

■ **Artigo**

doi: 10.4013/fsu.2026.271.04

## Técnica e idolatría: la inmolación del sujeto ante el ídolo técnico en la filosofía de Günther Anders

*Technology and Idolatry: The Immolation of the Subject before the Technical Idol in the Philosophy of Günther Anders*

David Solís-Noval   
Andrea Báez-Alarcón   
Ignacio Miralbell 

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Departamento de Filosofía, Concepción, Chile.  
E-mails: dsolis@ucsc.cl; abaez@ucsc.cl; imiralbe@ucsc.cl

### Editores responsáveis:

Inácio Helfer  
Leonardo Marques Kussler  
Luís Miguel Rechiki Meirelles

**RESUMEN:** El filósofo Günther Anders advirtió las consecuencias antropológicas de una técnica de creciente autonomía y de un individuo cada vez más inhibido para imponer sus orientaciones morales y políticas al derrotero histórico. En este trabajo se investiga la existencia en la obra de Anders de una comprensión que hace equivalentes la relación entre el sujeto y la técnica actual y la interacción entre el idólatra y el ídolo de la religiosidad pagana. A partir de una definición de idolatría, se indaga la presencia de las notas definitorias de la relación idolátrica en la descripción que el filósofo realiza de la humanidad contemporánea que interactúa con su mundo de aparatos. La hipótesis de trabajo es que Anders, efectivamente, tiene una comprensión de la técnica como una continuadora, de alguna manera, de la religiosidad idolátrica. Además, el ídolo técnico andersiano exigiría de sus devotos especiales formas de sacrificio que van en la dirección de una inmolación total del sujeto. Finalmente, se expondrán las posibles alternativas morales que, según el filósofo, la humanidad todavía posee ante este escenario.

**Palabras-clave:** Anders, idolatría, ídolo, técnica.

**ABSTRACT:** The philosopher Günther Anders warned about the anthropological consequences of a technique with increasing autonomy and an individual increasingly inhibited from imposing their moral and political orientations on the historical course. This work investigates the existence in Anders' work of an understanding that equates the relationship between the subject and current technology with the interaction between the idolater and the idol of pagan religiosity. Starting from a definition of idolatry, the presence of the defining characteristics of the idolatrous relationship in the philosopher's description of contemporary humanity interacting with its world of devices is explored. The working hypothesis is that Anders indeed has an understanding of technology as a continuation, in some way, of idolatrous religiosity. Additionally, the Andersian technical idol would demand from its devotees special forms of sacrifice that lead towards a total immolation of the subject. Finally, the possible moral alternatives that, according to the philosopher, humanity still possesses in this scenario will be presented.

**Keywords:** Anders, idolatry, idol, technique.

### Como citar:

Solís-Nova, D., Báez-Alarcón, A & Mirabell, I. 2026. Técnica e idolatría: la inmolación del sujeto ante el ídolo técnico en la filosofía de Günther Anders. *Filosofia Unisinos*, 27(1):1-16, e27104. doi: 10.4013/fsu.2026.271.04



## ► 1 Introducción

La obra de Günther Anders (Breslau 1902 - Viena 1992) ha ido adquiriendo con el avance científico y tecnológico de las últimas décadas una actualidad cada vez mayor. El filósofo comprendió muy bien lo que significaba para la historia humana la creciente autonomía de la técnica y el quiebre producido con lo que había sido su desarrollo previo a las revoluciones industriales. Su trayectoria filosófica estuvo influenciada en sus inicios por Husserl y Heidegger, a cuyas clases asistió, aunque su exilio en Estados Unidos, luego del ascenso del nazismo, y su posterior reflexión sobre los horrores de Auschwitz e Hiroshima, hicieron virar sus intereses filosóficos hacia la preocupación por los caminos que estaba tomando la tecnología y la imposición de sus criterios por sobre cualquier consideración moral y política. Tras la publicación de su obra principal en los años cincuenta, *La obsolescencia del hombre* (1956), todos sus trabajos giraron en torno a estas temáticas, ya que consideró imposible no preguntarse sobre el destino técnico del ser humano, si este destino parece llevarlo hacia su extinción como especie y hacia la desaparición de toda vida en la Tierra. A esto se suma su activismo político en favor del pacifismo y el desarme nuclear junto a otros intelectuales de su época.

En varios pasajes de su obra, Anders describe la interacción entre el individuo y la técnica de una manera muy similar a la que existe entre el ídolo y su ídolo adorado (2011a, p. 46; p. 51; 2011b, p. 149; p. 400; p. 419; 2010, p. 141). De hecho, hay pasajes donde utiliza algunas imágenes religiosas para ilustrar esta interacción y hace mención directamente a la idolatría. Aunque sea un dios falso, la técnica, pareciera señalar Anders, obliga a permanecer al ser humano en una relación religiosa de sumisión e inmolación, pese a que este ídolo es un producto hecho por sus manos. Estas reflexiones recuerdan los análisis similares y conocidos realizados, entre otros, por Marx (2019, p.87), Benjamin (2016, p. 187), Ellul (1978, p. 192) y Debord (2015, p. 44), aunque en los trabajos de Anders hay un énfasis mayor en las consecuencias de una relación cotidiana con los aparatos técnicos.

El ídolo es “obra de manos de hombre, madera y piedra” (Is 37, 19). Lo definimos como la imagen, estatua o símbolo de una falsa divinidad. Históricamente, el ídolo ha sido condenado tanto por el Antiguo como por el Nuevo Testamento (Ex 20, 3-5; Dt 5, 7-9; Sal 115, 4-8; 1 Cor 5, 10; Ap 21, 8; Ap 22, 15). A esta representación de un falso dios se le rinde el culto debido al Dios verdadero e implica una adoración orgullosa de nuestras propias obras (Besançon, 2003, p. 90; Beuchot, 1999, p. 63; O’Collins y Farrugia, 2002, p. 181).

Para el cristianismo, por ejemplo, la gravedad de la idolatría se encuentra en que en su vivencia se rinde un culto a la criatura que es debido sólo al Creador (Tomas de Aquino, *S. Th.*, II-II, q94, a1). La deidad idolátrica no ha surgido del encuentro, de la epifanía o el descubrimiento de Dios, sino que es creación surgida de la imaginación, necesidad y habilidad del individuo. En otras palabras, como los seres humanos viven de lo que producen, veneran, en los ídolos, sus productos como si fueran dioses (Ruster, 2011, p. 200).

En un intento por someter lo divino y por fijarlo dentro de parámetros conocidos, este ídolo creado termina, sin embargo, sometiendo y fijando nuestra vida en parámetros seguros, pero muy cercanos a la negación de toda vida (Marion, 1999, p. 20; Bauer, 1967, p. 500; Rossano *et al*, 1990, p. 451). Por consiguiente, los ídolos terminan siendo como su ídolo: tienen boca y no hablan, tienen oídos y no oyen, tienen ojos y no ven, tienen pies y no caminan (Sal 135, 15-18). El Dios verdadero, en cambio, sorprende, hace desprenderse de lo dado y convencional, hace transitar por nuevos caminos de existencia. El Dios verdadero, además, responde sin cesar a las peticiones de su pueblo. Moisés y Yahvé, por ejemplo, hablan cara a cara, como habla cualquiera con su amigo (Ex 33,11; Besançon, 2003, pp. 96-97).

