

RAZÓN PRÁCTICA, IMAGINACIÓN Y SENSIBILIDAD MORAL EN GÜNTHER ANDERS¹

María Carolina Maomed Parraguez
Universidad de Navarra

La filosofía debe ocuparse del meditar más digno. Tal observación hecha por Heidegger sigue siendo tan cierta ahora como entonces. No obstante, aquí no vamos a ocuparnos, como Heidegger, del “significado del pensar”; nos ocuparemos, más bien, de aquel tipo de pensamiento que guía —o quizás sería mejor decir que “debiera guiar”— el actuar, el sentir y el pensar del hombre y, muy en particular, del *hombre contemporáneo*. ¿Por qué “contemporáneo”, se preguntarán, tal vez, con un poco de escepticismo? Decimos “contemporáneo” porque nos ocuparemos de cierta racionalidad, de cierto “*modelo racional*” —el de lo técnicamente factible— que, como advierte Anders, deja de ser una simple quimera para volverse una inquietante realidad. En atención a ese estado de cosas cabe preguntarse: “¿*hay acaso un asunto más urgente por pensar que esta época de uso y abuso de fuerzas contra el mismo hombre?*”.

Pero, ¿en qué consiste ese modelo racional que tanto preocupa a Günther Anders? Anders nos invita a prestar atención a los acontecimientos tal como se desarrollan *ahí*, en la situación actual; una vez que lo hacemos podemos hacer una inquietante comprobación: que nos encontramos ante un *nuevo* estado técnico-antropológico, un estado en el que la racionalidad técnica sobredetermina, de modo radical y decisivo, tanto la vida individual y social del hombre, como su relación con el resto de la naturaleza.

El punto de partida del análisis fenomenológico que Günther Anders realiza, y en base al cual hace este diagnóstico, lo constituyen los dramáticos acontecimientos que de modo tan profundo marcaron, especialmente, la segunda mitad del siglo XX. En una entrevista concedida a Mathias Greffath en el año de 1979, Anders se refiere a cuatro momentos clave: la Primera Guerra

1 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, Beck'sche Reihe, Munich, 2ª ed., 2002, p. 269.

Mundial, la llegada del nazismo a comienzos de los años 30, Hitler, la noticia de las atrocidades en los campos de concentración, o sea, Auschwitz y, los bombardeos a las ciudades de Hiroshima y Nagasaki. Como él mismo dice: “Hiroshima como estado del mundo. Con el 6 de agosto de 1945 [...] ha empezado una nueva época: la época, en la cual podemos transformar en cada momento cada lugar, ¡no! —nuestra tierra entera, en una Hiroshima. Desde ese día somos totalmente impotentes. No importa por cuánto tiempo, no importa si durará eternamente, esta época es la última: Pues su diferencia específica: la posibilidad de nuestra autoexterminación, no puede terminarse nunca —a no ser que por el fin mismo”². En una palabra, Hiroshima representa, a juicio de Anders, un cambio histórico de *carácter metafísico*, porque a partir de allí lo que está en juego es “la posibilidad del fin de la historia (cuando no la historia del fin) y del fin del ser humano”³. Nos encontramos, por tanto, en una época oscura e incierta que trae consigo un nuevo modelo de hombre, representado en la paradójica figura del moderno Prometeo. Conforme a este modelo, el hombre mismo ha devenido obsoleto porque no está al nivel de perfección de sus propios productos; este modelo, por tanto, dibuja un nuevo horizonte de acción y de interpretación del mundo, un horizonte en el que la potencia aniquiladora del poder tecnológico torna al hombre en el asesino potencial de su propia especie. Lo histórico adquiere, ahora, una especificidad no meramente circunstancial (o *accidental*, en el decir de la filosofía clásica), sino esencial, al punto de redefinir la nueva condición humana.

Para comprender cómo y por qué Anders llega a este diagnóstico y habla de un “*cambio histórico de carácter metafísico*”, es necesario que nos detengamos un momento en su modo de hacer filosofía.

