



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n182.92634>

FILOSOFÍA Y EXAGERACIÓN EN LA OBSOLESCENCIA DEL HOMBRE DE GÜNTHER ANDERS



PHILOSOPHY AND EXAGGERATION IN *THE OBSOLESCENCE OF HUMAN* BY GÜNTHER ANDERS

HECTOR HERNANDO SALINAS LEAL*
Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá - Colombia

.....
Artículo recibido: 14 de enero de 2021; aceptado: 02 de septiembre de 2021

* hsalinas@javeriana.edu.co / ORCID: 0000-0002-3381-7442

Cómo citar este artículo:

MLA: Salinas Leal, Hector Hernando. "Filosofía y exageración en *La obsolescencia del hombre* de Günther Anders." *Ideas y Valores* 72.182 (2023): 57-77.

APA: Salinas Leal, H. H. (2023). Filosofía y exageración en *La obsolescencia del hombre* de Günther Anders. *Ideas y Valores*, 72 (182), 57-77.

CHICAGO: Hector Hernando Salinas Leal. "Filosofía y exageración en *La obsolescencia del hombre* de Günther Anders." *Ideas y Valores* 72, 182 (2023): 57-77.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

En este trabajo se estudia la concepción de la filosofía y el método de la exageración propuesto por Günther Anders en su obra en dos volúmenes *La obsolescencia del hombre* (1956-1980). Temáticamente el centro de la obra es la preocupación por la posible autodestrucción de la humanidad en la época atómica; Anders también propone una comprensión de la filosofía y de su método como correlato operatorio de dicha posible aniquilación. Esta revisión de la filosofía y su método constituyen la justificación del tratamiento filosófico de la posibilidad de la autodestrucción de la humanidad.

Palabras clave: Günther Anders, exageración filosófica, obsolescencia del hombre.

ABSTRACT

This work sets out to study the conception of philosophy and the method of exaggeration presented by Günther Anders in his two-volume work *The Obsolescence of Man* (1956-1980). If as its subject-matter, the core of the work is the concern for the possible self-destruction of mankind in the atomic era; Anders also presents another conception of philosophy and her method as an operatorial correlate of that possible annihilation. This new conception of philosophy and her method constitute the justification of the philosophical treatment of the possible self-destruction of mankind.

Keywords: Günther Anders, obsolescence of man, philosophical exaggeration.

*La obsolescencia del hombre*¹ es una obra impuesta por las circunstancias de su época. Están lejos de sus pretensiones la originalidad teórica, la acumulación del saber o el progreso de la filosofía. Lo único que busca es la salvación del hombre. Su primer volumen, publicado en 1956, recoge un conjunto de ensayos cuyo núcleo temático puede reconocerse en un rasgo esencial del periodo histórico inaugurado en 1945: el peligro de la aniquilación de la humanidad por la bomba atómica. Este peligro se formula de diversas maneras en la obra, por ejemplo, como “amenaza apocalíptica” (OH I 14); como la capacidad humana de “autoaniquilarse” (OH I 15); o como “la posible autodisolución física de la humanidad” (OH II 15). A este asunto está consagrado el ensayo “Sobre la bomba y las raíces de nuestra ceguera del apocalipsis” (OH II 225-309). Este es el corazón de las obsesiones vitales de Günther Anders.² Sin embargo, la relación de la humanidad con la bomba atómica y la ceguera frente a las posibles consecuencias de su existencia (la “ceguera del apocalipsis”) corresponden al caso límite de otra relación, fundamental y más general, del hombre con sus máquinas y, en último término, con su mundo. Este es el motivo principal que atraviesa como bajo continuo los dos volúmenes de *La obsolescencia del hombre*.

Esta problemática y sus tesis vienen acompañadas de una nueva comprensión de la filosofía (como filosofía coyuntural), así como de la formulación de un método filosófico (fundado en la exageración) ajustado a esta nueva comprensión de la filosofía y a su tema: la autodestrucción de la humanidad. Es sobre esta doble dimensión que este trabajo busca servir como preámbulo crítico a la lectura de *La obsolescencia del hombre*, explorando y explicitando, poniendo a prueba, los presupuestos metodológicos y la definición o redefinición de la filosofía que hacen posible y justifican la obra. Esta tarea también se impone al constatar la preocupación de Günther Anders por darle un estatuto filosófico a la problemática que moviliza su pensamiento, por el recurso a un procedimiento que no consiste en reducir su empresa a los límites y los objetos de la filosofía académica; sino, por el contrario, que consiste en expandir dichos límites a riesgo de ya no hacer filosofía. Quizá sin advertirlo, sobre esa cuerda floja se desplaza el proyecto de *La obsolescencia del hombre*.

-
- 1 En adelante cito en el cuerpo del texto *La obsolescencia del hombre* como OH, señalando el número del volumen y el número de página de la edición castellana de la editorial Pre-textos.
 - 2 Anders reconoce que, “de repente”, su pensamiento y su proyecto vital se vieron definitivamente alterados tras el lanzamiento de la bomba atómica sobre la ciudad de Hiroshima, el 6 de agosto de 1945 (cf. Anders 2007b 13). En ese nuevo horizonte fundado por la época nuclear debe situarse la reflexión andersiana expuesta en *La obsolescencia del hombre*.

