién soy yo en lo sucesivo?”. Esta concretización tendrá lugar a partir del descubrimiento de un nuevo modo de vergüenza, de un nuevo *pudendum* característico del hombre contemporáneo y del modo de existir de los productos. Se trata, pues, del descubrimiento de un hecho fundamental que inaugura una nueva *situación* del hombre. Inicialmente es definido como “la vergüenza que se presenta al ser humano ante la humillante calidad de las cosas que él mismo ha fabricado” (Anders 2011a, 23), y este fenómeno es analizado por Anders a través de la consideración de un suceso ocurrido durante una exposición técnica en la que “T.” actúa de un modo inusitado al contemplar algunas de las máquinas expuestas. Cuando una de las máquinas más sofisticadas se pone a funcionar llega el momento significativo de esta experiencia: T. baja de manera brusca la mirada y enmudece súbitamente. Pero lo que realmente llama la atención a Anders es el hecho de que T. esconda sus manos en su espalda “como si se avergonzara de haber llevado esos “aparatos” suyos, pesados, burdos y obsoletos, a esa alta sociedad de aparatos que funciona con tanta precisión y refinamiento” (39). Profundizando en esta experiencia, Anders encuentra que la mayor afrenta, lo que lleva al ser humano a sentir vergüenza de sí mismo ante el funcionamiento de la máquina es su *origen*, y lo expone como sigue: “T. *se avergüenza de haber llegado a ser en lugar de haber sido fabricado*” (40). Es decir, su vergüenza se debe al hecho de que su existencia ha devenido a través de un proceso ciego, regido por un puro atavismo no calculable, frente a estos productos que son *intachables* en su génesis, y que ostentan un funcionamiento y un modo de existencia cercanos al máximo grado de perfección que puede alcanzar toda producción material. Su mayor oprobio se debe, en efecto, al hecho de *ser nacido*. Siente vergüenza de ser *él mismo* el resultado siempre *imperfecto* de este origen²¹.

Frente a la histórica “soberbia prometeica”, propia del tipo de hombre enseñoreado en el postulado lugar de la creación, la condición del hombre contemporáneo pasa por la tácita convicción de ser, antes que nada, frágil y quebradizo, inferior a sus productos. Asimismo, Anders señala finalmente que este fenómeno es la variante de un equívoco clásico que

²¹ Anders apostilla que el asunto del rechazo al hecho de *ser nacido* jamás ha dejado de reaparecer en los ámbitos más variados del devenir humano. Desde el ejemplo de Moisés tratando de lavar la mácula de *ser nacido*, a la resistencia teológica a aceptar nuestro origen animal, o el *yo auto-poseído* de Fichte como trasunto abstracto del *self-made man* burgués, es decir, del hombre que no quiere ser engendrado.

formula Agustín de Hipona en sus *Confesiones*: la inversión del creador y la criatura. Pero, en el caso de la vergüenza prometeica se añade un elemento fundamental: “mientras, para Agustín, el hombre pertenece *eo ipso* a las criaturas, aquí aparece exclusivamente en su calidad de *homo faber* y, por tanto, como ser que fabrica sus fabricaciones. “Permuta de *crator* y *creatum*” significa, pues, aquí, que el honor que le rinde a sus cosas se lo debe propiamente a sí mismo y sólo a sí mismo” (Anders 2011a, 41). Esta turbación de los términos no provoca ya en el hombre un enaltecido sentimiento de soberbia, sino un implacable desprecio hacia sí mismo y una degradación inevitable de su condición. La búsqueda insatisfecha e insaciable de los productos es, en realidad, la búsqueda de lo que nos hace mal, pues ya sólo encontramos esencialmente, como dádiva de esta búsqueda, el oprobio de existir como un hijo natural y no como un producto legítimo.