Podría afirmarse que para Anders lo esencial es el *análisis filosófico de la condición empírica del mundo*. Este análisis es lo que Anders denomina una “*filosofía de la ocasión*” [*Gelegenheitsphilosophie*]. La *filosofía de la ocasión* implica, por un lado, que la propia filosofía es, en sí misma, ocasional, es decir, se encuentra en permanente hechura; por otro, que su objeto es la “*ocasión-situación*” de la contingencia humana. Anders lo explica del siguiente modo: “Entiendo por ella algo que a simple vista debe parecer como un absurdo, como un cruce híbrido de metafísica y periodismo: es decir, una

2 G. ANDERS, *Die atomare Drohung-Radikale Überlegungen*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 1983, cap.VI, p. 93.

3 C. DE VICENTE (ed.), *Günther Anders. Filosofía de la situación. Antología*, Libros de la Catarata, Madrid, 2007, p. 15.

manera de filosofar que tiene como objeto la situación actual, o bien fragmentos característicos de nuestro mundo actual; pero no sólo como objeto, pues es el mismo opaco e inquietante carácter de esos fragmentos el que pone, en realidad, en marcha esa acción de filosofar”⁴. Anders aboga por un cambio permanente de perspectivas entre metafísica y periodismo, lo que implica, tal como él lo entiende, “el tránsito, en lenguaje leibniziano, de las “verdades de hecho” a las “verdades de razón”⁵. Ahora bien, hay un segundo aspecto a considerar y sin el cual ni su modo de hacer filosofía ni sus conclusiones nos serían comprensibles del todo: lo que Anders llama la “exageración como método” [*Übertreibung als Methode*]. Este principio metódico lo explica sucintamente Anders así: “Hay fenómenos para los cuales una sobredimensión y amplificación son inevitables; y ello porque permanecerían no identificables e invisibles sin esa alteración [...] la alternativa: “Exageración o renuncia al conocimiento”⁶. Esto significa que se debe recurrir a la exageración como recurso epistemológico, pues sólo al sobredimensionar los fenómenos con el fin de exponer los efectos catastróficos podemos hacernos cargo, anticipadamente, en alguna medida, de los riesgos o consecuencias que normalmente somos incapaces de percibir. La exigencia normativa, pues, consiste en agrandar las consecuencias de un hecho, de una situación histórica para *evitar* la catástrofe. Se trata, en buenas cuentas, de advertir el peligro para prevenir la posibilidad de una catástrofe mayor. Pensemos, por ejemplo, en la potencial e inimaginable amenaza de las centrales nucleares, donde hombre y naturaleza están expuestos a graves peligros; pensemos también en las técnicas experimentales con ADN, “por los efectos a largo plazo en genética que actualmente aún no es posible evaluar”⁷, o bien en la alienante intromisión que las nuevas tecnologías realizan en los medios de comunicación de masa, como ocurre, por ejemplo, en las guerras del presente, que según Anders se han vuelto espectrales, es decir, guerras en las que los enemigos no se ven directamente. Al respecto Ulrich Beck afirma: “En la disputa sobre los riesgos de la modernización ya no se trata del valor epistemológico de lo que nos aparece en la percepción. Más bien, se vuelve controvertido en su contenido de realidad lo que la conciencia cotidiana *no ve*, lo que *no puede percibir*: la radiactividad, las sustancias nocivas, las amenazas del futuro”⁸. Efectivamente, el peligro de lo imprevisible y que potencial-

4 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, pp. 7-8.

5 *Ibid.*, p. 8.

6 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, p. 15.

7 U. BECK, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, 1.ed., p. 231.

8 *Ibid.*, p. 82.

mente puede acaecer es lo más relevante y el fallo humano-técnico así lo atestigua.

