

GÜNTHER ANDERS, TÉCNICA Y APOCALIPSIS

GUILLERMO RODRÍGUEZ ALONSO
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
SPAIN
guillermo.rodriguez.alonso.usc@gmail.com

GÜNTHER ANDERS, APOCALYPSE AND TECHNOLOGY

SUBMISSION DATE: 28/08/2017// ACCEPTANCE DATE: 01/12/2017
// PUBLICATION DATE: 12/01/2018 (pp. 81-95)

PALABRAS CLAVE: Apocalipsis, Bomba Atómica, Filosofía de la Historia, Günther Anders.

KEYWORDS: Apocalypsis, Atomic Bomb, Günther Anders, Philosophy of History.

RESUMEN: El mundo occidental vive, desde mediados de siglo XX, inmerso en una peculiar *conciencia apocalíptica*. El presente estudio acude a la obra de uno de esos “profetas” de la era atómica, el filósofo y activista Günther Anders. En torno a su obra, ahondaremos en las relaciones entre la técnica moderna, el apocalipsis y la experiencia del tiempo histórico. Se considerará la cuestión de la técnica moderna como el elemento fundamental de buena parte del pensamiento apocalíptico contemporáneo. La bomba atómica nos servirá como elemento clave de reflexión para entender la experiencia que, desde 1945, tiene la sociedad occidental de su horizonte histórico, de la constitución ontológica del “hombre” y del sentido mismo de la temporalidad.

ABSTRACT: Since the mid-twentieth century, the Western world appears to be imbued with what has been called an ‘apocalyptic consciousness’. This paper approaches the work of one of the ‘prophets’ of the Atomic Age: the anti-nuclear activist and philosopher Günther Anders. The aim of this article is to identify and delve into the connections that can be established among Apocalypse, modern technology, and the experience of historical time. The question of modern technology is here considered as a fundamental element of contemporary apocalyptic approaches. In light of this, the atomic bomb is proposed as a key to understanding how Western societies have related to their historical horizon, their ontological construction of ‘man’, and the very sense of temporality since 1945.

¿Vivimos el final de los tiempos? En las últimas décadas no han dejado de aumentar los signos apocalípticos: cambio climático, terrorismo, desastres naturales, convergencias tecnológicas, profecías mayas, e incluso líderes mundiales de corte mesiánico. Las catástrofes y los relatos escatológicos se insertan profundamente en nuestro imaginario impregnando la literatura, el cine, y hasta los discursos políticos. ¿De dónde procede esta peculiar conciencia apocalíptica? Si atendemos al *zeitgeist* europeo anterior a la Segunda Guerra Mundial lo encontraremos lleno de astillas mesiánicas, esperanzas y promesas de futuro. Sin embargo, al término de esta, el panorama es bien distinto. ¿Qué pudo cambiar en tan pocos años para la conciencia occidental? Todavía hoy vivimos bajo la sombra de un acontecimiento singular que determina nuestra condición histórica, nuestra experiencia del tiempo y del porvenir. Desde entonces experimentamos una peculiar situación apocalíptica que se posterga indefinidamente. Vivimos bajo el signo de la bomba, cuya sombra es alargada y se extiende no solo en las artes, la cultura popular y el imaginario colectivo, sino también en la reflexión filosófica. A partir de la década de los cincuenta del siglo XX se da en el ambiente intelectual europeo un tono apocalíptico que atraviesa todos los discursos de la filosofía, bajo la égida de esos grandes maestros del fin del siglo anterior: Nietzsche, Marx, y Hegel. Tal y como afirma Jacques Derrida:

Los temas escatológicos del “fin de la historia”, del “fin del marxismo”, del “fin de la filosofía”, de los “fines del hombre”, del “último hombre”, etc., eran en los años cincuenta, hace cuarenta años, el pan nuestro de cada día. Este pan de apocalipsis no se nos caía ya de la boca. Con toda naturalidad. Con

la misma naturalidad con que tampoco se nos caía de la boca aquello que, después, en 1980, denominé “el tono apocalíptico” en filosofía (Derrida 1995, 28).

Esta época estuvo marcada por acontecimientos clave que hubieron de condicionar en buena medida el sentimiento crepuscular de una filosofía que veía agotado ya el proyecto moderno de iluminación de una razón universal en aras del optimismo científico y el progreso moral: la bomba atómica y, no en menor medida, los campos de exterminio. Estos dos eventos sirvieron como catalizadores traumáticos de un descontento y desconfianza para con el sistema de los grandes meta-relatos¹, el más ambicioso de ellos la pretendida Historia Universal de Hegel, siempre fundada en el desarrollo necesario de una razón histórica. Tanto *Little boy* cayendo en Hiroshima el verano de 1945 como el posterior descubrimiento de una planificación técnica del genocidio (solución final) nos hablan de una época que ve precipitarse al vacío los sueños de la Modernidad y, por ende, de las grandes narrativas que dotaban de sentido a la historia y privilegiaban un Sujeto determinado de la misma: la humanidad empequeñecida ahora ante la nube nuclear y difuminada en el Zyklon B. Pese a que ambos acontecimientos pueden ejemplificar de forma diversa las relaciones entre técnica y apocalipsis que se pretenden explorar en este artículo, nos centraremos únicamente en el caso atómico. No cabe duda de que la bomba cristalizó en sí todo un imaginario de época en torno a la idea del apocalipsis y que, desde entonces, domina las representaciones del fin del mundo como modelo privilegiado. Este supremo objeto de destrucción proporcionado por la tecno-ciencia fue empleado como tótem de toda una

¹ Empleando la terminología de F. Lyotard.

conciencia apocalíptica que atravesaba irremisiblemente la filosofía de mediados de siglo, pues era a la vez el sueño de la Razón y la catástrofe absoluta, el prodigio de la física atómica y el total desencantamiento del mundo. Uno de los autores más preocupados por las consecuencias filosóficas, antropológicas e incluso ontológicas de la existencia de tal artefacto es Günther Anders (1902-1992), nacido alemán, de origen judío-polaco y finalmente acogido a la nacionalidad austríaca. Este pensador nos servirá de guía para descubrir, en su origen, las raíces de nuestra situación apocalíptica actual.