Sin embargo, como punto de partida para poder considerar la concepción andersiana de la filosofía y su método, recordemos de nuevo los elementos centrales del proyecto expuesto en *La obsolescencia del hombre*.

El desnivel prometeico: hombre y mundo técnico

Este auténtico malestar por el improbable futuro de la humanidad, descrito a través de la relación hombre-mundo (en este caso, mundo de las máquinas o mundo técnico), define el proyecto de *La obsolescencia del hombre*, según palabras del prólogo al segundo volumen de la obra, publicado en 1980, como “una antropología filosófica en la época de la tecnocracia” (OH II 13). El elemento diferencial de esta época corresponde a la configuración de un nuevo mundo para el hombre y construido por él, el mundo técnico, en el que la libertad de modificarlo y crear otro mundo nuevo (como rasgo “esencial” de este ser no esencial que es el hombre) queda definitivamente cancelada, lo que da lugar a una humanidad fijada y definida por su sujeción al mundo de las máquinas. Sobre este aspecto, recordemos que, desde los años 30, Anders sostiene el carácter esencialmente “no fijado” del hombre, cuyo correlato es la variabilidad del mundo humano (IAP 54; PL 60 y 80).³ Así, en *Una interpretación del a posteriori*, se afirma:

No solo el mundo debido al hombre está siempre ausente, siempre por crear y administrar, sino que para el hombre tampoco se puede prever ningún mundo determinado. El hombre, en efecto, no solo transforma el mundo dado en un mundo determinado y en un mundo para él, sino que el mundo que acaba de establecer lo transforma en otro. El hombre no está tallado para este mundo, pero tampoco para ningún otro. Todo lo que le importa es vivir en un mundo que sea suyo, que haya creado él. Este hecho de no estar fijado es la condición *sine qua non* de su libertad para una *historia*. (IAP 54)

La libertad humana permite al hombre darse un mundo y, con este mundo dado, transformarse, en un proceso que se multiplica en el espacio y el tiempo manifestándose en la diversidad de la historia humana. Esto es lo “esencial” del hombre: no tener esencia, no estar fijado (cf. Salinas Leal 2023). Por esta razón, el mundo técnico supone

3 Aunque el centro de este trabajo es *La obsolescencia del hombre* (1956-1980), haremos referencia a dos artículos de Anders cuya relación con *La obsolescencia del hombre* es fundacional. Son *Una interpretación del a posteriori* (1934) y *Patología de la libertad. Ensayo sobre la no identificación* (1936), publicados en francés en la revista *Recherches Philosophiques*. En adelante, se citarán como IAP y PL, respectivamente, siguiendo la paginación de su traducción castellana editada por Pre-Textos (cf. Maomed & De Vicente 2014; y Maomed 2012).

una transformación decisiva en la que la libertad humana y su esencial no esencialidad se ven comprometidas, derivando en una forma de fijación de lo humano como sometimiento al mundo técnico. Esta es la gran paradoja de esta época surgida de la libertad humana. Ahora bien, ¿en qué sentido estamos en la “época de la tecnocracia”?

Por “tecnocracia” entiendo no la primacía de los tecnócratas (como si fueran un grupo de especialistas, que hoy dominaran la política), sino el hecho de que el mundo, en que hoy vivimos y que se encuentra por encima de nosotros, es un mundo técnico, hasta el punto de que ya no nos está permitido decir que, en nuestra situación histórica, se da entre otras cosas también la técnica, sino que más bien tenemos que decir que, ahora, la historia se juega en la situación del mundo denominada “técnica” y, por tanto, la técnica se ha convertido en la actualidad en el sujeto de la historia, con la que nosotros solo somos aún “co-históricos”. (OH II 13)

El mundo técnico, nuevo mundo humano, modifica lo humano al punto de suplantarlo o, al menos, de someterlo al punto de convertirse en el nuevo sujeto de la historia. En todo caso, el hombre solo sigue siendo sujeto de la historia en la medida en que se vincula y se subyuga al mundo técnico y a sus condiciones dominantes (cf. David 2006). Por ello, la pregunta por el hombre exige la pregunta por la máquina por cuanto ella puebla y determina el mundo del hombre.

Con todo, la tensión entre el hombre y las máquinas se funda, en último término, en una condición antropológica que Anders llama *desnivel prometeico* y que define como el “hecho de la a-sincronía del hombre con su mundo de productos, de esa separación que crece día a día” (OH 131). ¿En qué consiste esta separación? Es un problema de ritmo. El desnivel expresa la imposible articulación entre el hombre y las máquinas. Así, observamos al hombre en una carrera frenética cuyo objetivo es mantener el ritmo de las máquinas. Pero no solo el ritmo, también la eficiencia, la fuerza. El hombre busca asemejarse a la máquina incluso en su potencial reparación infinita. Comparado con la máquina, el hombre solo puede encontrarse en desventaja, disminuido.⁴

Dicho esto, la expresión decisiva del *desnivel prometeico* no tiene lugar entre el hombre y sus productos; tiene lugar *al interior del hombre*, entre sus distintas capacidades. Ese es el núcleo del desnivel prometeico:

4 “De hecho, es cierto que nuestra situación anímica refleja en cada momento solo el estadio técnico de ayer. La respuesta a la pregunta irónica ‘¿Crees acaso que soy de ayer?’ tiene que ser positiva. Hoy cada uno de nosotros es ‘de ayer’. En ese *gap* consiste la situación ideológica de nuestra época, el desnivel, que denominé ‘prometeico’ en el primer volumen. Y nuestra perdición” (OH II 422).