Los riesgos objetivamente no han desaparecido; por el contrario, la amenaza —es decir, la posibilidad, cada vez más cierta, de la repetición de lo “monstruoso”, lo que podría ser una nueva Hiroshima o un nuevo Auschwitz— están constantemente presentes. Si bien, el problema general de la técnica no se reduce a la bomba atómica, ella representa en sí misma un nuevo estadio moral, pues “ha realizado la última revolución industrial, una revolución industrial que”, según Anders, “es la última posible”⁹, porque “ella ha vuelto ilimitada toda la potencia y la impotencia del hombre”¹⁰.

Como se ve, lo inmoral es para nuestro autor el *olvido de la conciencia moral*. La aniquilación de nuestra esencia como sujetos libres, capaces de conciencia moral, o si se quiere, olvido de nuestra esencia que es nuestra libertad para el bien. O desde la interpretación de Liessmann, quien sostiene que para Anders “la moral es la respuesta del hombre a la insuficiencia de su instinto”¹¹.

Ahora bien, la filosofía moral para Anders parte de la situación materialista en que vive el hombre. La filosofía moral del presente debe poder ser capaz de reflejar este cambio metafísico que se ha producido en la historia y de hacerle frente; debe ser capaz, en definitiva de responder a este nuevo e irreversible estado de cosas. Esto requiere que dirija su atención hacia la situación actual para poder, desde ella, buscar explicaciones, criticar estructuras o esquemas predeterminados con el fin de inferir, en alguna medida, un estadio filosófico más general de esa misma situación. La *filosofía de la ocasión*, como la llama Anders, busca, precisamente, detectar los rasgos relevantes de la situación presente para suministrar a la razón los elementos de juicio necesarios para ponerse a la altura de las circunstancias.

¿Por qué es este método —es decir, el de la filosofía de la ocasión— y no otro el adecuado para estos tiempos? La razón puede estar en que sólo este método da cuenta o recoge el hecho que Anders denomina el “desnivel prometeico” [*prometheische Gefälle*], esto es, en palabras de Anders: “la periódica y creciente a-sincronicidad del hombre respecto del mundo de sus productos, el hecho de la distancia que crece a diario la hemos llamado el «des-

9 C. DAVID – K. PARIENTI-MAIRE, *G. Anders. Agir pour repousser la fin du monde*, Editions Kimé, París, 2007, p. 410.

10 *Ibid.*

11 K. P. LIESSMANN, *Günther Anders*, C.H. Beck, Munich, 2002, p. 146.

nivel prometeico»” [*das prometheische Gefälle*]¹². Esto quiere decir que con el desarrollo progresivo de la técnica ha ido en aumento la distancia entre la capacidad de representación y aquello que el hombre es capaz de producir. Dicho más explícitamente: “la magnitud de los efectos de nuestra acción excede con mucho nuestras facultades psíquicas, en concreto nuestra imaginación”¹³. Este hecho que Anders constata —i.e., el desnivel prometeico— tiene importantes e insospechadas repercusiones, ontológicas, éticas, estéticas, políticas, epistemológicas, etc.

Ahora bien, además de la imaginación, dirá Anders, también nuestra capacidad de sentir y de responsabilidad se ve eclipsada por la desmesura de nuestras acciones y por la falta de concordancia entre ellas. La falta de imaginación y la limitada capacidad de sentir nos impide registrar responsablemente la realidad: “Asesinar....podemos por miles; imaginarnos, tal vez, diez muertos; pero llorar o arrepentirnos a lo más por uno solo”¹⁴. En consecuencia nos hemos convertido, según Anders, en “analfabetos emocionales” en “una época incapaz de tener miedo”, por eso presenciamos pasivamente los acontecimientos. Esto se explica por la “limitación de nuestra capacidad de sentir” [...] ¹⁵. Por tanto, el miedo ocupa un lugar central en este análisis, tan es así que será expresado a modo de imperativo por Anders: “¡Oblígate a tener miedo [...]!”¹⁶ escribe en los “Mandamientos de la era atómica” y que, indudablemente, se hace extensivo para la técnica en general. La importancia de cultivar el miedo en lugar de reprimirlo es fundamental para hacer presente los peligros y amenazas que no queremos ver, que no podemos ver o que, sencillamente, no nos dejan ver. El miedo sería una especie de aguijón saludable para mantener despierta la conciencia, pues sin miedo no hay posibilidad de aproximarse a lo cuantitativo del resultado técnico, así como tampoco, sin imaginación es imposible anticiparse a lo catastrófico.