Günther Stern Anders² es más conocido por haber sido discípulo de Heidegger y uno de los más influyentes activistas del movimiento anti-nuclear a lo largo del siglo XX. Exiliado de Europa durante la guerra por su origen judío, Anders se refugió en E.E.U.U, donde obtuvo un punto de vista privilegiado para observar las transformaciones de la sociedad norteamericana en torno a las tecnologías que despuntaban en la era electrónica de las comunicaciones. Dedicó buena parte de sus reflexiones a indagar, casi siempre con el tono crítico del humanista, sobre la televisión, la moda, la publicidad o el consumismo en ciernes de un país que luego importaría su modelo socio-cultural a todo el globo. Sin embargo, el acontecimiento clave para Anders, al que dedicó obsesivamente tantas y tantas páginas, fue el de la catástrofe de Hiroshima. Este hecho marca una nueva era para la condición humana:

Comprendí enseguida —probablemente ya el mismo siete de agosto, un día después de Hiroshima y dos días antes del ataque nuclear contra Nagasaki, que fue el segundo y absolutamente imperdonable— que el seis de agosto representaba

el día cero de una nueva era: el día a partir del cual la humanidad ya era irrevocablemente capaz de exterminarse a sí misma. (Anders 2011, 202).

1. La vergüenza prometeica

La obra principal de Anders, *La obsolescencia del hombre* (publicada en dos volúmenes, el primero en 1956 y el segundo en 1980), versa principalmente sobre las transformaciones que sufre la condición humana en la era de revolución industrial y tecnológica de posguerra, esto es, a la luz de las tecnologías de la era electrónica (televisión, radio-comunicaciones, cibernética). Para el autor, la técnica es la determinación fundamental de una nueva antropología. Su obra es, en sus propias palabras “una antropología filosófica en la era de la tecnocracia” (Anders 2011b, 13). Siguiendo el *topos* clásico del mito prometeico, el cual establece las bases para la interpretación antropológica del hombre como *homo faber* y cuyo rasgo determinante es la creación de herramientas para su supervivencia, Anders nos propone un estadio final de esta concepción según la cual, la técnica ha terminado por superar nuestras propias posibilidades existenciales. La técnica, cuya representante en la tierra es la bomba atómica, ya no está hecha a la medida de nuestros sueños ni de nuestras capacidades cognitivas sino que los excede. Este desnivel entre nuestra propia facultad de imaginar y la capacidad efectiva de la bomba atómica es el desencadenante de una nueva condición humana cruzada por la vergüenza prometeica. Es más, el espíritu de esta nueva edad industrial posee el credo de una técnica que ha devenido ontológicamente superior al

² Para una aproximación intelectual-biográfica véase la obra de César de Vicente Hernando en la bibliografía final.

hombre. El hombre se ve superado por sus artefactos, siente vergüenza, trata de asemejarse y subordinarse a ellos en un proceso de reificación constante. El hombre queda obsoleto y la bomba atómica se yergue como el último Dios de occidente, la proyección fidedigna y terrible del espíritu de la época; de una humanidad atravesada por el signo de una técnica capaz de desplazar la especificidad humana.

El impacto filosófico que tuvo la aparición de la bomba no se reduce a la era de posguerra. Son pocos los autores que no le hayan dedicado, al menos, unas líneas. Todavía en 1983 Peter Sloterdijk advierte, inspirado en Anders, su importancia como epítome de una técnica divina que marca los límites de lo humano:

La bomba atómica es el Buda real de los países occidentales, un aparato soberano, autónomo, perfecto. Inamovible descansa ésta en sus silos, como la realidad más pura, la posibilidad más pura. Es la quintaesencia de las energías cósmicas y de la participación humana en éstas, el máximo rendimiento del ser humano y de su capacidad destructiva, el triunfo de la racionalidad técnica y su superación en lo paranoético [...] La bomba es la proyección, *la representación material de nuestro ser*. (Sloterdijk 2006, 217).

Esta concepción de la técnica como expresión misma del espíritu y del ser humano está presente en muchos autores y constituye uno de los conceptos de la filosofía tradicional de la técnica. Por la misma época que Anders, Maurice Blanchot lo resumía así: “el hacha de piedra prolongaba el puño, la técnica (moderna) es proyección del espíritu” (Blanchot 2008, 42). Mientras la técnica tradicional y

pre-moderna constituía la extensión del órgano (el molino: músculo para moler, el telescopio: ojo para ver), con la técnica moderna es el espíritu mismo el que se ve reflejado: el ideal de la razón ilustrada en búsqueda de una *mátesis universalis*. El dominio del átomo, de la fisión nuclear, es el epítome de esta apropiación de la naturaleza que suponía una de las grandes tareas de la historia, alcanzando, en ocasiones, su fundamento mismo.