Está, por ejemplo, el desnivel entre *hacer* y *representar*, entre *actuar* y *sentir*, entre *conocimiento* y *conciencia* y, finalmente y sobre todo, entre el *aparato* producido y el *cuerpo* del hombre (no adaptado al “cuerpo” del aparato). Todos estos desniveles [...] tienen la misma estructura: la de la *preeminencia* de una capacidad respecto a otra y, por tanto, la de *rezagarse* una respecto a otra; de la misma manera que la teoría ideológica queda por detrás de las relaciones fácticas, también la representación va por detrás del hacer: ciertamente, podemos crear la bomba de hidrógeno, pero no alcanzamos a imaginar las consecuencias del hecho. Y de la misma manera nuestro sentir va rezagado respecto a nuestro actuar: podemos matar bombardeando a cientos de miles, pero no llorarlos o sentir pesar por ellos. (OH I 31-32)

El *desnivel prometeico* plantea, por último, el problema de la identidad del hombre consigo mismo.⁵ Esta diversidad de velocidades produce el malestar de no estar conforme con todo lo que es, agudizado desde fuera por la transformación constante, armónica y expansiva de las máquinas. Como parte de esta inestabilidad intrínseca, sobresale la ilimitada capacidad productiva del hombre, su *libertad prometeica*,⁶ como el otro elemento extremo del *desnivel prometeico*, pues a la incapacidad de sentir o imaginar los posibles o actuales efectos de lo que el hombre es capaz de producir se opone la ilimitada capacidad humana de producir efectos de diversa índole y a través de distintos medios en el mundo.⁷

-
- 5 En *Patología de la libertad* (PL 70-77), Anders presentaba esta característica como propia del nihilista por contraste con el hombre histórico. La no identificación del nihilista se derivaba de la constatación de su no constitución por sí mismo y de su existencia singular, su contingencia. En *La obsolescencia del hombre* dicha no identificación se deriva de la relación del hombre con las máquinas y de la vergüenza que experimenta frente a ellas (cf. David 2011 174).
 - 6 “Mediante nuestra ilimitada libertad prometeica de producir algo siempre nuevo (y a través de la imparable obligación de pagar nuestro tributo a esa libertad), nos hemos desordenado, en cuanto entes temporales, hasta el punto de que seguimos haciendo nuestro camino lentamente, rezagados respecto a lo que nosotros mismos habíamos proyectado y producido, con la mala conciencia de estar anticuados (*Antiquiertheit*), o incluso simplemente vagabundeamos como saurios trastornados en medio de nuestros aparatos” (OH I 31).
 - 7 La “ceguera del apocalipsis” también se deriva del desnivel prometeico (OH I 256-259), pues la bomba atómica también es un efecto de la libertad prometeica, su efecto último; y la ceguera del apocalipsis es efecto de la incapacidad de imaginar la posibilidad última contenida en la existencia de la bomba. Este es el ejemplo definitivo del desnivel prometeico entre la facultad ilimitada de producir (la *libertad prometeica*) y la habilidad de imaginar y sentir los efectos posibles de lo que se produce.

Sobre este suelo móvil se fundan las relaciones del hombre consigo mismo, con las máquinas y, en la época técnica, con el mundo que ellas constituyen. De allí la emergencia de una forma de sometimiento anímico que Anders introduce a través del concepto de *vergüenza prometeica* (*prometeische Sham*), definida como la “vergüenza ante las cosas producidas [por nosotros], cuya alta calidad ‘avergüenza’” (OH I 39; cf. Marrades).

Aquí se produce también, como efecto paralelo, la cancelación del paradigma previo de determinación o estudio de lo humano por contraste con el género común animal. Este paradigma aún era explotado por Anders en 1934, en *Una interpretación del* a posteriori (cf. 39-47). La posible definición de lo humano, ahora, en el ahora de la era atómica en la que aún nos encontramos, solo es posible a través del análisis de la autoimpuesta inferioridad humana frente a la máquina (David 2006 180; Maomed).

Sobre este sombrío escenario se levantan tres tesis que recorren el conjunto de la obra: a) “que no estamos a la altura de la perfección de nuestros productos”, como expresión de la *vergüenza prometeica*; b) “que producimos más de lo que podemos imaginar y tolerar”, como expresión del *desnivel prometeico*; c) “que creemos que lo que podemos, también nos está permitido –no: lo debemos; no: tenemos que hacerlo” (OH I 13), como expresión de la *libertad prometeica*.