En este punto, cabe preguntarnos ¿qué propone Anders a este respecto y cuál es su evaluación de la facultad de la imaginación? Para Anders hay un hecho incontestable: “en el curso de la era técnica, la relación clásica entre imaginación y acción se ha invertido: si nuestros antepasados consideraron que la imaginación era una facultad «desbordante», es decir, una facultad que

12 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, p. 16.

13 G. ANDERS, *Más allá de los límites de la conciencia. Correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eatherly y Günther Anders*, Paidós, 2003, p. 100.

14 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, p. 267.

15 G. ANDERS, *Más allá de los límites de la conciencia*, pp. 46-47.

16 *Ibid.*, p. 46.

sobrepasaba y superaba la realidad, hoy las posibilidades de nuestra imaginación [...] están por debajo de nuestras posibilidades de acción”¹⁷. Su propuesta, por tanto, frente al “desnivel prometeico”, denominado también como “ley de la desproporción” entre el mundo fáctico y la escasa conciencia de él, y ante la cual todos estamos expuestos, consiste en “educar la fantasía moral, es decir, en el intento de superar el «desnivel», de ajustar la capacidad y la elasticidad de nuestra imaginación y de nuestros sentimientos a las dimensiones de nuestros propios productos y a la imprevisible prevención de lo que podemos provocar”¹⁸. En otras palabras, propone una imaginación y un sentimiento moral; una imaginación que sea capaz de representarse lo catastrófico para poner límites y proyectar desde ella y, un sentimiento susceptible de transformación, que despierte de la indiferencia y se ponga a la altura de los acontecimientos.

En este sentido, se requiere potenciar la imaginación y el sentimiento con el fin de que acudan en auxilio de la razón práctica para intentar avizorar el alcance de nuestras acciones o, más precisamente, para prever los efectos inmediatos o remotos del poder tecnológico. Una imaginación que esté, por una parte, a la altura de nuestros productos y, por otra, capaz de pre-aver aquello que de por sí es inimaginable. Para tal efecto, es decir, para superar la relación desigual entre hombre y producto, Anders exige como tarea previa el examen crítico de las facultades del hombre: “una crítica de los límites del hombre, es decir no solamente de su razón, sino de los límites de todas sus facultades [*Vermögen*] (las de su imaginación, su sentir, su responsabilidad, etc.) me parece hoy día —cuando su (acción de) producir parece haber hecho saltar por los aires todos los límites y cuando esa particular voladura del límite ha hecho visibles de manera un tanto más clara los límites, todavía persistentes, de las otras facultades [*Vermögen*]—se ha convertido poco menos que en el desideratum de la filosofía”¹⁹. Sólo así, probablemente, estaremos en mejores condiciones para expandir nuestra imaginación moral con el fin de conectar conocimiento [*Wissen*] con conciencia moral [*Gewissen*] en relación a lo que producimos y ejecutamos técnicamente. Por otro lado, aunque el problema general de la imaginación puede darse en un doble sentido, es decir, por una parte, una imaginación limitada programáticamente (programática) desde un punto de vista racional, y, por otro, una imaginación ilimitada en la que la técnica seguiría su desarrollo sin más, es decir, sin ninguna restricción,

17 *Ibid.*, p. 44.