2. Técnica e Historia.

Günther Anders se yergue como un crítico obstinado ante las consecuencias de haberle fiado el progreso de la humanidad al desarrollo técnico como iluminación del espíritu. Continuando las reflexiones de Marx, las críticas al fordismo, y las líneas teóricas de la escuela de Frankfurt, Anders sostiene una nueva crítica a la sustracción que la técnica efectúa en la finalidad del trabajo y la acción humanas. El hombre, inserto en la megamáquina propia de este modelo productivo, es incapaz de anticipar el resultado de su trabajo, ni siquiera imaginarlo, pues se encuentra alienado con respecto a su desproporción para con la técnica. Así, el hombre de la cadena de montaje se ve mediatizado, como una pieza más de la maquinaria y no ya como Sujeto de sus propias acciones. Se trata de una reformulación radical de la alienación característica de la organización tecnocientífica del trabajo, donde el trabajador opera con fragmentos que van apareciendo y desapareciendo, sin nunca alcanzar consciencia del proceso técnico completo, privativo, en todo caso, de altos ingenieros. Se trata, pues, de un desmontaje de la finalidad, una sustracción del *télos* inherente a la acción humana. En términos morales, esta

medialidad³ incapacita al hombre y lo sumerge en la neutralidad de la técnica. El piloto del Enola Gay, el coronel Paul Tibbets, no puede sentir arrepentimiento puesto que la técnica se interpone entre él, infinitamente menor, y las consecuencias de su acto, infinitamente mayores. El efecto de la bomba trasciende toda finalidad, “es un desmesurado medio que supera todo fin posible” (Sloterdijk 2006, 218). Tanto es así que

en la “medialidad” a la que nos aboca la técnica ya no somos “actuales”, sino sólo colaboradores [...] La promesa secreta del hombre “medial” es “no ver, por tanto no saber lo que hace”; es decir, no tener a la vista el *telos* o el *telos* inherente al hacer: en suma, permanecer ciego respecto a la finalidad (Anders 2011a, 278).

Esta sustracción de la finalidad la acción ace que el ser humano reconfigure su percepción de la dimensión temporal. El hombre, obsoleto ante la técnica, no tiene ninguna verdadera relación con el futuro. Según Anders, el “hombre vive sin tiempo, [...] y por tanto, sin el horizonte, en que únicamente podría emerger el final del futuro, o sea, la posible catástrofe” (2011a, 280). Si el hombre no es dueño de sus acciones, se haya mediatizado, tampoco es responsable ante la historia, ni ante Dios. Si el ser humano, sujeto de la historia, ya no es responsable de sus actos, no puede pecar ni redimirse; no tiene por tanto ni esperanza ni espera; la historia de la redención se torna imposible. “El *telos* de nuestro hacer se ha desmontado; por eso vivimos sin futuro; por eso, sin comprensión del final del futuro; por eso, ciegos respecto al apocalipsis” (2011a, 273). Günther Anders se preguntaba obsesivamente

por qué sus contemporáneos eran incapaces de alarmarse, tal y como él hacía, con la entonces inminente catástrofe nuclear y sus proporciones apocalípticas. Aunque las bombas no abandonen jamás su reposo en los silos,

[...] la amenaza nunca cesa; únicamente queda aplazada. Lo que hoy tal vez se evite puede suceder mañana. Mañana penderá sobre nuestros hijos y pasado mañana sobre sus hijos. Ya nadie quedará libre [...] E incluso si no sucediera lo más extremo, [...] a partir de ahora somos seres condenados a vivir a la sombra de esa inevitable acompañante (la bomba), es decir: *sin esperanza*, o sea, *sin proyecto*; por tanto, de una manera que ya no depende de nosotros (2011, 293).

¿Por qué ya no depende de nosotros? Precisamente porque una vez que el hombre ha delegado su *telos* en el proceso técnico, la técnica deviene el Sujeto de la historia y señora de la misma. Toda escatología es, por tanto, mediada bajo el signo de lo técnico. Haciendo uso de la teoría de Benjamin (1989) según la cual la historia se da como relato homogéneo y continuo de la clase dominante, nunca de los oprimidos, Anders sitúa a la técnica como opresora y Sujeto real de la historia en su condición post-atómica, frente a una humanidad que deviene copartícipe de una narrativa de la que ya no es protagonista. Del mismo modo que en el desempeño de las acciones tan sólo somos co-laboradores de la máquina, somos en igual medida únicamente co-pertenecientes a la historia, que es ya de la técnica, su nuevo Sujeto. Anders plantea en el segundo volumen de su obra central una consecuente obsolescencia de la historia, —análoga a la obsolescencia del hombre, continuando las reflexiones en torno al desnivel prometeico del

³ Según Anders, la condición humana en el mundo hiper-tecnológico es precisamente la imposibilidad de establecer una relación directa con el mundo, sino siempre mediante la técnica: la “medialidad”.

primer volumen. Así, el pensador se encuentra “con el hecho de que, hoy, la técnica se ha convertido en el sujeto de la historia; de que nosotros sólo somos co-históricos con esta historia; y, por último, de que habitualmente se difumina la comprensión de esta conversión de la técnica en sujeto” (Anders 2011b, 287).

A lo que me refiero es al hecho de que nosotros —y por “nosotros” entiendo la mayoría de nuestros contemporáneos, incluidos sus hombres de Estado, que viven en países industrializados— *hemos renunciado* (o nos hemos dejado llevar a esa renuncia) *a considerarnos a nosotros mismos* (a las naciones, a las clases de la humanidad) *como los sujetos de la historia*; a que nos hemos destronado (o nos hemos dejado destronar) *y en nuestro lugar hemos colocado a otros sujetos de la historia o, mejor, a un único sujeto: la técnica*, cuya historia no es, como la del arte o la de la música, una entre otras “historias”, sino *la historia*, al menos se ha convertido en *la historia* en el curso de la historia reciente, cosa que se constata de la manera más terrible por el hecho de que el ser o no ser de la humanidad depende de su desarrollo y utilización (2011, 279).

La historia deviene, pues, un constructo técnico en un sentido parecido al que inspiró a Lyotard, quien afirmaría poco después que —en la condición postmoderna del saber— los mecanismos de legitimación de un discurso o un relato se dan bajo criterios tecnocráticos. Del mismo modo:

Los actuales hombres de Estado trabajan apresurados por seguir el paso de la cadena de montaje de la historia de la técnica. Y no es en absoluto una exageración afirmar que el *taylorismo*, que en sus inicios sólo fue una forma especial y en particular provechosa del trabajo industrial, *ahora se ha convertido en el*

principio de la historia. Los hombres de Estado consideran obligatorio el ritmo de la “cadena de la historia” de cada momento de la misma manera que los que trabajan en la cadena de montaje real (Anders 2011b, 295).