Para tratar de subsanar este desnivel fundamental, el hombre contemporáneo desarrolla una serie de puntos de escape, principalmente, mediante el ejercicio fundamental de adaptar su cuerpo a los aparatos a través de la “ingeniería humana”. Es decir, los desarrollos científicos y tecnológicos pasan a aplicarse al cuerpo mismo del hombre; no en cuanto que enfermo, paciente, organismo natural o continente pasivo, sino *en cuanto que cuerpo* que busca deshacerse de su organicidad. Desde una óptica histórica, se trata de una fase sin precedentes en periodos anteriores, en los que la ingeniería era industrial, o de telecomunicaciones. De hecho, tal como apunta Anders, en el siglo XX la manifestación de esta fase se hace tan ostensible y efectiva que es englobada bajo el nombre de *ingeniería genética*. Ahora bien, haciendo nuestra cierta perspectiva temporal, cabe señalar que a pesar de todos los intentos de desbordar los límites humanos, tal anhelo e ímpetu parte ya de un equívoco, del mismo equívoco que vuelve en un sinsentido sus aspiraciones y sus fines, el hecho de estimar que el aparato es *ontológicamente* superior al hombre: sin tal presuposición, esta búsqueda de la inorganicidad no tendría sentido, pero, al mismo tiempo, imposibilita alcanzar la meta deseada, esto es, ser superior o equiparable a lo producido.

4.3. El mundo como fantasma y matriz

En el ensayo siguiente incluido en el primer volumen de *La obsolescencia del hombre*, titulado “El mundo como fantasma y matriz”, y que tiene como subtítulo “Consideraciones filosóficas sobre la radio y la televisión”, hallamos otra de las tesis centrales del pensamiento de Anders, centrada en los aparatos de retransmisión. Así, en este caso hallamos ya un análisis

focalizado en la *estructura ontológica* que generan los aparatos. Y, como veremos a continuación, cuando Anders se dispone al estudio de la televisión no lo hace atendiendo al elemento que habitualmente se ha puesto en claro como el aspecto más notorio a considerar: la construcción ideológica, en un sentido amplio, de sus contenidos. Esto es un hecho que, de algún modo, siempre está sobre la mesa, expuesto, es decir, es tan palmario y evidente que su re-exposición y teorización resultan banales de entrada. Antes bien, Anders advierte elementos estructurales —extradiscursivos, si se quiere— allí donde otros sólo dilucidan conflictos de intereses o meros desarrollos funcionales de la tecnología. En este sentido, los planteamientos de Anders suponen un claro precedente, como veremos, de algunas de las tesis que Guy Debord sostiene en *La sociedad del espectáculo* (Debord 1995), como también de los análisis sobre la imagen que realizaría Jean Baudrillard en los años setenta (Baudrillard 2010).

En los compases iniciales de dicho ensayo se pone en duda la distinción, ya tratada en este trabajo, medios y fines, con la cual se aduce habitualmente la libertad de la que disponemos como consumidores para servirnos o no de los productos que se nos ofrecen. En el mejor de los casos, señala Anders, se trata de una pura ilusión y una tergiversación de los términos, dado que “nuestra existencia, invadida e inmersa en la técnica, no se descompone en señales particulares, nítidamente delimitadas, que indican unas los “medios” y otras los “fines”. Este reparto sólo es legítimo en acciones individuales y en procedimientos mecánicos aislados” (Anders 2011a, 107). Con lo cual, la televisión no constituye un medio por el hecho de retransmitirnos información que consumismo como si se tratara de objetos: los aparatos mismos no son simples objetos que se pueden utilizar sin más, sino que su verdadera dimensión consiste en que determinan y conforman ya, por su función y su estructura, el estilo y el modo de existencia de nuestras vidas. De esta forma, en el consumo mismo de estos productos tiene lugar la producción de identidades artificiales contemporáneas, aunque en esencia sean, ciertamente, contingentes y fragmentarias. Y, por extensión, al ser nosotros mismos los productores y lo producido actuamos como trabajadores involuntarios que, además, pagan sus medios de producción, los aparatos. A este análisis de los planteamientos de Anders podemos añadir el hecho de que, en cierto modo, se está apuntando a una teoría de la sumisión voluntaria, que encontraría en la obra de Jean-León Beauvois, *Tratado de la servidumbre liberal. Análisis de la sumisión* (Beauvois 2008), como en otros de sus textos de referencia, un claro punto de desarrollo.