Por lo mismo, la interacción idolátrica es un monólogo: sólo el ídolo habla —las palabras que antes hemos puesto en él— y pide que sus adoradores se dejen hundir y someter (Ruster, 2011, p. 168). La autonomía del ídolo, finalmente, le permite vivir de la sangre de su devoto, al punto de que la vida del ídolo es la muerte del hombre (Dussel, 2018, p. 167). Crece como un Moloch reclamando el mundo entero como víctima ofrecida en sus altares y no descansará mientras quede un músculo, un tendón, una gota de sangre por devorar (Dussel, 2018, p. 29; p.139).

La pregunta que guía nuestra investigación, por lo tanto, es la siguiente: ¿Es posible verificar en la filosofía de Anders una comprensión de la relación entre el sujeto y la técnica por él construida como una relación idolátrica tal como se la ha definido? Si esto es efectivo, ¿Qué características tendría esta especial y contemporánea forma de idolatría? Nuestra hipótesis de trabajo es que sí es posible verificar esta relación idolátrica y que, además, este particular ídolo exige de sus devotos sacrificios muy específicos, que actualizan para la época técnica los tradicionales sacrificios a estas deidades. Esta divinidad falsa de la técnica exige una aminoración ontológica y axiológica del individuo en favor de su superioridad y gloria, lo enajena de su mundo, exige la pérdida de su juicio competente y ordena, como última prueba de fidelidad, el sacrificio de su propia vida y de toda vida. Tal hipótesis, de verificarse, mostraría además que, para Anders, nuestra época no es precisamente una era de ilustración intelectual, moral y política, sino que se acerca, más bien, a una época de oscuridad y a-historicidad. Finalmente, la metodología utilizada para llevar a cabo este estudio es el análisis bibliográfico documental.

## ► 2 Pecado original industrial: desnivel prometeico

Anders considera que el empuje prometeico de la modernidad ha sufrido una gran alteración. Aquel antiguo orgullo del sujeto moderno de poder controlar en parte algunas fuerzas de la naturaleza y de crear ingeniosos artefactos que multiplican sus capacidades ha mutado en una especie de autodesprecio y vergüenza. Anteriormente, la brillantez del artefacto era imagen y reflejo de la propia brillantez y nobleza de sus capacidades. Sin embargo, ha ocurrido un quiebre de tal magnitud que ahora la perfección del aparato técnico ya no es percibida como propia, sino como una ajena, distante y autónoma impecabilidad, como un funcionamiento preciso y seguro que, más bien, deja de manifiesto la falta de precisión e imprevisibilidad de nuestra condición humana. A esta percepción de la incapacidad de estar a la altura del ajustado mecanismo de los productos técnicos el filósofo la denomina ‘vergüenza prometeica’ [*prometheische Scham*] (Anders, 2011a, p. 39).

El cuerpo y el juicio humano nos parecen una irremediable fuente de fallas e imprecisiones, en comparación con el ritmo previsible y certero de la máquina. Si alguna vez llega a parecernos interesante nuestro cuerpo es porque vemos en él algún parecido a la máquina, al punto de que podemos decir de él, para halagarlo aún, que es ‘una máquina maravillosa’. Sólo por cierta cercanía a la máquina este anacrónico cuerpo aún puede parecernos valioso (Mattucci, 2016, p. 62; De Vicente, 2010, p. 176; Marrades, 2017, p. 118; Cf. Le Breton, 2002, p. 78). La humanidad ya no se comprende como la cúspide del mundo natural, sino como un débil aspirante a artefacto (Anders, 2011a, p. 49).

Anders considera, y también pronostica, que de aquí en adelante el ser humano intentará, descontento con la antigualla de su carne, de forma creciente, tratar de acercar el funcionamiento de su cuerpo al de una máquina (De Vicente, 2010, p. 172; Ballesteros, 2020, p. 293; Ballesteros, 2016, p. 33). La idea es poder alejarse de nuestro oscuro origen sexuado, tan imprevisto y sometido a tantos accidentes, e intentar acercarse a la hechura mecánica. El propósito es alejarnos de la eventualidad de haber nacido, fuente de vergüenza, y acercarnos a la seguridad de haber sido hechos (Anders, 2011a, pp. 39-45): *factum non genitum*.

Estas afirmaciones también se aplican al mismo juicio del intelecto. Cada vez con mayor evidencia nos parecerán más acertadas las evaluaciones, propuestas y respuestas de los ‘cerebros eléctricos’ (*electric brain*) que las de nuestra propia prudencia y experiencia. Así, el filósofo entrega como ejemplo una decisión militar del general MacArthur en la guerra de Corea que se basó en los resultados de una primitiva computadora, como si fuera un novísimo oráculo, por sobre su propia ponderación: “se prefirió el cerebro del aparato al de McArthur no porque se tuviera razones especiales para desconfiar de la inteligencia de este, sino sólo porque tenía un cerebro humano” (Anders, 2011a, p. 73; Rivas, 2021, p. 147). Este hecho es sintomático, ya que la decisión sobre la vida y la muerte de los soldados que intervendrían en la operación no estaba basada en la sabiduría y sagacidad de su general, sino en los entramados mecánicos y algoritmos de un aparato.

El ser humano se menosprecia como la máquina lo menospreciaría si pudiera. Su miseria lo impele a crear aparatos y la acumulación de aparatos acrecienta su miseria (Anders, 2011a, p. 51; De Vicente, 2010, p. 170). De alguna manera, este desprecio ya lo refleja bien la bomba de neutrones, que está diseñada para aniquilar toda la vida que encuentre a su paso, pero dejando intacta la infraestructura técnica. En esta delicadeza y generosidad de la bomba respecto a lo no vivo se refleja muy bien la valoración prototípica de nuestra época, según Anders. La humanidad de la actual modernidad no se entristece de una supuesta des-humanización, sino de no ser lo suficientemente aparato (Anders, 2011a, p. 57). Tal como en un nuevo relato de los orígenes, el sujeto se percibe expulsado del paraíso de las maravillas tecnológicas y, cual Adán, se avergüenza de su cuerpo tan lleno de historia, accidentes e incertezas; se percibe como una avería de la máquina, que rompe la alianza con el paraíso industrial, siendo este su pecado original (Anders, 2011a, p. 103).

Aplicando este diagnóstico a una situación contemporánea, podemos observar que la imposibilidad de estar jamás a la altura de la ‘deidad técnica’ provoca como reacción un intento de divinización humana mediante los esfuerzos transhumanistas que, sin embargo, permanecen serviles y dependientes de la vanguardia técnico-científica. En su empeño por lograr una divinización mecánica del organismo o una invulnerabilidad artificial del cuerpo, se hace aún más evidente el sacrificio del ser humano a los fines impersonales de la técnica, poniendo de manifiesto de manera más clara aún su sometimiento.