La historia, que ya no lo es más como relato y decurso unitario, es simplemente la expresión de fragmentos susceptibles de montaje y desmontaje, tal y como ocurre en la cadena tecnológica. El principio histórico, que dota de sentido a los acontecimientos, es el de la cadena de montaje. Es un principio que depende de la forma de producción y consumo. El apocalipsis, tal como la historia, es en definitiva, un problema técnico.

El culmen técnico representado por la bomba marca el paso de una era concebida bajo el signo de la escatología secularizada de la razón y supone el paso a un tiempo final, es decir, a un *fin de la historia*. Su desmesura, que tanto impactó al mundo, marca el abrupto paso a una época trans-histórica. “No simpatizo con la bomba”, afirma Blanchot, y añade: “simplemente, noto que es tan sólo un síntoma, un síntoma burdo, del extremo peligro que necesariamente encierra el paso de un tiempo a otro y quizá, de la historia a una época transhistórica” (Blanchot 2008, 431). Tal y como el año de la primera venida de Jesucristo marca tanto el tiempo cualitativo (la salvación) como el tiempo cuantitativo (de manera aditiva, el año cero), la caída de la bomba, ese último Dios, marca efectivamente el umbral apocalíptico. El tiempo de la espera termina. Por tanto, el futuro deja de tener interés. Incluso nuestra capacidad de proyectar, de imaginar el porvenir (y por tanto, la esperanza) se ve cercenada ante el vacío ontológico (la posibilidad del no-ser total) instaurado por la bomba. El supremo artefacto anula la escatología colectiva (historia) así como la

individual. Ontológicamente condiciona nuestro ser-proyectual (en el sentido del *Dasein* heideggeriano), pues somos, hasta-que-vuele-la-bomba, nuestro último límite.

La bomba atómica es el acontecimiento, irónicamente mesiánico, de la parusía. Todo se juega en la relación con el futuro, en tanto que sobreviene siempre como promesa de un mesías. Así lo expresaba el propio Anders, a tenor del optimismo anterior a la Segunda Guerra Mundial:

Cualquier conocedor, aunque sea superficial, de la historia *de la historia* sabe que el quiliasmo del protocristianismo fue el primero en fundar el concepto de “historia”; y claro, el concepto de progreso (incluso hoy, en Estados Unidos y en la Unión Soviética, hay millones que lo consideran naturalmente válido) fue de igual modo *futuroológico* [...] De hecho, tras el final de la primera guerra mundial, dominaba una espera histórica absolutamente mesiánica, a la que tampoco yo, con dieciséis años, pude sustraerme. No estábamos orgullosos de “lo lejos que habíamos llegado”; al contrario, esperábamos y luchábamos por “lo lejos que llegaríamos” mañana y pasado mañana. (Anders 2011b, 277).

Sin embargo, en la era atómica:

El futuro ya ha acabado. O para ser más exactos: nuestra actitud histórica ha alcanzado, en las últimas décadas, un ulterior estadio. [...] Me refiero a la concepción de la historia de los rarísimos predicadores en el desierto del tiempo, aquí y allá, que temen que la humanidad ya no esté en la situación del *todavía no*, sino en la del *justo todavía*, y elevan su voz ante

el apocalipsis, técnicamente posible, para prevenir su altamente probable advenimiento. (“Altamente probable”, porque hoy —y esto define nuestra época— las posibilidades técnicas son consideradas del todo vinculantes, ya que *facibile faciendum est*, es decir, que lo que podemos hacer, supuestamente también tenemos que hacerlo y, por eso, también lo hacemos en efecto). Pero no tengo presentes sólo a estos amonestadores que previenen el futuro: éstos también entienden el presente todavía como prehistoria, por más que no sea como “reino futuro”, sino como final, o sea, como última prórroga. (Anders 2011b, 278-279)

Parece evidente que esta transición del “todavía no” al “justo todavía” nace como crítica a la filosofía de Ernst Bloch, amigo de Anders, y ejemplifica el pesimismo del segundo frente al optimismo del primero (Bloch 2006). El tiempo que espera un futuro por-venir, fundamento de la esperanza en el todavía-no⁴, hunde sus raíces en la promesa mesiánica, en la concepción de la historia como redención y salvación. Según Anders, este futuro ha sido cercenado por la posibilidad técnica del Apocalipsis como catástrofe, como *Eskatón*. Para este autor, la época tras la bomba no constituye un estadio que sucede a otro, sino que constituye un tiempo final (*Endszeit*), un tiempo medio entre el acontecimiento apocalíptico y el final efectivo. Sin embargo, esta situación se torna una prórroga, un *delay* indefinido, final sin fin, en el que se nos sustrae incluso la propia experiencia del fin, de un reino, de un juicio. Ese fin ya no es el punto final simbólico de una historia sino la marca de una suma cero, de un agotamiento, de una cuenta atrás. Esta tesis coincide con la de otro gran pesimista, Jean Baudrillard, quien, ante

⁴ Noción fundamental de Bloch, quien desarrolla una extensa teoría de la esperanza que se opone fundamentalmente al pesimismo de Anders. v. Ernst Bloch, *El principio esperanza (Vol.I)* (Trotta, Madrid, 2006).

un devenir-hiperreal de un mundo tecnológi-camente transfigurado, argumenta:

Ya no poseemos esa visión previsor, histórica o providencial, que era la visión de un mundo de progreso o producción. La ilusión final de la historia, la utopía final del tiempo ya no existe, ya que está registrada allí como algo potencialmente explicado, calculado en hora digital [...] Cuando se cuentan los segundos que te separan del fin, significa que todo ha llegado ya a su final, es más, que ya hemos llegado más allá del final. (Baudrillard 2002, 40).