18 C. DE VICENTE (ed.), *Günther Anders. Filosofía de la situación*, pp. 70-71.

19 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, p.18.

el asunto de fondo para Anders es la no imaginación, es decir, no poder anticipar ni representarse lo posible, lo que en definitiva escaparía a la razón. Luego para él es una imaginación moralmente deseable. Por consiguiente, la imaginación es la que conecta con el sentimiento del hombre, la que recupera esa capacidad de sentir y la que puede darle una efectividad real a lo moral: “la imaginación no parece ser un mero *diferendum poeticum* más, sino que es y ha sido por siempre responsable del aparato crítico productor y deliberador implícito de la capacidad intelectual del hombre para la relación con su medio y el negocio con los demás”²⁰.

Si la imaginación no alcanza a representarse el o los efectos de una situación crucial, el sentir y la voluntad se volverían igualmente inoperantes. Debemos, en consecuencia, querer potenciar las facultades para que el imperativo andersiano, que a continuación formularemos, tenga efectividad en su relación con la técnica.

Ahora bien, si “el imperativo contemporáneo dice: «Lo que uno puede, es lo que uno debe» o sea: «lo dable es obligatorio» [...]”²¹, la pregunta que entonces se nos impone dice: ¿debemos hacer todo lo que podemos, aun en medio de la incertidumbre y del desconocimiento de los resultados? ¿El “poder hacer” debe determinar *a priori* nuestra acción, al punto de suplantar el lugar del “deber hacer”?

Para responder a esta cuestión ética tenemos que orientarnos desde el imperativo categórico que, con clara resonancia Kantiana, propone Anders: “ten solamente aquellas cosas cuyas máximas de acción [*Handlungsmaximen*] podrían también convertirse en las máximas de tu propia acción”²². Un imperativo ad hoc para la era tecnológica que conecta la moral con nuestro hacer y nuestro producir. Pero, ¿qué implicaciones teóricas y prácticas se desprenden de este imperativo? Que la determinación de las máximas morales está en los aparatos y sus procesos, que ya no es el hombre el que impone las reglas en la era de la técnica. Es la tecnología, con sus características esenciales, si se nos permite la palabra, la portadora de sentido. ¿Y ello por qué?

Aclaremos antes: vivimos en un mundo altamente tecnificado y por esto mismo “ha dejado de ser realmente «nuestro» en un sentido psicológicamente

20 B. ONETTO, “Huida de lo público o la des-politización por los medios. Malestares de un paradigma” en *Diálogos culturales. Interdisciplinas para la comunicación*, (eds.), R. BROWNE, B. ONETTO y V. H. VALENZUELA. Editorial Annablume, São Paulo (Brasil), 2007, p. 125.

21 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen II*, Beck’sche Reihe, Munich, 3ª ed., 2002, p. 24.

22 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, p. 294.

verificable”²³, es decir, se ha convertido en un mundo que, como vimos, no alcanzamos a representarnos. No obstante, la insuficiencia de nuestra incapacidad de representación se debe, además, a “la ilimitada mediación de nuestros procesos de trabajo”²⁴. Esto significa que en la medida en que aumentan las mediaciones, indefectiblemente, disminuye la representación de nuestro hacer último, ello debido a la lógica del sistema maquinal que desliga brutalmente al hombre de su responsabilidad individual y lo convierte en una pieza más del aparato. Es lo que en un momento señaló Junger cuando habló de la “disolución del hombre burgués producto del tipo humano del operario”²⁵. Refiriéndose al hombre en su condición de trabajador, Anders dice: “No es libre [...] porque no abarca con la mirada la totalidad del contexto de la producción, en el que él está integrado; ni tampoco conoce el producto final que tiene y su caso [aplicación] —estos permanecen en cierto modo «trascendentes»; tampoco las cualidades morales o inmorales de «su» producto; tampoco su beneficiario, empleador [el usuario, el que lo utiliza] o su víctima”²⁶. Para entrever mejor esta idea remitámonos a dos casos paradigmáticos de la civilización técnica que Anders analiza, como son Claude Eatherly, el piloto de Hiroshima y, Adolf Eichmann, el criminal nazi de los campos de exterminio. Ambos ejemplos muestran cómo el sistema maquinal no responsabiliza al hombre; e incluso el mismo aparato técnico puede llegar a hacer, en cierta forma, a un Eatherly o a un Eichmann. “Yo no fui más que una pieza de aquella máquina”, “Me limité a obedecer órdenes”²⁷, dijo Eichmann el día que lo juzgaron. No obstante, el piloto de Hiroshima, a juicio de Anders, representa todo lo contrario de un Eichmann, pues: “se responsabiliza de aquello en lo que sólo ha participado, hace justo lo contrario: intenta mantener viva la conciencia en la época en que el aparato prevalece sobre el individuo; y esto es lo que no se le consiente, pues la conciencia implica siempre crítica, y por lo tanto es siempre inconformista”²⁸. Pues bien, el imperativo andersiano intenta responder a la determinación que la técnica está realizando en la vida del hombre contemporáneo y de la nueva, por tanto, situación moral en la que nos hallamos. En pocas palabras: “Mientras las