Así como son bien conocidos los estímulos subliminales en la publicidad y en todo el negocio de las imágenes, que intentan insertar un mensaje a nuestra conciencia en base a su sutileza e imperceptibilidad, según el filósofo, el ideal técnico nos somete constantemente también a estímulos supra-liminales, es decir, a efectos demasiado grandes como para ser finalmente percibidos (Anders, 1995, p. 99; Schraube, 2005, p.79-80). En consecuencia, los aparatos técnicos han llegado a ser tan complejos e indescifrables que, en algunos casos, tampoco estamos capacitados para entender del todo sus efectos, por lo que llega a calificar tales aparatos de ‘suprasensibles’ (Anders, 2017, p. 34; Anders, 2011b, p. 419). Podemos fabricar y lanzar complejísimas y letales bombas, podemos matar a cientos de miles, sin embargo, somos incapaces de sentir todas esas muertes y comprender su magnitud. Nuestro sentir y representar va rezagado respecto a nuestro actuar técnico (Anders, 2011a, p. 32; Anders, 2019, p. 13). Ni siquiera quienes han participado en su producción, ya que esta se ha subdividido en innumerables partes y procesos. Nadie hay que entienda la totalidad del aparato:

Pese a ser obra de los seres humanos y pese a funcionar gracias a todos nosotros, nuestro mundo, al sustraerse tanto a nuestra representación como a nuestra percepción, se torna cada día más oscuro [...]tan oscuro que ni siquiera somos capaces de reconocer su oscurecimiento: tan oscuro que podríamos calificar legítimamente nuestra época de dark age. (Anders, 2017, p. 35)

En síntesis, Anders considera que desde tiempos pre-históricos el hombre no había estado nunca tan subyugado a algo creado por él mismo: “esta autohumillación ante lo hecho por él no se ha vuelto a dar desde el final de la idolatría” (2011a, p. 46). Este ídolo técnico, cuyo contorno el filósofo va describiendo, tiene un carácter modélico para la vida del individuo moderno, al punto de que este se menosprecia y se avergüenza ante la impecabilidad de esta deidad esculpida por sus manos.

En otras palabras, esta deidad se le presenta como ajena e indescifrable, superior a sus capacidades de representación y comprensión, como algún tipo de divinidad misteriosa e inenarrable: “la idea clave de nuestra época, de que nuestros productos son ontológica y axiológicamente superiores a nosotros” (Anders, 2011b, p. 281). Esta dinámica es similar a la descrita por Feuerbach en torno a la religión y a cómo la grandeza y riqueza de la divinidad lleva aparejada la autocomprensión del sujeto como un ser pequeño y pobre en capacidades (Feuerbach, 2013, pp. 76-78). Un dios rico posee un adorador miserable e impotente, por consiguiente, el ser humano se despoja de sus atributos y facultades para proyectarlas en su divinidad, que, casi como un vampiro, se alimenta de su sangre y de todas sus cualidades (Feuerbach 2013, p. 66). Anders hace una lectura similar, pero identifica a la técnica como esa divinidad que se va enriqueciendo mientras la auto percepción del ser humano se empobrece.

### ► 3 Mundo fantasma: imagen de sus imágenes

La producción de imágenes lleva a la producción a un nivel cualitativo distinto, porque no sólo se produce un objeto, sino que poco a poco se intenta producir la imagen de un mundo (Anders, 2011b, p. 251). El mundo mismo se pone en circulación en el mercado por medio de su imagen (Anders, 2011a, p. 19). La imagen compete con la realidad e intenta reemplazarla en todo sentido: ser es ser imagen, lo más real ahora es aquello que está más cerca de los modelos de imagen dominante. Si tuviéramos que utilizar la terminología escolástica, diríamos: Ser e imagen se convierten, *esse et imago convertuntur*. Cuando el fantasma-imagen se hace real, la realidad misma se va convirtiendo en fantasma (Anders, 2011a, p. 112; Cf. Debord, 2015, p. 39).

El problema no consiste en quiénes son los dueños de los medios de producción, tampoco cómo se produce, sino lo producido: la pretensión de producir un mundo (Anders, 2011a, p. 23). Incluso, los mismos acontecimientos históricos se acomodan a la televisión y sus imágenes, puesto que no se trata ya de una imagen del acontecimiento, sino del acontecimiento que aspira a alcanzar el carácter modélico de la imagen (Anders, 2011a, p. 14). Günther Anders afirma: “nosotros configuramos nuestro mundo de acuerdo con las imágenes del mundo: imitación invertida. Cualquiera Johnny besa hoy como Clark Gable. Así la realidad se convierte en imagen de sus imágenes” (Anders, 2011b, p. 253). De hecho, no es que sean los acontecimientos los importantes como para ser transmitidos por los medios de comunicación, sino que son importantes, precisamente, porque son transmitidos (Anders, 2011a, p. 191). Debido a lo anterior, la historia pierde su carácter de imprevisibilidad y novedad, porque desde ese mundo de imágenes los acontecimientos tienden a repetirse y el trágico y espeluznante accidente de automóvil de ayer se parece inevitablemente al trágico y espeluznante accidente de hoy (Anders, 2011a, p. 167). Más que participar de un acontecimiento, lo que nos interesa es consumir su imagen: “el papel de las imágenes es tan enorme que, si me imagino el mundo sin sus millones de imágenes: fotos, filmes, fantasmas televisivos y carteles, lo único que me queda es una pura nada” (Anders, 2011a, p. 70).

En este sentido, no se trata de que el mundo se haya llenado de mentiras, sino que el mundo-fantasma mismo es una mentira o una ideología, como lo describe Anders. Las imágenes falsas han reemplazado al mundo, pues para engañarnos no necesitamos que un sujeto de mala voluntad distorsione la realidad, sino que basta con mirar el mundo-imagen que se nos ha preparado: “lo que ha hecho superflua la

ideología expresa es el hecho de que afirmaciones falsas sobre el mundo se han convertido en ‘mundo’” (Anders, 2011a, p. 194). Mentir deviene superfluo cuando la mentira ha devenido verdad o, como diría Guy Debord, “En el mundo *realmente invertido*, lo verdadero es un momento de lo falso” (2015, p. 40). La ignorancia es producida precisamente por el consumo de informaciones-imágenes que se encuentran por doquier (Anders, 2011b, p. 36). Mientras más informado por estas imágenes fantasmas más lejos se está del mundo real: “mostrando el mundo, lo velan” (Anders, 2011a, p. 21). La mañana real se esconde avergonzada ante el periódico matutino, que se presenta como más real que la misma realidad (Anders, 2007a, p. 52).

Mientras más se le da a ver al individuo un mundo listo para ser observado desde sus aparatos de imágenes, este sujeto menos tendrá que decir (Anders, 2011a, p. 21). El mundo fantasma nos interpela sin nosotros poder interpellarlo. El sujeto se torna un *infans*, sin habla, sin juicio propio, un menor de edad, porque este juicio ya se le ha entregado preparado y listo por medio de las imágenes del mundo (Anders, 2011a, p. 163; De Vicente, 2010, p. 184). Así como se vende la comida preparada, que no es necesario cocinar, de igual manera, se mercantilizan los juicios ya pre-pensados por otros que podemos consumir sin necesidad de procesarlos con nuestro criterio (Anders, 2011a, p. 164). No se trata de que los deseos del mundo-fantasma sean una orden para nosotros, sino que su orden es nuestro más íntimo deseo.

La contemplación pasiva de imágenes es proporcional a la atrofia del juicio competente individual. La mejor forma de tratar con el mundo ya no es evaluarlo y transformarlo, sino observarlo en las imágenes televisadas. Cuando el sujeto de la imagen-fantasma quiere conocer el mundo exterior, se recluye en su casa para absorber sus imágenes. Por lo tanto, si para los griegos el acto del sabio era por excelencia el ver y para los hebreos el escuchar, para el sujeto del mundo de imágenes es el sorber, en cuanto la sopa cultural se desliza con suavidad en su interior, sin oposición, sin degustación y ponderación, casi por medio de una sonda, casi sin que él lo perciba (Anders, 2011b, p. 61; p. 255).