Esta cuenta atrás tiene su propia y curiosa manifestación en el conocido “Reloj del Apocalipsis” o *doomsday clock*, puesto en marcha por científicos de la Universidad de Chicago en 1947 en el marco de la publicación *Bulletin of the Atomic Scientists*, y cuyo propósito era cuantificar el riesgo de la aniquilación producida por la carrera armamentística nuclear y que en la actualidad incluye otros factores como las emergencias tecnológicas y medioambientales⁵. Este *doomsday clock* es, quizá, otro de los objetos técnicos que nos habla profundamente acerca de nuestra condición apocalíptica. Puesto que:

El tiempo apocalíptico es precisamente el tiempo de esta postergación indefinida, de la congelación entre las dos muertes: en cierto sentido ya estamos muertos, porque la catástrofe ya está aquí, proyectando su sombra desde el futuro: después de Hiroshima, no podemos seguir jugando al simple juego humanista de qué opción tenemos (“depende de nosotros seguir el camino de la autodestrucción o de la curación gradual”). Una vez ocurrida la catástrofe, perdemos la inocencia

de esa postura: únicamente podemos posponer (quizá indefinidamente) que vuelva a ocurrir. (Zizek y Gunjevic 2013, 60).

Como hemos visto anteriormente, y en contra de la clásica afirmación de Dilthey según la cual el hombre es un ser histórico, Anders advierte que la técnica ha transformado ontológicamente esta condición en su contrario: el ser del hombre deviene a-histórico y su papel en el drama cósmico se basa en su condición “medial” para con la máquina. Sin embargo,

Incluso desde que la técnica dispone de nosotros, resulta inadecuada la afirmación de que vivimos ahistóricamente. La plena verdad es, más bien, que *nuestra historia se ha transformado en una historia sin pausas del olvido de cada momento presente*, o sea, en una historia que nunca toma conciencia de sí misma y no puede olvidarse de sí misma y, por eso, no es propiamente “historia”, sino una mera *sucesión inadvertida* [...] Pero volvamos a la transformación del hombre por la técnica. Mediante ésta, como hemos dicho, la humanidad entra no sólo en otro período de la historia, sino sobre todo en una situación que sólo se puede describir como una *ahistoricidad renovada*. Dado que cada año nuevo o, mejor, cada nuevo día nos confronta con un “nuevo mundo”, a diario la humanidad se desliza hacia delante sin echar una mirada (rabiosa o nostálgica) hacia atrás o, más exactamente, *sigue deslizándose sin parar*; lo hace de manera muy diferente del ángel de Klee, que Benjamín introdujo como figura simbólica y que vuelve su rostro hacia atrás (a pesar de que, atrapado por sus alas, se ve arrastrado por el huracán de la

⁵ El reloj puede consultarse en la dirección web: <http://thebulletin.org/>. Actualmente estamos a dos minutos y medio del Apocalipsis [Consultado en Enero de 2017].

historia). La humanidad actual mira tan poco hacia atrás como hacia delante; más bien durante su vuelo tempestuoso sus ojos permanecen cerrados o, en el mejor de los casos, fijos en cada instante presente. (Anders 2011b, 297)

¿No encontramos aquí el sentimiento del Nietzsche de la segunda consideración intempestiva según el cual “[...] por medio del exceso histórico, el hombre deja, por el contrario, de serlo [...] porque existe una situación de sobresaturación histórica, que desmenuza la vida y provoca su degeneración, al mismo tiempo que de la misma historia”? (Nietzsche 2003, 46). El intempestivo Nietzsche critica la sobresaturación de historia porque, entre otras cosas, nos condena al epigonismo. Hoy en día esta situación se ha visto radicalizada. Cuando Anders se refiere a esa historia que no es historia sino sucesión inadvertida, debemos tener presente, de nuevo, la revolución tecnológica de las comunicaciones y la información. El marco en el que se accede al devenir de los acontecimientos es el de los *mass-media*, el de los noticiarios, el del exceso y simultaneidad de la información. Así, en la mediatización que, como su nombre indica, opera en los *media*, el mundo deviene *hiperreal*, tomando prestado el término de Baudrillard, o, en términos casi análogos del propio Anders: *spectral*. La experiencia del paso del tiempo se ve *espectralizada* por la levedad de los pseudo-acontecimientos propios del montaje y desmontaje de la información televisiva. El tiempo histórico se sume en el presente a-temporal de la virtualidad del noticiario.

En el contexto de la sociedad-red propiciada por la última revolución tecnológica (digital e informática), el sociólogo Manuel Castells ejemplifica esta noción de tiempo atemporal en una serie de contextos que, sin embargo, ya estaban presentes en la época de Anders

y que, en buena medida, resultan aplicables a la era post-nuclear: las guerras instantáneas, la muerte negada, el tiempo virtual, el desdibujamiento del ciclo vital, o las diversas modalidades laborales de las empresas-red. Así, tanto los acontecimientos históricos como los individuales, el ciclo circadiano de la vida, se ven comprometidos a una ligereza y evanescencia a-temporal. Se vive al día, sin un horizonte de sentido para el devenir, para el desarrollo de las comunidades (política) o de la humanidad como proyecto (cultura). Es el ritmo del consumo el que marca la temporalidad, otrora humana. También en las reflexiones de Heidegger encontramos el problema de la “calculabilidad” propia del pensar técnico, remitiéndonos de nuevo a esa sustracción del futuro que opera en el mundo tecnificado:

Todo dar caza al futuro y calcular su imagen de modo que lo actual, pensado a medias, se ex-tienda al velado porvenir, se mueve también en la postura del concebir técnico-calculador. Todo intento del computar, morfológica y psicológicamente, lo real efectivo, como caída y pérdida, *fatalidad* y *catástrofe*, como decadencia, es solamente conducta técnica. Se opera con aparatos de recuentos de síntomas, cuya existencia puede aumentar hasta el infinito y variar siempre de nuevo. Estos análisis de la situación no notan que ellos trabajan sólo según el modo y sentido de la *desmembración técnica* y, así, suministran a la conciencia técnica la exposición del *acontecer historiográfico-técnica*, a ella adecuado. (Heidegger 1997, 193).