23 G. ANDERS, *Nosotros los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*, Paidós, 2001, p. 27.

24 *Ibid.*, p. 28.

25 P. P. PORTINARO, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, 2003, p.84.

26 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen II*, p. 91.

27 G. ANDERS, *Más allá de los límites de la conciencia*, p.206.

28 *Ibid.*, p. 184.

ideas convencionales de la moral [...] se basan en que deben existir normas y pautas morales para regular cómo manejar las posibilidades que ofrece el progreso técnico, Günther Anders insistió en un cambio radical en la interpretación de la situación fundamental de la moral en que no son nuestras máximas morales las que regulan el uso de los aparatos, sino que son las máximas de los aparatos las que determinan las normas para nuestro actuar”²⁹.

Recapitulando pues, podemos constatar junto con Anders que cuando hablamos del aparato técnico no sólo hablamos de los aparatos en sí, sino también de su lógica funcional [*Betrieb*]³⁰ y estructural, esto es, de lo que dice relación con las innumerables mediaciones al interior del proceso del trabajo, o como se dice hoy, con la especialización, donde se pierden de vista las relaciones obligatorias al interior del proceso. Efectivamente, este hecho, aparentemente tan irrelevante, comporta para Anders la razón por la cual el mismo aparato, con su lógica maquinal, limita drásticamente la capacidad de imaginación y responsabilidad y hace de él un mero colaborador. Y por ende, si nuestra situación contemporánea está siendo gobernada por las máximas de los aparatos y su dinámica maquinal, significa el quiebre de la moral tradicional. Tal situación exige una urgente renovación de la moral o, en su efecto, una recuperación renovada de la misma y del lugar que le corresponde. Para Anders la racionalidad del deber, la moral como tal, tiene que vincularse con el principio de los aparatos para así poder controlarlos, y así poder invertir el principio contemporáneo que reza: “lo que uno puede, es lo que uno debe” a “lo que uno debe, es lo que uno puede”. Sólo de este modo podremos acotar el enorme poder tecnológico que desplegamos sobre la naturaleza a unos límites morales que podamos prever y anticipar deliberadamente. De lo contrario, “a través de nuestra ilimitada libertad prometeica, de hacer madurar siempre cosas nuevas, [...] de tal modo que siendo los rezagados de lo que nosotros mismos habíamos proyectado y producido, y con la mala conciencia de nuestra obsolescencia, es que continuamos lentamente nuestro camino o bien, como turbados dinosaurios nos refocilamos dándonos vueltas por ahí entre nuestros instrumentos”³¹.

Tal vez la tarea del hombre contemporáneo, que ve pasivamente como el mundo y su propia humanidad le son expropiadas, consista en asumir una nueva moral —más concreta y menos abstracta— si no quiere confirmar la sentencia andersiana que dice: hombre sin mundo es un hombre obsoleto.

29 K. P. LIESSMANN, *Günther Anders*, p. 153.

30 Cfr. G. ANDERS, *Die atomare Drohung-Radikale Überlegungen*, pp. 80-81.

31 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, p.16.