Una de las consecuencias de este fenómeno consiste en que algunas de las antiguas formas de experiencia vital, como la familia, se ven transformadas en esencia: frente a la televisión, la familia deviene un público en miniatura. La televisión se ha convertido en la centralidad de la familia. Los miembros de la familia ya no comparten un lugar común en calidad de familiares, sino que viven conjuntamente como meros espectadores, como los asistentes a un cinematógrafo. Se instaura en la casa el predominio de la exhibición del *mundo exterior*, real o ficticio, que el aparato retransmite. Más aun, su instauración se ha vuelto tan efectiva e irreductible que la realidad de la casa, o, mejor dicho, el hecho mismo de la vida en común —extensible a la experiencia vital en general—, pierde toda su consistencia y se convierte en *fantasma*. En este contexto, la tesis de Anders es que “cuando lo lejano se acerca demasiado, lo cercano se aleja o desaparece. Cuando el fantasma se hace real, lo real se convierte en fantasma” (Anders 2011a, 112). El predominio del fantasma es, expresado en términos análogos por Debord (1995), la centralidad de la imagen en la vida cotidiana de las sociedades modernas. Cuando la centralidad de la imagen se ha convertido en el *factum* de la sociedad, toda narratividad, toda exposición espectacular (y especular) —toda representación— que tenga lugar en ella tiene su condición de existencia en esa centralidad. O, dicho de otro modo, para Debord esta centralidad coincide plenamente con el despliegue a nivel global del capitalismo, de tal modo que el espectáculo no atestigua sino una dominación en todos los ámbitos de la existencia. Toda la narrativa espectacular, que consumimos ahora como espectadores, ahora como productores, no es más que la esfera cuyo desarrollo es ya la perpetuidad del capitalismo; una reproducción *ad líbitum* del orden existente. Parafraseando a Anders, podríamos afirmar que *cuando la imagen deviene real, lo real se convierte en imagen*.

Del mismo modo, cuando la experiencia del mundo que impera es la que se nutre de las imágenes ofrecidas en la forma del acontecimiento, entonces el mundo mismo desaparece y el ser humano se convierte en un puro “idealista”, en un simple espectador sin voz —o con la voz teledirigida y filtrada técnicamente—. Ahora bien: no se trata de la forma vulgar de idealismo según la cual el mundo mismo se convierte en un contenido de la conciencia, sino, idealismo en el sentido de que el mundo ha sido dispuesto y convertido en forma de imagen de consumo, pasando de un supuesto *exterior* al interior de nuestros hogares, no como una pura representación especulativa, sino como una imagen real que sucede técnicamente. En nuestro epocalidad sí podemos afirmar, con todo motivo y razón, *el mundo es mi representación*. El mundo, dispuesto técnicamente, “se ha convertido en *mío*, en mi representación, se ha transformado en una representación “para mí”” (Anders 2011a, 119). El

elemento idealista consiste en ese “para mí”, en la transformación del mundo en *un posesivo*, pero aquí, este elemento describe una situación en la que “*la metamorfosis del mundo en algo de lo que yo dispongo se ha llevado a cabo técnicamente de manera real*” (120). Puesto que no vivimos “en-el-mundo” sino “en-la-imagen-del-mundo” —en el espectáculo como mundo, según Debord—, éste nos es ofrecido como si estuviera *allí* para nosotros, espectador, como si fuera un botín, del que, cada cual, dispone como “algo suyo”. La condición contemporánea, clarificada como “idealista” por Anders en el sentido más amplio, se ha constituido en la convicción ciega, producto de los aparatos técnicos que consumimos y nos performan, de que el mundo *está ahí*, existente *para* el hombre. Esta convicción, arraigada en todos los ámbitos vitales, y en algunos tan fundamentales como el de la ciencia, no es sino un *producto* técnico, es decir, el modo como la técnica nos performa y nos hace concebir la realidad según sus cláusulas.