Respecto al tiempo virtual, y pese a situarse en el contexto de la sociedad de las tecnologías emergentes de comienzos del siglo XXI, Castells trae a colación esa vieja idea que ya encontramos en Günther Anders y en Heidegger..

La mezcla de tiempos en los medios, dentro del mismo canal de comunicación, y a elección del espectador/interactor, crea un *collage* temporal, donde no sólo se mezclan los géneros, sino que sus tiempos se hacen sincrónicos en un horizonte plano, sin principio, sin final, sin secuencia [...] Todo el ordenamiento de los sucesos significativos pierde su ritmo cronológico interno y queda dispuesto en secuencias temporales que dependen del contexto social de su utilización. Así pues, es una cultura, al mismo tiempo, de lo eterno y lo efímero [...] No estamos en una cultura de la circularidad, sino en un universo de expresiones culturales de temporalidad indiferenciada. (Castells 2000, 540).

En otras palabras: el *pastiche*, esencia de la postmodernidad, empleado por autores como Fredric Jameson pero aplicado al tiempo histórico. A propósito de este autor y sus críticas al capitalismo, Castells añade que:

En la cultura, el tiempo se comprime y en última instancia se niega, como una réplica primitiva de la rotación rápida de la producción, el consumo, la ideología y las políticas en la que se basa nuestra sociedad. Una velocidad que sólo han podido hacer posible las nuevas tecnologías de la comunicación. (2000, 541).

De este modo, el tiempo deja de ser una cualidad existencial o constitutiva del hombre para ser una mera forma del operar técnico-calculador. Anders concluye: “El tiempo histórico no es un existencial como tampoco es una “forma de intuición”. Más bien es una forma de la producción, del cambio de producción y del consumo” (Anders 2011b, 301).

3. Por vez primera, nosotros.

Hay otra interpretación interesante sobre las características escatológicas de la bomba atómica: su carácter ecuménico. En el apocalipsis, según San Juan, el fin se da una vez que la ecúmene se completa, tras la conversión de los judíos y la extensión de la palabra de Dios por todo el globo. En el siglo XX se ha dado una ecúmene en dos tiempos. La primera sucede en la era atómica, donde la tecnología de guerra es capaz de una primera mundialización. La bomba atómica compete a todos en tanto y cuanto el género humano mismo se sitúa bajo su sombra. En palabras de Blanchot: “Cuando por primera vez, se posee el poder material de poner fin a esta historia y a este mundo, ello significa que ya se ha salido del espacio histórico” (2008, 429). Es precisamente este acontecimiento-límite de mundialización, el que marca la nueva era apocalíptica, lejos ya de la historia de las naciones y los pueblos. Lo que puede expresarse simplemente es que, “de ahora en adelante, el mundo es un edificio que se puede quemar” (Blanchot 2008, 430). Casi en los mismos términos se expresa Anders:

Algo sí ha conseguido ella [la bomba] [...] Lo que las religiones y filosofías, imperios y revoluciones no han llevado a cabo: convertirnos a nosotros en *una* humanidad, lo ha logrado ella. Lo que puede alcanzar a todos, nos atañe a todos. El techo que se va a derrumbar es nuestro techo. En cuanto *morituri*, ahora somos nosotros. Por primera vez realmente. (Anders 2011a, 293).

La bomba crea por fin la ecúmene apocalíptica. La buena nueva, la revelación que por fin llega a todos los confines de la tierra y habla a todos los pueblos es la misma bomba como posibilidad efectiva de aniquilación. Nos hace devenir, al fin, humanidad, en tanto y cuanto nos iguala ante el abismo

y nos transmite el mensaje último y revelador: que ya no habrá más tiempo, que hemos llegado al término de la historia. Paradójicamente, en este último instante, donde devenimos por vez primera *nosotros*, se nos arrebató el testigo de Sujetos morales de la propia historia, que, a partir de ahora, se rige de forma automática en el desarrollo de la escatología tecnológica. Como primer acontecimiento globalizador, la bomba atómica deja obsoletas las historias nacionales. Bertrand Russell, a tenor de la catástrofe, realiza una advertencia emitida en la radio de la BBC, en 1954. Dice así: “en esta ocasión no voy a hablar como británico, ni como europeo, ni como miembro de la democracia occidental; sino como ser humano, como miembro de la especie «hombre» cuya supervivencia se ve comprometida” (Russell, 2003). Hacer que un *sir* británico deje de lado de sus filiaciones nacionales no es un hecho menor.