Los aparatos exhiben su perfección en términos de *performance*. Al medirnos con ella, al querer seguir su ritmo, experimentamos tanto el deseo como la imposibilidad de estar *up to date* con respecto a ellos. De allí se sigue, al rendir culto a este nuevo dios, tanto la consagración al continuo mejoramiento de las máquinas como la condena a la obsolescencia del hombre, mientras intenta alcanzar el nivel de la máquina. Al final, este círculo vicioso no solo pone en peligro o destruye nuestra libertad, sino que pone en peligro y podría destruir nuestra existencia (cf. Borrel). Por ello, la pregunta por el hombre, una vez manifiesta la existencia de la bomba atómica y su potencial, engloba en Anders la pregunta por la posibilidad de la autodestrucción de la humanidad.

Filosofía coyuntural o filosofía de la situación

¿Cuál es el alcance filosófico de este proyecto? ¿Por qué habría de ser considerado como *propiamente* filosófico? ¿Qué estrategia discursiva lo valida y le da movimiento? En último término, ¿qué entiende Anders por filosofía? Los textos que componen *La obsolescencia del hombre*, nos dice Anders en el primer volumen, “no son simplemente ensayos literarios ni análisis filosóficos en el sentido académico habitual, sino ejemplos de lo que se podría denominar, con una antigua expresión, ‘ocasionalismo’, o sea, *filosofía coyuntural* [*Gelegenheitsphilosophie*]” (OH

1 25). En la antología de textos *Filosofía de la situación*, César de Vicente traduce *Gelegenheitsphilosophie* por “filosofía de la situación” (13). En dicha expresión el énfasis recae sobre el hecho de tomar como punto de partida de la reflexión filosófica un evento concreto y significativo que nos permite comprender un rasgo del presente y pensar metafísicamente a partir de él. Los análisis propuestos en el segundo volumen de *La obsolescencia del hombre* obedecen al mismo procedimiento:

De cada una de las ideas desarrolladas en lo que sigue es válido lo que ya dije de las del primer volumen: que son *filosofía ocasional* [*Gelegenheitsphilosophie*]; o sea, que siempre he partido de experiencias determinadas: fueran las del trabajo en cadena, las del trabajo automatizado o las de los estadios deportivos. (OH II 14)

Esta filosofía coyuntural se expresa en un género filosófico también específico que corresponde a “un híbrido *cruce de metafísica y periodismo*” (OH I 25). Esto es, no exclusivamente filosófico, al menos no “en el sentido académico habitual”; pero tampoco puramente periodístico, entendiendo por ello un género volcado a dar cuenta de los eventos del presente en su pura individualidad y contexto. Esta caracterización de la filosofía en *La obsolescencia del hombre*, por contraste con la filosofía profesional o académica, será una marca de la comprensión que Anders tiene no solo de su proyecto filosófico, sino de la filosofía misma.

Atendamos un momento a las implicaciones de cruzar *metafísica y periodismo*. Llamo la atención sobre la pareja que conforma este género híbrido, pues Anders no se limita a cruzar filosofía y periodismo, sino la metafísica misma bajo un nuevo rostro. El valor de este género descansa en su absoluta radicalidad, pues el punto de acceso a la reflexión metafísica no se sitúa en la determinación de los primeros principios de la realidad o en la intuición de los primeros principios del conocimiento, ni en la demostración de una primera causa o la descripción del orden esencial sobre el que se funda la existencia individual. El punto de partida y de acceso a la comprensión de lo real es el acontecer del presente vivido en sus casos concretos. Esto puede implicar que aquí está en juego la posibilidad de la comprensión de la totalidad de lo real, a partir de una consideración de sus instancias singulares. Y esta sería una de las fortalezas (o de las debilidades) de este género híbrido, cuya construcción reposa sobre las relaciones dialécticas entre lo singular y lo universal.

Este método de exposición se mueve, pues, entre la ocasión que brindan los eventos contemporáneos en su singularidad y el tratamiento de problemas filosóficos fundamentales que son repensados a partir de dichos eventos y viceversa, con un constante “cambio de perspectiva” que Anders ilustra, evocando a Leibniz, como un movimiento entre

“*vérités de fait y vérités de raison*”. Se produce, pues, una dialéctica entre lo concreto y lo abstracto que tiene por fin, no la tesis metafísica fundamental, sino la iluminación de las condiciones del presente: este filosofar, dice Anders, “tiene por objeto la situación actual, o sea, los elementos característicos de nuestro mundo actual; pero no solo como objeto, pues lo que pone en marcha realmente ese filosofar es el carácter opaco e inquietante de esos mismos elementos” (OH I 25). Ahora bien, esta apuesta conducirá a Anders, al final del segundo volumen, a postular la absoluta contingencia del mundo, del hombre y de la filosofía, de tal modo que el único punto de partida de la filosofía será lo singular concreto. Con ello, si no cancela lo universal, sí lo cancela en calidad de necesario.