Esta situación dibuja ya el trazo de una ambigüedad ontológica: la televisión no nos entrega más que imágenes, representaciones, y no la presencia efectiva de los hechos, de modo que los acontecimientos emitidos presentan un estatuto paradójico: están al mismo tiempo ausentes y presentes, son *al mismo tiempo* reales y aparentes, es decir, son fantasmas. Los acontecimientos televisivos reducen a nada el desnivel temporal propio de la relación entre la imagen y el objeto que representa, que puede advertirse en la historia de la representación: mientras que la esencia de la imagen ha consistido siempre en el hecho conmemorativo, en el recuerdo de un elemento o de un pasado para conservar su presente, de modo que, entre representación y objeto representado hay siempre ese desnivel temporal, las imágenes que transmite la televisión, dice Anders, “se presentan *simultáneas* y *sincrónicas* con los acontecimientos reproducidos por ellas: al igual que el telescopio, muestran *algo presente*” (Anders 2011a, 137). Pero, ¿en qué sentido implica esto “presencia”? ¿Son imágenes las representaciones que muestran algo presente? Anders afirmará, en la línea de lo precedente, que las imágenes servidas por el aparato televisivo son fijadas en un instante y, a paso seguido, desaparecen al mismo tiempo que los acontecimientos que presentan: son, en este sentido, puro *presente*. Ahora bien, esta temporalidad, servida bajo la forma de la actualidad concreta, disuelve todos nuestros horizontes hasta el punto que nos hace olvidar el verdadero presente y, principalmente, su carácter esencial de inaprehensible e irrepresentable. Así, cabe añadir finalmente que, al estar instituidos en la actualidad del puro presente entregado a domicilio, sin conocer *un ahora* auténtico alguno, no vivimos sino como seres enajenados desde el principio, desde antes de contemplarnos —televisivamente— como seres; como individuos divididos y parcelados conforme a las demandas y configuraciones de la

retransmisión, de la representación fantasmática y espectacular; conforme a la pura libertad de elegir las formas de nuestra servidumbre.

5. Conclusiones

Después del recorrido realizado hasta este punto, se han puesto en claro ciertas consideraciones al respecto de la cuestión problemática de la técnica y su relación con el hombre. Con Friedrich Dessauer hemos podido ir dilucidando una serie de aspectos clave: la técnica, como fenómeno totalizador e institutivo del acontecer humano, y no como un mero grueso de productos regidos en esencia por la cadena ciega de los medios, presta al hombre una serie de contextos constitutivos, de espacios donde su actuación encuentra un acceso primario al mundo y al entorno de sus relaciones. El poder de creación técnica, no emana de la esencialidad de un hombre ya instituido, dispuesto antes de un mundo que en lo sucesivo va transformando técnicamente, sino del hecho de que, la misma condición de *hombre* ha necesitado para su conformación el espacio de abertura de un fenómeno como la técnica. Como decíamos al exponer el pensamiento de Dessauer, es *en la técnica* donde aparece el hombre. De algún modo, si no se quiere caer en un idealismo sin límites, no cabe afirmar que el hombre creó las técnicas, pues, el hombre *sólo es* a partir de éstas; no existe el *Hombre*, abstracto, sin las técnicas. Lo humano aparece con ellas, no porque en ellas tenga lugar una conformación específica y privilegiada del ser, sino porque la técnica es el desarrollo histórico de lo propiamente humano. La consecuencia principal es que no poseemos la técnica como una propiedad trascendental o constitutiva, sino que es el hombre quien mantiene una relación constitutiva con ella.

Arribados a estas conclusiones, podríamos afirmar que, en parte, hemos satisfecho algunos de los aspectos del problema filosófico planteado en el inicio del trabajo. Ahora bien: la condición contemporánea, como hemos ido viendo con Günther Anders, ha ido sufriendo una serie de transformaciones —o, más bien, se ha ido constituyendo en estas transformaciones— que nos han impedido detenernos en esta resolución de la relación del hombre y la técnica. Si bien con Dessauer ha quedado disuelta toda pretensión de concebir ontológicamente a la técnica como un elemento secundario en la relación del hombre y el mundo, las especificidades técnicas del último siglo revelan otro punto problemático en esta relación. Nuestra experiencia del clima cultural dominante nos demuestra la total invalidez de