Esta infantilización y pérdida del juicio competente del individuo no se produce en la violencia o en el esfuerzo, sino, principalmente, en los momentos de ocio y tiempo libre. En esta comodidad es cuando más es sacrificada la libertad. No es un verdadero ocio, porque el ocio posee actividad y actualización de capacidades, en cambio, el ‘ocio’ del consumo de fantasmas es invalidante y pasivo, aunque anestesiado por la comodidad, el placer y la entretención. Por ello, Anders puede hablar del encubierto totalitarismo de la imagen en cuanto hay un juicio único que es recibido sin réplica y obedecido con gusto por los consumidores de imágenes (2007a, p. 19). Estos últimos no se sienten ultrajados, sino que, al contrario, agradecen que sus tutores les ofrezcan imágenes placenteras y bellas para llenar su tiempo con los significados del mundo fantasma. No se necesitan dictadores mientras sea el mundo de imágenes el único que habla y emite juicios ya preparados. Por lo mismo, en comparación con cualquier dictadura, este totalitarismo es más perfecto, porque se presenta como un consumo agradable y multicolor, no como una represión (Anders, 2011b, p. 202). Hasta el punto de que, si se le quitara el mundo de imágenes, el sujeto experimentaría un vacío tal que pediría por misericordia que se le devolviera la provisión incesante de fantasmas. Preferiría la cárcel, pero con sus aparatos de imágenes, que la libertad, pero obligado a juzgar y actuar en la rudeza del mundo real no mediatizado por imágenes (Anders, 2011a, p. 133):

La manipulación del hombre llega a domicilio como una provisión, que no se diferencia en nada de la del gas o la electricidad. Pero lo que se envía no son sólo productos artísticos, por ejemplo, música o comedias radiofónicas, sino precisamente los sucesos reales, al menos los que son escogidos, limpiados químicamente y preparados para nosotros como ‘realidad’ o como sustituto de esta [...] ¿Cómo iba a ser capaz de encontrar fuera, en el caos de lo real, algo real? (Anders, 2011a, p. 117)

De una manera distinta a Benjamin, Anders no diría que la reproductibilidad técnica extingue el aura de los objetos reproducidos, más bien afirmaría que nosotros hemos vuelto a poner esa aura en las mercancías, sobre todo en la mercancía de las mercancías que es la imagen (Benjamin, 1989, p. 171).

El filósofo reconoce que una de las herencias que ha permanecido en él de su ascendencia judía es el horror a la divinización de las cosas fabricadas por el hombre (Anders, 2010, p. 141). Por ello, ve con preocupación la divinización de las imágenes y del mundo fantasma de las pantallas. Anders relata cómo las afueras de una estación de radio se colmaron de regalos y ropa infantil, cuando el niño de la historia del radio teatro pasa penurias en la ficción (2011a, p. 150). Por consiguiente, el filósofo ve en esto un retorno a la idolatría, un homenaje evidente a la deidad del espectáculo. Tal como lo hemos descrito en este capítulo, este ídolo (no es casualidad que se nombre así a las estrellas del cine y de la música, por ejemplo) habla e impone su juicio sin violencia, sino en medio de la distención y la ausencia de trabajo. Rigidizado en su rol de mero contemplador, el sujeto-espectador pierde su capacidad de formular sus propios pensamientos, ya que los recibe amorosamente de su ídolo-fantasma, quien le ahorra el penoso proceso de ser un individuo (Mumford, 2016, p. 504). Además de su juicio individual, el idólatra pierde su mundo, que es reemplazado por el sucedáneo estandarizado de la imagen fantasma (Onetto, 2013, p. 12). Finalmente, la misericordia del ídolo hacia sus devotos es la expoliación de la realidad y su reemplazo por un mundo de confort y contemplación pasiva (Anders, 2017, p. 34; Anders, 2011a, p. 117; Anders, 2007a, p. 80). En este punto, Anders se adelanta notablemente a análisis similares de la segunda mitad del siglo XX en torno a la sociedad del espectáculo (Debord, 2015; Baudrillard, 1978; Marion, 2006). Por ejemplo, el pensador austriaco coincide con Debord en que la técnica se ha convertido en una materialización e ‘inmanentización’ de una subyugación religiosa que ha acompañado a la humanidad desde sus orígenes:

El espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa. La técnica espectacular no ha disipado las tinieblas religiosas en las cuales los hombres depositaron sus propios poderes separados de sí mismos: se ha limitado a proporcionar a esas tinieblas una base terrestre (Debord, 2015, p. 44)

#### ► 4 Inimputabilidad del sujeto técnico y ausencia de historia

Según Anders, aunque se intente, no nos es posible sentirnos orgullosos de la técnica que producimos hoy. Nada hay en ella que denote la personalidad o la singularidad de la existencia de su inventor (Anders, 2011a, p. 43). Pareciera incluso que progresivamente se intentara eliminar lo humano en los aparatos tanto en el momento de su fabricación como en el de su uso (Rivas, 2021, p. 147). En su nacimiento intervienen tantas manos y su generación se subdivide en tantos procesos que, finalmente, nadie podría responsabilizarse con claridad del surgimiento de tal o cual tipo de técnica: “cada uno de ellos habría ‘hecho’ algo, pero nadie *lo* habría ‘hecho’. Al final nadie habría sido” (Anders, 2011a, p. 236; cf. De Vicente, 2010, p. 248). En su uso también se muestra esta autonomía en la medida en que cada vez se requiere menos de la inteligencia y experiencia de un sujeto para su funcionamiento.

Esta autonomía de los aparatos, según el filósofo, no hará más que progresar y expandirse: “(los aparatos) son cada vez más independientes; y viceversa, nosotros somos cada vez más dependientes de su poder e independencia acumulativas” (Anders, 2011b, p. 398). En este sentido, debe remarcarse una clara diferencia entre nuestros instrumentos actuales con los producidos antaño que, de alguna manera, podían considerarse extensión de nuestro cuerpo, habilidades y propósitos (Anders, 2011b, p. 99). Para Anders, por el contrario, los aparatos actuales se mueven con un objetivo inconfesado, que

dirige la historia presente, que es el de llegar a prescindir de los individuos y sus metas, funcionar sin nosotros ni con nuestra moralidad, para, finalmente, llegar a hacernos completamente superfluos. La tan mentada victoria sobre la naturaleza se ha transformado en sometimiento del sujeto a la máquina (Rivas, 2021, p. 151). En esta última técnica está pensando el autor cuando afirma que el peligro que nos amenaza no depende del mal uso de la técnica, sino que es inherente a su esencia misma (Anders, 2011b, 129 y 220; Cf. Traverso, 2001, p. 127; Rivas, 2021, p. 149). Anders no sostiene que el sistema de aparatos sea intrínsecamente maligno, sino que, lo que puede ser aún peor, eminentemente impersonal, ya que sus fines no responden a intereses propiamente humanos. En esta línea, coincide con Ellul (2003), quien advierte que la técnica moderna tiende a reducir toda realidad —incluida la condición humana— a procesos técnicos. Esta lógica implica, según el autor, “una mecanización de todo lo que toma contacto con ella” (Ellul, 2003, p. 17), con el objetivo de que eventualmente algún día se pueda afirmar con propiedad que: “ya nada hay que no sea técnico” (p. 27).