Sobre este género híbrido, Anders anticipa una objeción, pues, precisamente al tener por punto de partida lo ocasional o coyuntural –para desde allí *desviarse* a la discusión de problemas filosóficos fundamentales, pero siempre con la vista puesta en la comprensión y modificación del presente–, dicho movimiento parece conducir a la contradicción o, al menos, no corresponder a un plano especulativo homogéneo. En último término, partir de lo coyuntural supondría una renuncia a lo propio de la filosofía: lo universal, el fundamento. No habría solución de continuidad que permitiera articular lo efímero, lo singular, de un lado, y lo universal, fundamental y propio de la filosofía, del otro.

De esta posible objeción, Anders desprende su comprensión y su crítica a la filosofía. Para muchos, la filosofía consiste en el “alejamiento de lo contingente, del *mundus sensibilis*, y en la dedicación a lo ‘auténtico’, el *mundus intelligibilis*” (OH I 27). Anders rechaza este dualismo, que “ha sido *la metafísica de Occidente*” y, por ello, en cierto modo inevitable, en el que el filósofo se desentiende de lo singular-concreto. Para Anders, allí mismo, en lo singular-concreto se encuentra el punto de partida de la filosofía.

Quien filosofa ha de empezar por *algo*, por algo específico, por algo diferente del fundamento, por algo que ha de examinar a fondo; brevemente: forma parte de la realidad del filosofar que el filósofo ignore la esencia de la filosofía formulada intransigentemente: esa ignorancia es la condición de su existencia y persistencia; y, con ello, se entiende, además, que quien filosofa se comporta en el mundo no solo como filósofo, no solo envuelto en el horizonte de lo “general”, no solo fascinado por la belleza del “todo”, no solo intimidado o atraído por el “fundamento”, sino que además –o más bien, ante todo– vive como un normal vecino de sus convecinos a derecha e izquierda, como un simple hombre necesitado y mortal perseguido, seducido y zarandeado por *haecceitates*; y precisamente estas *haecceitates* son las que lo arrastran o empujan a la acción de filosofar. (OH I 27)

Subrayo dos aspectos de este pasaje. El filósofo no tiene que atender a “la esencia de la filosofía formulada intransigentemente”. Con ello ya se indica la necesidad de desconfiar de tal esencia preestablecida de la filosofía, pues su único y pernicioso efecto consistiría en limitar la actividad y la libertad del filósofo. Además, la filosofía coyuntural involucra también la situación concreta del filósofo cuyo lugar especulativo originario es el de *un* hombre común y corriente, interpelado por el mundo circundante en el que se entrega a sus trabajos y sus días, y en el que es también sometido a las fuerzas de la vida que no dependen de él.

Aunque no lo mencione, Anders parece vincularse a la pretensión del último Husserl por regresar al mundo de la vida y desde él fundar y explicar de nuevo el valor, las pretensiones y los rendimientos de todos los saberes prácticos y teóricos, *incluida la filosofía*, precisamente porque su filosofar parte de una situación preteórica, cotidiana, en la que quiere ver de nuevo y sin más las cosas mismas desde las que se suscita o se ocasiona el filosofar (*cf.* Husserl 2008 146, 165, 184). El abandono del intento de determinación de lo humano por lo animal se sitúa en el mismo horizonte: “A fin de cuentas no vivimos ante el parangón de abejas, cangrejos o chimpancés, sino ante el de fábricas de bombillas y aparatos de radio” (OH I 49, nota 1). Hoy diríamos que el hombre vive ante el parangón del teléfono móvil y su red de datos que necesariamente deben acompañarlo para poder vivir un día *cotidiano*, sin mayores contratiempos.

Esto explicaría por qué la atracción de las entidades singulares (*haecceitates*) es el pleno y justo punto de partida de la filosofía y no lo son los principios postulados “intransigentemente” por una doctrina o una tradición. Esto explicaría también por qué la proliferación de los aparatos en la vida cotidiana, su omnipresencia, suscita el replanteamiento de la pregunta por el hombre, pues su vida se da en un medio totalmente diferente y constantemente cambiante, incrementalmente maquinal.

El mundo cotidiano (*Alltagswelt*) con el que tienen que habérselas las personas es en primer lugar un mundo de cosas y aparatos (*Ding- und Apparatwelt*), donde también hay congéneres; no es un mundo de personas (*Menschenwelt*), donde también hay cosas y aparatos. (OH II 66)

La contracara de este nuevo mundo consiste en que, ante la pérdida o sustracción de sus aparatos, el hombre pierde también simultáneamente el mundo:

Estoy convencido de que hoy hay un sinnúmero de personas que, si se les confiscara su radio, se sentirían más cruelmente castigadas que los presos, a quienes se les confisca su libertad, pero se les deja con sus aparatos: estos pueden seguir gozando de su vida en una afortunada extroversión,

pues su mundo y sus amigos están a su disposición en audiencia –a decir verdad, ¿qué ha cambiado?–; en cambio, el pobre, al que se le ha privado de su aparato, se sentiría de inmediato preso de un miedo pánico a estar sordo en la nada y asfixiarse en la soledad y la ausencia de mundo. (OH I 133)

Dada la modificación de las circunstancias, del mundo circundante, a partir de una radicalidad que nace de lo cotidiano mismo, Anders rechaza el presupuesto de la estabilidad del campo de la filosofía. Es decir, rechaza que, desde un punto de vista filosófico, la filosofía misma tenga unos límites precisos establecidos a partir de lo fundamental o lo universal.