la definición de hombre como un ser integrado en un mundo ya dado, donde él y la técnica acontecen constitutivamente. Hoy nos sabemos como seres plenamente desnaturalizados que, con cada intervención técnica —tanto en el mundo como en el cuerpo, si es que el cuerpo no es un mundo— damos salida a una ajenidad que ya se encontraba en nosotros, latente, a la espera de una abertura, de una acción, de un efecto. Hoy, la experiencia técnica del mundo ha de ser narrada necesariamente como la salida del cuerpo a un espacio vaciado de toda propiedad e impropiedad, y, al mismo tiempo, de la intrusión en él de este espacio técnico. No se trata, antes bien, de la revelación por la técnica de la ajenidad de una identidad —que por otro lado siempre permanece bien viva—, sino de la abertura de una incisión a través de la cual se hace evidente y se revela, como afirmaba Anders, que el extraño somos nosotros, que todo lo extranjero latente en el interior despertará —como por un conjuro— contra nosotros. Todo intento de acercarnos al mundo y de dotarnos de propiedad mediante el empleo de la técnica no acrecienta sino la desnaturalización y la impropiedad que ya somos.

Para los aparatos técnicos con los que nos relacionamos cotidianamente ha quedado obsoleta la dicotomía tradicional de lo artificial y lo natural. Ninguno de los extremos puede resolver plenamente en un solo término los modos como nos relacionamos con los objetos técnicos. La intrusión exponencial de las tecnologías en nuestras vidas y cuerpos en modo alguno consiste en la intromisión más o menos invasiva de una externalidad en nosotros, sino en la reincorporación de una realidad humana, donde ya hay cristalizados materialmente auténticos conocimientos, gestos y estructuras. Realidades estructuradas técnicamente que cargan con toda la significación de la que fueron partícipes. El mundo mismo convertido en imagen técnica, que decían Anders y Debord, es el mundo como un lugar de representación, mas, de representación fragmentaria y plenamente técnica, donde ya no resta fragmento constitutivo alguno que reconocer.

Bibliografía.

- Anders, Günther. 1995. "Si estoy desesperado, ¿a mí qué me importa?". En *Llámesese cobardía a esa esperanza*, coordinado por J. Bredlow, 58. Bilbao: Besatari.
- Anders, Günther. 2011a. *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Valencia: Pre-Textos.
- Anders, Günther. 2011b. *La obsolescencia del hombre. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Valencia: Pre-Textos.
- Anders, Günther. 2014. *Acerca de la libertad*. Valencia: Pre-Textos.
- Aristóteles. 1995. *Física*. Traducido por Guillermo R. De Echandía. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles. 2000. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos.
- Baudrillard, Jean. 2010. *Crítica de la economía política del signo*. Madrid: Siglo XXI.
- Beauvois, Jean-León. 2008. *Tratado de la servidumbre liberal. Análisis de la sumisión*. Madrid: La Oveja Roja.
- Canguilhem, George. 1971. *La connaissance de la vie*. París: J. Vrin.
- Debord, Guy. 1995. *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La Marca.
- Dessauer, Friedrich. 1933. *Filosofía della tecnica*. Brescia: Morcelliana.
- Dessauer, Friedrich. 1964. *Discusión sobre la técnica*. Madrid: Rialp.
- De Vicente Hernando, César. 2010. *Günther Anders. Fragmentos de mundo*. Madrid: La Oveja Roja.
- Ihde, Don. 2009. Prólogo a *New Waves in Philosophy of Technology*, de Jean Kyree-Friis, 8-59. UK: Palgrave Mac Millan.
- Jiménez Martín, Luis Carlos. 2018. *Filosofía de la técnica y de la tecnología*. Oviedo: Pentalfa
- Mitcham, Carl. 1989. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Ortega y Gasset, José. 2008. *Meditación sobre la técnica y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Perrau, Laurent. 2007. "GüntherAnders à l'école de la phénoménologie". *Tumultes* 29: 21-34.
- Platón. 1983. *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Traducido por J. L.

- Calvo. Madrid: Editorial Gredos.
- Portinaro, P.P. 2003. *Il principio disperazione. Trestudi su GüntherAnders*. Turín: Bollati B.
- Scheler, Max. 1994. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- Simon, Herbert A. 1996. *The Sciences of the Artificial*. London: The MIT Press.
- Simondon, Gilbert. 2013. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.