Es importante destacar que Martin Heidegger y Günther Anders ofrecen respuestas distintas frente a este dominio de la técnica moderna. Heidegger propone la serenidad (*Gelassenheit*), una actitud contemplativa que no rechaza la técnica, pero invita a no dejarnos dominar por ella. Busca recuperar una postura meditativa y abierta al misterio del ser, que pause el dominio sobre el mundo para esperar el acontecer gratuito del ser. La serenidad heideggeriana dice ‘sí’ a la técnica, pero ‘no’ a que el pensar calculante sea la única forma de relacionarnos con un mundo reducido a mero stock disponible (Heidegger, 2002, p. 28). En cambio, Anders, profundamente influido pero crítico de Heidegger, plantea una respuesta ética activa: exige una toma de conciencia urgente y acciones concretas para resistir los efectos deshumanizantes de la técnica. Mientras Heidegger apuesta por transformar el pensamiento, Anders demanda transformar, principalmente, la acción y la razón práctica. Así, aunque coinciden en que la era técnica amenaza el destino humano, divergen en diagnóstico y respuesta.

La cooperación que los individuos prestan en la generación de la técnica es cada vez menos imputable a ellos. Mientras más grandes y complejas de abarcar sean las consecuencias de la técnica más difícil es asumir alguna responsabilidad respecto de ella: “todo trabajo es solamente *in majorem gloriam* de una instancia que ni ama ni es justa, sino mayestática e impenetrable” (Anders, 2007a, p. 241). Para Anders, no es tan extraño el surgimiento del tipo de sujetos que colaboraron en el holocausto llevado a cabo en la Segunda Guerra Mundial. Su colaboración en la matanza de judíos, cuyas razones últimas se les escapaban, podía ser tan dócil porque ya en su trabajo cotidiano habían adquirido la costumbre de colaborar sin asumir reflexión moral alguna sobre el fin al que se sumaban. La suciedad dividida en muchas partes es limpia (Anders, 2011a, p. 237; Anders, 2010, p. 29; Hernández y Herrera, 2020, p. 70). Lo que se hizo en los campos de concentración y en otros lugares de horror no fue más que una continuación de la irresponsabilidad que ya se practicaba en las empresas y en las fábricas: trabajar sin necesidad de que el individuo se hiciese imputable de las consecuencias de su trabajo (Anders, 2011a, p. 276; Traverso, 2001, p. 125). El funcionario de Auschwitz no actúa en términos de implicar toda su intelectualidad y moralidad, sino que trabaja-opera, simplemente colabora, sin involucrar su conciencia y su voluntad (Anders, 2011a, p. 278): “el asesino de masas industrializado y el ameno padre de familia son el mismo hombre” (Anders, 2007a, p. 82). Lo monstruoso no está en su maldad, que al menos podría llevarlos a alguna posterior redención, sino en su neutralidad, ya que ni siquiera los hace dignos de lástima, en la que podríamos reencontrar aún algo de humanidad. Lo monstruoso no es la perfidia, sino la ausencia de moralidad como de inmoralidad (Anders, 2011a, p. 238).

Ante esta situación, Anders propone su propio imperativo moral ante el peligro de asumir la inimputabilidad moral como moneda corriente de la vida económica y social de nuestra época. El filósofo propone que actuemos de tal manera que las máximas de nuestras acciones técnicas puedan

coincidir con las máximas de nuestras acciones propiamente morales, es decir, que no nos permitamos esta separación entre obrar técnico-laboral y obrar moral (Anders, 2007b, p. 112). La acción en el plano técnico debería estar plena de propósitos morales y existenciales: “ten únicamente las cosas cuyas máximas de acción puedan convertirse también en máximas de tu propia acción” (Anders, 2011a, p. 284). Cuando esto no es permitido, cuando esto no es posible, cuando no nos podemos representar las consecuencias y la moralidad del actuar técnico, cuando no nos podemos hacer plenamente imputables de él, es preferible no actuar, ya que es muy probable que podamos estar colaborando en algo que podría llegar a ser monstruoso, en cuanto inhumano e impersonal (Anders, 2017, p. 46).

Anders observa una pérdida creciente de la autonomía del sujeto mientras avanza la autonomía de la máquina: “cuanto más trepidante es el ritmo del progreso, cuanto mayores son los efectos de nuestra producción y más compleja la estructura de nuestros aparatos [...] cuanto más rápidamente se eclipsan nuestras ‘luces’, más ciegos nos volvemos” (2017, p. 36). Como un ídolo que acrecienta su poder y dominio engullendo nuestra libertad y autoridad, la deidad técnica exige el sacrificio de la responsabilidad individual para recluir al ser humano en una permanente minoría de edad (Anders, 2011b, pp. 279-280; Rivas, 2021, p. 150). Esta deidad poderosa, la única adulta en juego, necesita alimentarse de los atributos de un sujeto débil e infantilizado: “ha quedado en minoría de edad, pues respetará como última palabra lo que salga de la boca de la máquina” (Anders, 2011a, p. 75). La no-historicidad del sujeto es la monstruosidad de la historia de la humanidad avanzando sin la humanidad (Anders, 2011b, p. 298):

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

La rendición del juicio y, con él, de la voluntad, ante el ídolo técnico, permite que, finalmente, sea este el verdadero sujeto de la historia: “confiarle a una cosa la sentencia sobre su propia historia” (Anders, 2011a, p. 75). De alguna manera, la devoción a la religión técnica nos exige el auxilio de un tutor y olvidar los propósitos de dirigir la historia hacia nuevos horizontes políticos y morales de libertad y bien común (Anders, 2011a, p. 73). La promesa del ídolo técnico, a cambio de nuestra obediencia, es que él mismo conducirá la historia y su criterio de conducción será solamente su crecimiento, multiplicación y mayor complejidad (Anders, 2011a, p. 177; Munford, 2016, p. 435; p. 487). La dominación se expande *no por medio de la tecnología*, sino, más bien, *como tecnología*, basta que continúe con su progreso monológico y unilateral (Marcuse, 1971, p. 186; Munford, 2016, p. 436).

Como ha sostenido Harmut Rosa (2016, p. 9), ni siquiera el tiempo humano está regulado por criterios éticos, sino por una lógica de aceleración técnica y burocrática propia de la modernidad. Esta lógica convierte al tiempo en un producto impersonal, uniformado y, en última instancia, mercantilizable. En este contexto, el tiempo ya no es experimentado como un ámbito abierto a la deliberación ética o a la experiencia subjetiva, sino como un recurso sometido a las exigencias de eficiencia, productividad y control. En línea con esta perspectiva, Pereira y Araujo afirman que el mundo actual no es el mejor posible, sino el único posible, y que esta clausura de alternativas impide que lo nuevo emerja como una verdadera discontinuidad. En sus palabras: “O novo é uma falha catastrófica no sistema” (2019, p. 23). Lo único nuevo que se permite en el marco de la productividad técnica no sería más que una reformulación llamativa e impactante de lo ya existente: una reestructuración de lo mismo bajo nuevas apariencias, y no el inicio de una lógica distinta e impredecible respecto de los fines y trayectorias coincidentes de la técnica.

Por esta razón, Anders no duda en calificar nuestra época como una época que camina hacia las antípodas de cualquier ilustración, tal vez acercándonos a una verdadera era oscura, a una etapa de completa a-historicidad (2017, p. 35; 2011b, pp. 273-284; Cf. Arendt, 2009, p. 346).