Así, con respecto a los límites de la filosofía, los criterios de determinación de lo filosófico han sido convencionales, es decir, no filosóficos o, incluso, antifilosóficos. Lo que podría traducirse por la afirmación de que la filosofía nace a partir de lo no filosófico o de lo prefilosófico, de lo concreto. Esta tesis se sostiene sobre una consideración histórica de lo que ha sido la definición de la filosofía y sus mutaciones frente a la preocupación andersiana por lo singular concreto. Y, no son los filósofos profesionales los que podrían dar cuenta de dichos límites. Por el contrario, su especialidad no es menos convencional ni menos unilateral. Aquí vuelve Anders a la carga frente a la filosofía académica.

Naturalmente, no quiero negar que los filósofos profesionales casi siempre creen saber con exactitud qué les permite su especialidad, hasta dónde puede llegar, qué es filosóficamente “adecuado”. Pero su seguridad es también, casi la mayoría de las veces, la seguridad no filosófica de quienes siguen una costumbre. Cuanto más seguros de sí mismos trabajan en esta perspectiva, más justificado es desconfiar de ellos como filósofos. (OH I 29)

De allí que la filosofía no se defina por su historia, sus usos, sus costumbres ni, por tanto, por su punto de partida o sus objetos tradicionales. O, dicho positivamente, la libertad de la especulación filosófica, articulada a su presente, desasosegada por él, determina a partir de él su punto de partida, su método y sus objetos, más allá de lo que los manuales, las autoridades y las tradiciones filosóficas dicten.

Quien filosofa realmente hace avanzar su oficio, aunque en la realización de su trabajo no sepa si no ha sobrepasado el límite permitido de lo especial; incluso aunque no tenga la certeza en ningún momento sobre si, hace tiempo, ya ha estirado demasiado el cordón, que “está anclado en lo fundamental” o, en suma, si no *divaga*. Y considera ocioso llevar a cabo reflexiones fundamentales sobre si y en qué esta o aquella investigación aún es o ya no es “filosofía”. Decisivas son las cosas mismas (*Die Sache selbst sind ausschlaggebend*). Se interesa tan poco por la filosofía como el astrónomo por la astronomía, pues su interés son las estrellas y

por eso hace astronomía: por lo último que se interesa es por si la “hay” o no. (OH I 29-30)

La afirmación “decisivas son las cosas mismas” exige al menos dos observaciones. En primer lugar, resulta inevitable no reconocer las resonancias fenomenológicas de esta afirmación, aunque no podamos detenernos en ellas en el presente estudio. Desde sus *Investigaciones lógicas*, llegó a hacerse célebre y lema metódico de la fenomenología de Husserl, y de muchos de sus discípulos, el imperativo de ir a las cosas mismas: “No pueden satisfacernos significaciones que toman vida –cuando la toman– de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las, cosas mismas, (1985 I 218). La versión más conocida del lema, sin embargo, se encuentra en el párrafo 7 de *Ser y tiempo* (48):

El término ‘fenomenología’ expresa una máxima que puede ser formulada así: ‘¡a las cosas mismas!’ –frente a todas las construcciones en el aire, a los hallazgos fortuitos, frente a la recepción de conceptos solo aparentemente legitimados, frente a las pseudo preguntas que con frecuencia se propagan como ‘problemas a través de generaciones’.

Anders parece hacer eco a este llamado y pide, como lo hacía Husserl, poner entre paréntesis las teorizaciones y los discursos sobre lo real, para volver a “ver” las cosas sin más, atendiendo a lo que nos rodea en el día a día del mundo de la vida, identificado ahora con el mundo técnico.

Babich (cf. 46-51), quien describe la empresa andersiana como “fenomenología de la tecnología”, presenta el telón de fondo teórico, escolar y vital del que surge *La obsolescencia del hombre*, de un lado, con su triple filiación a Husserl, Heidegger y la primera generación de la Escuela de Frankfurt –en la que no falta el distanciamiento y la crítica explícita, por ejemplo, en el caso de Heidegger (cf. Anders 1948; Reimann; Onetto; Maomed y Dawsey)–; y, del otro, con su origen en la experiencia directa del modelo fabril americano durante el exilio andersiano de los años treinta y cuarenta, donde podríamos ver la experiencia de las cosas mismas, en el mundo de la vida técnico.

En segundo lugar, esta reflexión justifica y es exigida por ese género mixto entre metafísica y periodismo, pues su lector se verá sometido (y por ello debe ser desde un comienzo advertido) a una reflexión zigzagueante, en la que la ocasión del presente se ilumina y se contrasta con “cuestiones filosóficas fundamentales” (OH I 30), así como estas cuestiones se modifican con el tratamiento de los acontecimientos del presente. En esa dialéctica entre las ocasiones del presente y la fundamentación

filosófica, la extensión de la filosofía parece inevitable, con lo que se sella también su falta de límites fijos.