4. Tecnología del fin de los tiempos.

En una de sus últimas obras, *Endzeit und Zeitenende. Gedanken über die atomare Situation*⁶ (1972), Günther Anders profundiza en sus reflexiones sobre el Apocalipsis, el sentido (o ausencia de sentido) de la historia, y el tiempo. En este breve ensayo Anders desarrolla la idea de un apocalipsis desnudo y sin reino. “Un concepto de apocalipsis que consiste en un simple fin del mundo que no implica la apertura de una nueva situación positiva (la situación de un «reino»)⁷ (Anders 2003, 83). Anders propone esta situación apocalíptica paradójica en contraposición al “reino sin apocalipsis”, más propio de los

“creyentes del progreso”, que abundan en el decurso necesario “a mejor” de la historia. La historia que alberga esta irrenunciable fe en el progreso experimenta una temporalidad homogénea y vacía, como ya expresaba Benjamín (1989), donde el futuro es un *continuum* infinito de tiempo cronológico. No en vano, el progreso es para Anders otra de las creencias que nos vuelve ciegos ante el apocalipsis y ésta impera especialmente en países como E.E.U.U. Sin embargo, el apocalipsis nuclear viene desnudo, y tras el acontecimiento no hay un reino, una utopía o un mesías, sino el no-tiempo, la ausencia total del futuro y del pasado. La época cuyo comienzo sitúa Anders en el año cero de la parusía de la bomba (1945), es la época final del mundo (*endzeit*). Sin embargo, aquí también se da una paradoja, toda vez que “una época”, tal y como se entiende normalmente, no equivale a un tiempo del fin; esta última no puede terminar mientras exista el tiempo, excepto si el propio tiempo deja de existir; cosa que es posible afirmar de todas las épocas.

Por evidente que pueda parecer su punto de partida (su año cero es 1945), y aunque sea tan frágil —es decir, aunque siempre esté “a punto de terminar”, o quizá precisamente por esta misma razón — esta época es también una época sin fin en el sentido de que es definitiva. Se distingue de las demás épocas en tanto en cuanto está siempre próxima al fin y, al mismo tiempo, no tiene final⁸ (Anders 2007, 83).

El vacío de futuro que deja la bomba es tal, que se da la ambivalencia paradójica de un fin sin final. Un tiempo-final sin fin aparente y sin posibilidad de espera,

⁶ Traducción del autor.

⁷ T. del A.

⁸ T. del A.

puesto que como es sabido, el Acontecimiento “llegará como ladrón en la noche” (Pedro 2, 3:10.); es inesperable. Según Anders no se puede hablar propiamente de época final; pese a que su comienzo es fácilmente designable (el año 1945), su fin, al contrario, es tan definitivo que anula el sentido mismo del tiempo histórico. Esta es precisamente la situación paradójica que domina la conciencia apocalíptica desde mediados de siglo y aún hoy nos aqueja. Un tiempo final que no tiene fin. Una prórroga indefinida. Un no-tiempo. “Y el ángel que yo había visto de pie sobre el mar y la tierra levantó la mano derecha al cielo y juró por Aquel que vive por los siglos de los siglos [...] que *ya no habrá más tiempo*” (Apocalipsis, 10, 5-6).

Como hemos visto, el *leitmotiv* que nos guía para la exploración de la conciencia apocalíptica que nos atraviesa desde mediados de siglo es lo que, acertadamente Félix Duque denomina como *tecnología del fin de los tiempos* (Duque 2000), una determinada relación

entre la técnica y el Apocalipsis. Y es que la pulsión tecno-científica que inflama la concepción lineal del tiempo del progreso no tiene otro destino que el de *revelar*. La mecanología de los *aeones* que supone la filosofía de la Historia de Hegel —el proceso continuo de auto-revelación del Espíritu por la Razón en el tiempo, convenientemente surcado por elementos escatológicos cristianos — nos remite precisamente a lo que Heidegger denominó “el dominio mundial de la técnica”. La universalización de una determinada forma de acceder al ser del ente mediante el esfuerzo técnico. No en vano Heidegger, en su famoso texto sobre la esencia de la técnica, concedía a ésta una preeminencia sobre la Verdad y el desvelar. “La técnica no es —dice Heidegger— meramente un medio. La técnica es un modo del des-ocultar. Si reparamos en ello [...] se nos abre un ámbito totalmente diferente: el ámbito de la verdad” (Heidegger 1985). La esencia de la técnica según Heidegger consiste en ser un modo del des-ocultar del ente, de revelar su ser, construyendo

así la Verdad. Siguiendo este razonamiento, ¡cuán sugerente resulta hacer el salto conceptual hacia una técnica que desvela el ente en su totalidad rasgando así el velo de la historia y precipitando el Apocalipsis! No se trata, empero, de un fin del mundo al sentido catastrófico, en el sentido del *Harmagedon*, la batalla final. Es una revelación que destruye el mundo en el sentido heideggeriano, esto es, lo inserta en la red del *Ge-stell*. Como señala Félix Duque a tenor de esta interpretación apocalíptica de Heidegger, “Un mundo enteramente controlado, administrado, sería algo *in-mundo*, y no sólo en sentido vulgar, sino literalmente: nada habría que ordenar” (Duque 2000, 190). El sugerente juego de palabras, que alude a la etimología de la palabra “cosmos” (orden) nos remite de nuevo al “mundo totalmente administrado” por la técnica o razón instrumental, que encontramos también en Anders. Un mundo totalmente ordenado, previsible, y dominado por la técnica, deviene (moral y ontológicamente) *inmundo*.

Como se pone de manifiesto, es notable la influencia que ejercieron en Anders las reflexiones sobre la técnica de Heidegger. Sin embargo, mientras Heidegger mantuvo una cierta ambigüedad con respecto al papel de la técnica en el destino del ser del hombre, Anders incurre con frecuencia en el moralismo y la exageración, tratando de establecer un puente que derive la ontología a la deontología. Si bien Anders se desesperaba ante la “falta de alarmismo” y “ceguera apocalíptica” de sus contemporáneos, Heidegger, por contra, nos invita a mantener una actitud de “serenidad” para con la técnica:

Pero si decimos “sí” y “no” simultáneamente a los objetos técnicos, ¿no se convertirá nuestra relación con el mundo técnico equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los