## ► 5 Técnica y apocalipsis

La técnica no sólo es la que moviliza la historia, según Anders, sino la que la moviliza hacia su final definitivo. Esto lo ve ejemplificado, principalmente, en el desarrollo atómico de los decenios posteriores a la guerra. La bomba atómica es el epitome de la creación técnica, su producto más maduro y el que refleja más fielmente la convicción que ha impulsado su crecimiento y dirección. Por un lado, la energía nuclear muestra la culminación del inmenso domino de la humanidad sobre las fuerzas de la naturaleza, pero, por otro lado, manifiesta de inmediato todas sus posibilidades de actuar en favor de la desaparición de esta misma humanidad. Por primera vez en la historia, el ser humano ha probado el sabor de la omnipotencia, pero, al mismo tiempo, se ha visto cara a cara con su completa aniquilación como especie. La omnipotencia parece resultar en verdad peligrosa sólo por su traslado a nuestras manos (Anders, 2011a, p. 232; Ríos, 2023, p. 18): “Él no sólo es capaz de la aniquilación, sino tal vez incapaz incluso de no ejercer ese poder” (Anders, 2011a, p. 288). Esta omnipotencia, nunca antes experimentada, nos ha mostrado, más que su faceta de *creatio ex nihilo*, su faceta de *reductio ad nihilo* (Anders, 2011b, p. 400).

La bomba atómica no puede considerarse sólo como una bomba más potente que las demás. No se podría decir que es un simple medio para alcanzar un fin, ya que su resultado aniquila todos los propósitos posibles, es decir, su único fin es la aniquilación en sí misma. No puede ser realmente un medio aquel que aniquila todos los fines (Anders, 1995, p. 20; De Vicente, 2010, p. 213). Necesariamente, por este carácter anárquico y nihilista, destruirá siempre más allá de su objetivo (Anders, 2011a, p. 244). Esta dificultad para poder categorizar la bomba atómica como un arma más y colocarla en alguna especie dentro de los tipos de instrumentos es la dificultad propia de lo que se suele llamar ‘monstruosidad’ (Anders, 2011a, p. 244; Anders, 2023, p. 54). Con su sola existencia, la bomba extorsiona a todos y une a todos bajo la categoría de ‘aniquilables’ y, de alguna manera, también bajo la categoría de ‘sobrevivientes’ (Anders, 2011a, p. 247; Traverso, 2001, p. 132; De Vicente, 2010, p. 222). Lo que no ha logrado del todo ni la religión, ni la filosofía ni la cultura lo ha alcanzado el poder atómico, es decir, igualar a todos en base a un mismo atributo inalienable e indubitable: todos son igualmente aniquilables (Anders, 2011a, p. 294). De aquí en adelante esta ‘antropología negativa’ (ser humano es ser aniquilable, ser humano es todavía no ser asesinado) nos acompañará hasta nuestra extinción como una oscura amenaza de lo monstruoso (Anders, 2011a, p. 293; Anders, 2007b, p. 10; De Vicente, 2010, p. 224).

Por las mismas razones, al sólo poseer la bomba ya nos hacemos culpables de nihilismo moral. Por lo tanto, esta posesión, además, irá acrecentándose, porque no basta poseerla, sino que es necesario perfeccionarla cada vez más para no quedar obsoletos y en desventaja ante potenciales enemigos, es decir, progresivamente irán aumentando los niveles de poder de aniquilación (Anders, 2007b, p. 110). Sin embargo, no es fiable el argumento de que este invento nuclear está fabricado, precisamente, para no ser utilizado: “intentan hacerte creer que el único fin de esa cosa es la intimidación, y que, por lo tanto, se fabrica simplemente para no utilizarse. Jamás ha habido objetos cuya utilidad se redujese a su no utilidad” (Anders, 2023, p. 55; De Vicente, 2010, p. 232; Marrades, 2017, p. 100). Además, sabemos que ya ha sido utilizada varias veces, por consiguiente, los famosos ‘ensayos’ de lanzamiento no son para nada ensayos, sino acontecimientos históricos con graves consecuencias (Anders, 2011a, p. 250). En cada ensayo-experimento tantean, paradójicamente, la posibilidad de rebasar toda condición experimental

(Anders, 2023, p. 57). Así como no hay ‘matrimonios de ensayo’, tampoco hay ‘lanzamientos nucleares de ensayo’. Su laboratorio de pruebas se extiende a todo el globo (Anders, 2011a, p. 249). Por ello es tan ridícula la tranquilidad de algunos gobernantes occidentales al considerar que es una suerte que la bomba no esté en manos de nihilistas ni de criminales (Anders, 1995, p. 122). Es como exclamar: ‘¡Qué suerte que la suciedad no esté en manos sucias!’ Ellos creen que salvan vidas al no asesinarlas todavía. A su no-asesinar aún le llaman cuidado de la vida (Anders, 2011a, p. 247). En consecuencia, para Anders, el sólo hecho de poseer la bomba ya coloca a ese sujeto a militar por la causa de la aniquilación de toda la vida sobre la tierra (2011a, p. 282; Marrades, 2017, p. 106).

El surgimiento de la energía atómica, por lo mismo, no es sólo un acontecimiento físico, sino también metafísico (Anders, 2007b, p. 15). El acontecimiento metafísico radica en la posibilidad de aniquilación del ser, lo que implica no sólo una época nuclear de aquí en adelante, sino la inauguración del fin de las épocas o de la historia o, mejor dicho, la historia del final definitivo (Marrades, 2017, p. 102). La técnica ya nos ha mostrado que nunca retrocede, es decir, ya nunca retrocederemos a un momento en que no estemos en peligro. En suma, esta revolución industrial que implica la energía atómica es la última, no es una época más que sigue a otras, es, como dice lacónicamente Anders, una prórroga (2011b, pp. 24-26). Este carácter apocalíptico se lo imprime a esta época, principalmente, la energía atómica, pero también la ingeniería genética, en cuanto intento de dejar atrás la especie humana, “la aniquilación de la especie hombre mediante la producción de nuevos tipos” (Anders, 2011b, p. 30; Ríos, 2023, p. 20). Varios siglos progresistas nos han dejado aún fijados mirando hacia un reino futuro por venir, pero nos han hecho más difícil imaginar un apocalipsis sin reino (Anders, 2010, p. 139; Ehgartner *et al.*, 2017). Con este último dato inevitable, debe contar necesariamente la filosofía presente y futura. Por esta misma razón, lo que explica el mismo tenor de la filosofía de Anders, es difícil indagar las categorías del ser, cuando el ser mismo está en peligro y no sabemos si mañana seremos; es difícil insistir en el peligro de la des-humanización, cuando la misma existencia del ser humano está en cuestión (Anders, 1995, p. 84; Babich, 2022, p.101).

Los individuos tienen en sus manos una omnipotencia *sui generis*, pero no el fin de su obrar. El poder cósmico sumado al nihilismo moral es el camino más rápido a la desintegración total (Mumford, 2016, p. 523). No se trata ya de decidir si la bomba debería existir o no, asunto políticamente zanjado y casi imposible de revertir; es, más bien, la existencia de la bomba la que somete nuestra existencia. No decidimos ya sobre el destino de la bomba, es ella la que marcará nuestro destino de ahora en adelante.