Contingencia radical y filosofía

En las “conclusiones metodológicas” que cierran el segundo volumen, Anders vuelve a preguntarse por el estatuto filosófico de *La obsolescencia del hombre*. Frente al prólogo del segundo volumen, en donde se recurre al concepto de “filosofía coyuntural” para caracterizar el talante de los ensayos allí contenidos (OH II 14), englobando así los dos volúmenes bajo el mismo procedimiento filosófico, las “conclusiones metodológicas” comienzan rechazando la idea de un sistema desde el que podría considerarse el proyecto de *La obsolescencia del hombre*. En la confrontación entre historia y sistema, a pesar del último gran esfuerzo hegeliano por alcanzar una forma superior de conciliación, la historia prevalece como campo de lo contingente. En opinión de Anders, “lo temporal, al menos lo históricamente temporal, no se deja ‘fijar’ en un sistema” (OH II 408).

Con todo, llama mucho más la atención que, tras el esfuerzo de defender, definir y justificar su procedimiento filosófico, dé un paso atrás frente a su punto de partida y, al menos hipotéticamente, proponga incluso abandonar la etiqueta de “filosofía” para su empresa intelectual:

Por otra parte, renuncio a mucho más, pues ni siquiera se me ocurre que mis análisis sean clasificados como filosóficos o algo parecido. A fin de cuentas, la filosofía es un fenómeno histórico que no se ha dado siempre y que probablemente tampoco existirá siempre. (OH II 411)

Anders renuncia a considerar su proyecto como filosofía en la medida en que la filosofía misma cae en el campo de lo histórico contingente. Así, si tenemos como punto de evaluación del proyecto de Anders el presupuesto del carácter no contingente de los objetos filosóficos, ni siquiera quedaría en pie la filosofía. Por ello, sería menos una renuncia a la etiqueta “filosófica”, que la exhibición de la banalidad de considerar la filosofía y sus objetos como ajenos al orden de lo contingente. La filosofía también tiene un carácter “no fijado”, como el hombre.

Por ello, esta renuncia a la filosofía no es la última palabra de Anders. Es apenas el comienzo de la pregunta por la posibilidad misma del *factum* de la filosofía. Al afirmar la contingencia del mundo y de la filosofía, Anders muestra que o bien no se puede filosofar sobre *nada*, con lo cual se produce la cancelación de la filosofía; o, por el contrario, en ausencia de algo necesario, se puede filosofar sobre *todo*, bajo las nuevas condiciones de la extrema contingencia. Según su razonamiento:

En cambio, quien no comparte este supuesto, o sea, quien, como aquí ocurre, considera contingente la existencia de los hombres (también la del

mundo, incluso la de las leyes de la naturaleza, que algunos que piensan de manera inexacta consideran como lo contrario del azar); en suma, quien ve en su aparición un hecho empírico [...] ya no debe o puede compartir la diferencia entre conocimiento de la esencia y los hechos. (OH II 413)

Si no existe tal dimensión esencial, solo subsiste el campo de los hechos y el derecho a filosofar sobre lo que hay. De allí que ya no tenga validez la crítica que Anders trató de disolver en el primer volumen, según la cual lo ocasional comprometería el talante filosófico de la obra. En otros términos, la extrema contingencia diluye el límite de la filosofía, separada de lo contingente y ocasional gracias a su concentración en lo fundamental, lo universal y lo necesario.

Tras esta variación, Anders puede decir de nuevo que, a pesar de todo, su proyecto es filosófico. Sin embargo, la defensa del carácter filosófico de su obra no ocurre como un gesto de reconciliación con la filosofía académica:

Hace ya veinticinco años definí mis esfuerzos teóricos como “filosofía ocasional” y planteé la pregunta sobre si la etiqueta “filosofía” se adecuaba a estas reflexiones y por qué a los campos en que hago mi cosecha les corresponde la dignidad de ámbitos filosóficos. Planteaba esta pregunta no por modestia -aún no me lo ha dicho nadie así-, sino al contrario, por orgullo, pues no concedo el más mínimo valor a si los filósofos de profesión (quienes, por pertenecer indudablemente a la facultad de filosofía, consideran también indudable la existencia de la filosofía y, en vez de filosofar sobre el agua, que nos llega al cuello, lo hacen sobre la filosofía) me consideran o no uno de ellos y cómo clasifican mi actividad. (OH II 414)

Que la filosofía académica no tenga una opinión válida o consistente sobre la empresa andersiana no significa que ella misma no pueda presentarse como filosófica bajo sus propios presupuestos, los de la radical contingencia del mundo y la filosofía. Aquí Anders vuelve a girar la tuerca con un gesto dialéctico radical que hace surgir la filosofía del suelo del mundo de la vida en su expresión técnica con lo que tiene de abrumador y opresivo para el hombre.