⁹ Para Heidegger, la técnica moderna es el cumplimiento de la metafísica, entendida esta como el pensamiento propio a la filosofía moderna de la presencia, que confunde el ente y el Ser. Así, para Heidegger la técnica moderna no es sino un determinado modo “metafísico” del desocultar (*aletheia*) la verdad del ser del ente concebido únicamente como presencia. El fin de la metafísica es, precisamente, este “dominio planetario de la técnica”, donde el pensamiento calculador emplaza todo ente a ser requerido en una red total de disposiciones técnicas. Así, el *Dasein* accede a la noción de mundo en tanto y cuanto es capaz de reducir todas las energías de la naturaleza salvaje a la seguridad mensurable de una tecnología capaz de domeñarlas. Este tipo de mentalidad es la consecuencia del olvido de la diferencia ontológica y el producto último de la Modernidad filosófica. Este mundo “totalmente administrado” (empleando la noción de Adorno y Horkheimer) es acuñado por Heidegger como *Ge-stell*, y supone la esencia misma de la técnica moderna: el emplazar cada ente como recurso disponible al quehacer técnico. El *Ge-stell* hace referencia al término alemán de armazón o estantería, y remite a una concepción de la totalidad de los entes (mundo) como si estos fueran colocados precisamente en este estante ontológico que propicia una red de remisiones técnicas. Así, la técnica *emplaza* cada cosa en su sitio, y propone un mundo reticular, donde el ente es siempre estable, unívoco y disponible para su uso. El *Ge-stell* es el modo en el que lo técnico se manifiesta en el ordenamiento del mundo, como una retícula, un *frame* donde se sitúa en su disponibilidad, planificación y calculabilidad, todo ente que comparece dentro de este “mundo”. Todo está dispuesto, ontológicamente, en su ser-para-algo. Este *Ge-stell* forma parte del destino de la humanidad una vez la metafísica ha llegado a su término, puesto que es la consumación del pensamiento iniciado con Platón, donde el ser ha procurado identificarse siempre con la estabilidad del objeto en su datidad y presencia, aprehender el ser en la mera presencia del ente. Es lo que a mí me gusta llamar, dotando al término de connotaciones tecno-capitalistas, como un “supermercado ontológico”. v. Martin Heidegger: “La pregunta por la técnica” en la bibliografía final.

mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar a esta actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una antigua palabra: La Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas. (Heidegger 1994, 28)

De un modo ciertamente similar, Slavoj Žižek (2003) afirma que adquirir plenamente la conciencia apocalíptica de nuestra época es el único modo de mantener la calma. Por otro lado, científicos influyentes a nivel global como Stephen Hawkins afirman hoy, en los mismos términos que Anders, que “vivimos en el momento más peligroso de la historia”. En un artículo publicado en *The Guardian* en diciembre de 2016, el físico británico señala sus preocupaciones: el cambio climático, la automatización del trabajo, el despertar de la inteligencia artificial etc. Nótese de nuevo la centralidad de la cuestión tecnológica en todos los mensajes alarmistas. Esta escatología, un tanto sensacionalista, de un científico con tanto poder de opinión es extremadamente sintomática. En una frase que, a mi juicio, ejemplifica a la perfección la conciencia apocalíptica actual (y que guarda unas semejanzas notables con la de Günther Anders), Hawkins afirma: “Hoy tenemos la tecnología para destruir el planeta en el que vivimos, pero todavía no hemos desarrollado la habilidad para escapar de él” (Hawkins, 2016). Irónicamente atrapados en un planeta que podemos destruir. Tanto la condena como la salvación, de nuevo, dependen de la técnica.

Bibliografía

Anders, Günther. 2011a. *La obsolescencia del hombre (vol. I). Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Valencia: Pre-textos.

—. 2011b. *La obsolescencia del hombre (vol. II). Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Valencia: Editorial Pre-textos.

—. 2003. *Más allá de los límites de la conciencia. Correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eatherly y Günther Anders*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

—. 2011b. *La obsolescencia del hombre (vol. II). Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Valencia: Editorial Pre-textos.

—. 2007. *Le temps de la fin*. París: L'herne.

Baudrillard, Jean. 2002. *La ilusión vital*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

—. 1993. *La ilusión del fin: La huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Anagrama.

Benjamin, Walter. 1989. *Discursos interrumpidos*. Buenos Aires: Taurus.

Blanchot, Maurice. 2008. *La conversación infinita*. Madrid: Arena Libros.

Bloch, Ernst. 2006. *El principio esperanza (vol.1)*. Madrid: Editorial Trotta.

Bone, Andrew G. (ed.). 2003. *The collected papers of Bertrand Russell (vol.28). Man's Peril 1954-55*. Londres: Routledge.

Castells, Manuel. 2000. *La Sociedad Red: La era de la información (vol. I)*, Madrid: Alianza.

Derrida, Jacques. 1995. *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.

Derrida, Jacques. 1994. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México: Siglo XXI.

Duque, Félix. 2000. *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y Apocalipsis*. Madrid: Editorial Akal.

Heidegger, Martin. 2009. *La autoafirmación de la universidad alemana, El rectorado 1933-1934, Entrevista der Spiegel*. Madrid: Tecnos.

-----, 1997. *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

-----, 1985. “La pregunta por la técnica”. *Época de Filosofía*, vol.1, (1985/1), pp. 7-29.

-----, 1994. *Serenidad*. Barcelona: Editorial El Serbal, 1994.

Hawkins, Stephen. 2016. This is the most dangerous time for our planet. *The Guardian*, 1 de diciembre, sección de política y opinión. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/dec/01/stephen-hawking-dangerous-time-planet-inequality>.

Nietzsche, Friedrich. 2003. *Segunda Consideración Intempestiva: Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Sloterdijk, Peter. 2006. *Crítica de la razón cínica*. Editorial Siruela. Madrid.

Zizek, Slavoj y Gunjevic Boris. 2013. *El dolor de dios: inversiones del apocalipsis*. Editorial Akal. Madrid.

Vicente Hernando, César. 2010. *Günther Anders. Fragmentos de mundo. Introducción a la obra de Günther Anders*. Madrid: Ed. La oveja roja.