El actual peligro apocalíptico, a pesar de que no se presente revestido con la solemnidad de un lenguaje religioso, es incomparablemente más serio que lo que fueron los anteriores peligros de apocalipsis. Más serios porque desde hace dos décadas están disponibles los medios para su producción y aún van aumentando a diario [en la medida en que aún tenga sentido hablar de ‘aumento’]. (Anders, 2011b, p. 404)

Nuestra deuda para con el ídolo es ilimitada (cf. Benjamin 2016, p. 187). Para que la autonomía de la deidad sea total, es necesaria nuestra desaparición, un último holocausto que deje de manifiesto la grandeza de la divinidad y su distancia respecto de nuestra miseria. El filósofo considera que la perfección y objetivo último de un mundo técnico que avanza sin nosotros, es un mundo sin nosotros. No es raro, por lo tanto, que el derrotero técnico no haya mermado en esfuerzos para crear las posibilidades de la destrucción total de la vida en la tierra. Para Anders la creación de la bomba atómica y de hidrógeno son los acontecimientos fundamentales de nuestra era. Alcanzar esta posibilidad —la total destrucción— es la perfección de la aseidad y total alteridad del ídolo-aparato. Su máxima expresión de superioridad sobre la humanidad es su poder de prescindir de esta. El ídolo es paciente, todavía nos permite decidir

cuándo comenzará esa aniquilación, pero la aniquilación misma ya está ‘decidida’ (Anders, 2011b, p. 26). Finalmente, el poderío técnico posee ya los instrumentos para producir una aniquilación e, incluso, estos instrumentos no han dejado nunca de aumentar. Por consiguiente, nuestras reservas morales y humanitarias no cuentan frente al verdadero principio rector de la historia, el avance impersonal y a-moral del dios técnico, que funciona únicamente *in majorem dei gloriam*.

## ► 6 Conclusiones

Podemos responder nuestra pregunta de investigación indicando que Anders en varias ocasiones asocia la altura y valor que ha adquirido la técnica a un proceso similar a la idolatría de algunos pueblos paganos, principalmente, en cuanto es un modelo y criterio orientador de la vida ontológica y axiológicamente superior, que ha sido creado por nosotros, con nuestros materiales visibles (2011a, p. 46; p. 51; 2011b, p. 149; p. 400; p. 419; 2010, p. 141): “esta pasión judía contra los ídolos ha permanecido en mí” (2010, p. 142). Por supuesto, no considera que los sujetos creen que la técnica sea efectivamente una divinidad, pero sí observa que la humanidad actual se comporta de manera muy similar a la forma de vida de los verdaderos idólatras y pareciera estar sometida a mecanismos parecidos a los que aquellos padecían. Esto se podría describir como un comportamiento idolátrico-religioso, pero sin creencia en una divinidad, una religiosidad sin fe. La idolatría técnica es una réplica de la idolatría en la configuración de una estructura de vida más que en un contenido de conciencia religioso explícito y específico.

La divinidad técnica, diría Anders, ama ocultarse, su poder es mayor así, somete religiosamente sin desvelar a nadie su pretensión divina y velando su existencia. La divinidad descrita por Anders no habita más allá del mundo, no es trascendente, sino que es inmanente y tiene la pretensión de identificarse total y totalitariamente con el mundo: su inmanencia e identificación van en constante crecimiento. Como hemos visto, la noción de ídolo técnico andersiano coincide con la definición de idolatría que hemos establecido inicialmente, sobre todo, por las particulares exigencias y sacrificios que requiere de sus adoradores: la anuencia para absorber sus atributos, la enajenación de su mundo, la rendición de su juicio adulto y competente y, finalmente, el holocausto de su vida misma y toda vida. Tal como lo ha dicho el salmista, el idólatra termina siendo como su ídolo: tiene boca, pero no habla, porque su juicio competente y su valor han sido anulados en favor del ‘juicio’ y el valor del tutor técnico; tiene ojos, pero no ve, en la medida en que su mundo ha sido reemplazado por fantasmas e ideologías-imágenes; tiene pies, pero no camina, porque ya no es su deseo de libertad y moralidad quien mueve la historia, sino que es el crecimiento técnico quien dirige realmente el avance del siglo (Anders, 2011b, p. 295). El mundo avanza, por lo tanto, según el filósofo, en el sentido contrario a cualquier ilustración. Por todo lo anterior, podríamos confirmar nuestra hipótesis inicial (cf. Noble, 1999, p. 252).

Todo esto nos permite concluir que las tesis que pronostican un mundo crecientemente secularizado deben ser revisadas, al menos en lo que respecta a la idolatría, incluso aunque el ateísmo, la iconoclastia, el agnosticismo o el indiferentismo llegaran a crecer (Cf. Berger, 2016; Berger, 1999). Para el filósofo se puede ser idólatra sin ser consciente de devoción hacia ídolo alguno, negando incluso la existencia de toda realidad divina. Anders ve por todas partes la expansión de una *forma mentis* de idolatría técnica que, paradójicamente, puede convivir sin problemas con el ateísmo más radical. Podemos concluir, y esto enriquece nuestra hipótesis inicial, que, para el filósofo, en el sentido antes descrito, el mundo, al estar colonizado casi totalmente por la técnica, no sólo no está secularizado, sino que es *furiously religious* (Cf. Berger, 1999, p. 2).

Ante algunas acusaciones de ser fatalista y reaccionario, de las que siempre se defendió por considerarlas injustas, podemos afirmar sin duda que su obra muestra una salida moral y acorde a la dignidad humana para hacer frente a la situación casi totalitaria que describe (Anders, 1995, p. 29; Anders, 2007a, p. 19). Su imperativo de no cooperar en los propósitos técnicos-económicos que no pudiesen coincidir o ser representados por nuestra conciencia moral es una propuesta que es posible aplicar, pese a las complejidades actuales del crecimiento tecnológico y del mundo globalizado (Anders, 2011b, p. 291). Su tesis es una verdadera llamada a que podamos hacernos imputables (y, por lo mismo, libres) respecto al avance tecnológico, en ningún caso es un odio a la técnica en sí misma. Es una crítica lapidaria a una historia de la técnica que avanza sin ser imputable a ningún sujeto, pero que, por eso mismo, abre la posibilidad de atisbar la existencia de una técnica futura auténticamente dirigida por propósitos morales y humanos: “mientras exista aún la menor oportunidad de intervenir de manera útil en esta tremenda situación en que nos hemos metido, hay que aprovecharla” (Anders, 1995, p. 94; Cf Mumford, 2016, p. 408; p. 485; p. 492).

Sin embargo, es necesario reconocer que no resulta sencillo exigir un compromiso ético a un sujeto que, al mismo tiempo, es descrito como constantemente despojado de su imputabilidad, de su mundo y de sus propósitos personales. El esfuerzo de Anders por representar a un sujeto completamente sometido y sacrificado en el altar de la idolatría técnica no siempre armoniza con el heroísmo ético que su imperativo moral demanda. En su defensa, podría argumentarse que vio en figuras como Claude Eatherly —el piloto de Hiroshima—, y quizá también en su propia militancia antinuclear, posibilidades concretas de libertad: experiencias que expanden la ‘imaginación moral’ y encarnan una responsabilidad que consideró replicable por todos.

Aunque no tengamos el espacio suficiente en este artículo para desarrollarlo, todas las propuestas de Anders, cada vez más actuales, pueden enriquecer muchísimo el presente diálogo ético y político en torno a cuestiones tan acuciantes como el de la inteligencia artificial, el transhumanismo, la ingeniería genética, la realidad virtual, la crisis ecológica, entre otras (cf. Noble, 1999; Toscano, 2023). Por ejemplo, el algoritmo de las redes sociales actúa como un oráculo, un auténtico ‘genio de la lámpara’ que anticipa pensamientos y deseos, ofreciendo la ‘golosina virtual’ incluso antes de que el sujeto tome la iniciativa. La experiencia digital deja de ser una simple realidad paralela para convertirse en el espacio donde realmente ocurren los acontecimientos, hasta el punto de que, si no queda registrada en una plataforma de interacción, es como si no hubiese existido jamás. Las armas y los robots autónomos permiten librar guerras a distancia, casi como si fueran un videojuego manipulado desde la comodidad de una oficina, representando el culmen de la inimputabilidad o, como lo denominaría Anders, la ‘obsolescencia del odio’ (2019). Por su parte, la inteligencia artificial puede, en muchos casos, liberarnos del doloroso proceso de pensar, analizar y crear, entregándonos resultados rápidos y sin procesos previos, que superan a nuestro avergonzado entendimiento humano —demasiado humano—. Estos son solo algunos ejemplos actuales donde las doctrinas andersianas parecen cobrar cada vez más vigencia.

Sin embargo, es necesario precisar también que su defensa ante la acusación de fatalismo habría sido más sólida si hubiese podido vislumbrar y proponer en sus escritos no sólo una alternativa de solución ética, sino también una alternativa política, más presente en su vida de activista antinuclear que en su obra. Quizás él mismo fue víctima en parte de las dificultades del ser humano contemporáneo de proyectar un curso de la historia distinto, tal como lo diagnosticó en sus trabajos (Anders, 2023, p. 253), historia que “se mueve no en la dirección de la libertad del hombre, sino en la del totalitarismo de los aparatos” (Anders, 2011b, p. 113).

## ► Referencias

- ANDERS, G. 1995. *Llámele cobardía a esa esperanza*. Bilbao: Besatari.
- ANDERS, G. 2007a. *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*. Valencia: Pre-Textos.
- ANDERS, G. 2007b. *Filosofía de la situación*. Madrid: Libros de la Catarata.
- ANDERS, G. 2010. *Learsi. Mi judaísmo*. Valencia: PUV.
- ANDERS, G. 2011a. *La obsolescencia del hombre I. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Valencia: Pre-Textos.
- ANDERS, G. 2011b. *La obsolescencia del hombre II. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Valencia: Pre-Textos.
- ANDERS, G. 2017. *Nosotros, los hijos de Eichmann*. Barcelona: Paidós.
- ANDERS, G. 2019. *La obsolescencia del odio*. Valencia: Pre-Textos.
- ANDERS, G. 2023. *El piloto de Hiroshima. Más allá de los límites de la conciencia*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. 2009. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- BABICH, B. 2022. *Günther Anders' Philosophy of Technology: From Phenomenology to Critical Theory*. London: Bloomsbury.
- BALLESTEROS, V. 2016. Ingeniería humana: alterando el cuerpo para ampliar la fantasía moral. Una posible solución a los problemas planteados por Günther Anders. *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 5: 31-41.
- BALLESTEROS, V. 2020. De Günther Anders al transhumanismo: la obsolescencia del ser humano y la mejora moral. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 63: 289-310.
- BAUDRILLARD, J. 1978. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- BAUER, J. 1967. *Diccionario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.
- BENJAMIN, W. 1989. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires: Taurus.
- BENJAMIN, W. 2016. El capitalismo como religión. *Katakai*, (13-14): 178-186.
- BERGER, P. 1999. The desecularization of the World: A Global Overview. En: P. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent religion and world politics*. Washington D. C., Ethics and Public Policy, p. 1-18.
- BERGER, P. 2016. *Los numerosos altares de la modernidad: En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Sígueme.
- BESANÇON, A. 2003. *La imagen prohibida*. Madrid: Siruela.
- BEUCHOT, M. 1999. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid: Caparros.
- DEBORD, G. 2015. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- DE VICENTE, C. 2010. *Günther Anders: Fragmentos del mundo*. Madrid: La oveja roja.

- DUSSEL, E. 2018. *Las metáforas teológicas de Marx*. México: Siglo XXI.
- EHGARTNER, U., GOULD, P., & HUDSON, M. 2017. On the obsolescence of human beings in sustainable development. *Global Discourse*, 7(1): 66-83.
- ELLUL, J. 1978. *Los nuevos poseídos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- ELLUL, J. 2003. *La edad de la técnica*. Barcelona: Octaedro.
- FEUERBACH, L. 2013. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- HERNÁNDEZ, A. y HERRERA, R. 2020. Apuntes sobre nihilismo: de la Ilustración a la bomba atómica. Un estudio comparativo entre J. G. Hamann y Günther Anders. *Revista Internacional de Filosofía*, 25(1): 61-76.
- HEIDEGGER, M. 2002. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- LE BRETON, D. 2002. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MARCUSE, H. 1971. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral.
- MARION, J. L. 1999. *El ídolo y la distancia*. Salamanca: Sígueme.
- MARION, J. L. 2006. *El cruce de lo visible*. Castellón: Ellago Ediciones.
- MARRADES, J. 2017. El cuerpo ante la máquina. Günther Anders y la vergüenza prometeica. *Pasajes*, 53: 114-130.
- MARX, K. 2019. *El capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Alianza.
- MATTUCCI, N. 2016. Überlegungen zu Technik und Diskrepanz bei Günther Anders. *Philosophie und Kommunikation*, 11(21): 55-72.
- MUMFORD, L. 2016. *Ensayos. Interpretaciones y pronósticos*. La Rioja: Pepitas de Calabaza.
- NOBLE, D. 1999. *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*. Barcelona: Paidós.
- O 'COLLINS, G. y FARRUGIA, E. 2002. *Diccionario abreviado de teología*. Navarra: Verbo divino.
- ONETTO, B. 2013. Tecnología e imagen. La des-historización por los medios o los factores actuales del riesgo humano. *Nhengatu*, 1(2): 1-14.
- PEREIRA, M. y ARAUJO, V. 2019. *Atualismo 1.0. Como a ideia de atualização mudou o século XXI*. Mariana: Editora da SBTHH.
- RÍOS, R. 2023. Escatología titánica y apocalipsis tecnológico: la deriva del éschaton en la tecnificación del mundo. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 49(1): 7-21.
- RIVAS, P. 2021. La obsolescencia de lo político. Las consecuencias de la filosofía de Günther Anders. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 26(2): 139-156.
- ROSA, H. 2016. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid: Katz.
- ROSSANO, P. et al. 1990. *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid: Ediciones paulinas.

RUSTER, T. 2011. *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*. Salamanca: Sígueme.

SCHRAUBE, E. (2005). 'Torturing Things Until They Confess': Günther Anders' Critique of Technology. *Science as Culture*, 14(1): 77–85.

TOMAS DE AQUINO 1990. *Suma de Teología II-IIa*. Madrid: BAC.

TOSCANO, D. 2023. Apuntes sobre el estado (bio) ético de las tecnologías de mejoramiento humano. *Revista de filosofía UCSC*, 22(1): 31-59.

TRAVERSO, E. 2001. *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.

**Declaração de Disponibilidade de Dados:**

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

**Submetido:** 13 de janeiro de 2025.

**Aceito:** 11 de novembro de 2025.