Y, sin embargo, naturalmente tampoco puedo negar que mis investigaciones, a pesar de que sus objetos son empíricos, en cierto modo se diferencian de los que se suelen denominar así, pues, en la medida en que he tratado de *interpretar* las vetas empíricas he ido más allá de ellas, tanto da que fueran la “autoacumulación de las máquinas” o “la obsolescencia del hombre” o la “falta de sentido del concepto de sentido”. Si considero este término como lema es porque demuestra que *a pesar de todo* hago filosofía. (OH II 415)

Valga subrayar que, si hay en Anders una forma de pudor filosófico, de renuencia a catalogar su procedimiento como filosófico, este se presenta, a pesar de la afirmación de la radical contingencia de todo, al constatar que su pensamiento tiene como punto de partida lo empírico. Sin embargo, este pudor se mitiga al indicar que su trabajo consiste en “interpretar las vetas empíricas”, de tal modo que partiendo de ellas las supera, con lo que gana la tranquilidad suficiente para descubrir que, a pesar de todo, no está del lado de la pura sociología o del periodismo, sino de la filosofía.

En el primer volumen, antes de catalogar a la filosofía misma como contingente, la defensa de su apuesta filosófica descansaba en el poder incitador de lo singular, concreto y contingente como ocasión del filosofar, sin consideración de los límites establecidos de la filosofía: “En todo caso lo cierto es que quien no admite lo singular como objeto del filosofar por ser solo contingente y empírico sabotea su propio filosofar” (OH I 28). El sabotaje tiene lugar cuando el filósofo se detiene, ahora lo entendemos, ante un límite que en sí mismo es contingente y que define por razones también contingentes el dominio de la filosofía. Al afirmar la radical contingencia del mundo y la filosofía, Anders libera la filosofía de los límites que le impondría un fundamento, sea este trascendente, natural o formal.

En este nuevo escenario, el modo de darle un rostro filosófico a su proyecto, más allá de su origen empírico y contingente, es el gesto de la interpretación. Aunque nada escapa a la contingencia y, por tanto, todo carece de fundamento, la interpretación eleva la reflexión andersiana del dominio de lo empírico al de la filosofía. Anders tiene que introducir esta dimensión, porque de lo contrario la filosofía sería absorbida por la sociología o la psicología social.

Con esta solución, se abre otro difícil horizonte de problemas, entre los que sobresale la determinación de lo que Anders llama “interpretar”, cuyo tratamiento tendremos que diferir para un estudio posterior, dada su complejidad (OH I 415-425). En lo que sigue dirigiremos nuestra atención hacia la consideración de la estrategia metodológica de *La obsolescencia del hombre*, cuyo centro es el recurso a la exageración.

El método de la exageración (Übertreibung)

Anders introduce la exageración justo después de describir el género híbrido de la obra como “cruce de metafísica y periodismo”. Es una segunda advertencia, relativa a las formas que tomará su exposición: “estas, al menos algunas, darán la impresión de ser *exageraciones*; y la darán por la sencilla razón de que lo *son*” (OH I 30). Esta advertencia suscita la perplejidad del lector. Sin embargo, el método fundado en la *exageración* es recurso necesario para tematizar correctamente los

objetos de los que se ocupa. Junto a su sentido habitual, de uso ordinario, el término “exageración” toma un sentido metódico. ¿Qué quiere decir Anders con él?

Que hay fenómenos en que no se puede evitar su agudización y su amplificación; y esto porque sin esa deformación quedarían sin identificar y serían invisibles; fenómenos que, por sustraerse a la simple mirada, se encuentran ante *la alternativa: exageración o renuncia a conocer*. Microscopio o telescopio son los dos ejemplos más próximos, pues tratan de conseguir la verdad mediante una ilustración exagerada. (OH I 30)

La necesidad de exagerar nace de la *invisibilidad inmediata* de los fenómenos que deseamos conocer. El problema es, pues, epistemológico y la solución metódica, casi puramente instrumental, busca remediarlo. Sin embargo, aún no resulta claro por qué razón estos fenómenos son invisibles. ¿Acaso el punto de partida no son las situaciones y los objetos concretos que pueblan nuestro mundo y con los que interactuamos día a día? Podríamos objetar que, a diferencia del microscopio y del telescopio, la exageración no amplifica, sino que deforma el objeto considerado, de tal modo que no es observado “tal cual es”, sino bajo un aspecto que no corresponde a su naturaleza o a su modo de darse cotidiano. Sin embargo, Anders parece identificar la amplificación del objeto con su deformación calculada. Dicho esto, la exageración aún parece comportar el perverso efecto de incumplir lo que parecía un principio irrenunciable expresado en la afirmación “decisivas son las cosas mismas”.

Anders responde a esta objeción redefiniendo el sentido del subtítulo del primer volumen: *Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. El tema no es estrictamente el alma sino *sus metamorfosis*, su adaptación o inadaptación, su transformación frente a los presupuestos materiales que la época impone y que se modifican permanentemente. De allí que la modificación del mundo técnico imponga una exigencia al alma humana, exigencia de adaptación que no llega y no puede llegar a cumplir, pero que la mantiene en continua transformación. Anders introduce en este punto los conceptos de *libertad prometeica* y *desnivel prometeico*, a los que ya hemos aludido. Ahora bien, ¿qué tienen que ver estos dos conceptos con la exageración? Los desfases escalonados entre las capacidades del hombre y el rendimiento de sus máquinas hacen que este se encuentre en permanente adaptación a las máquinas. En cualquier caso, el hombre está en permanente mutación. De allí que el intento de retratar la relación del hombre con la máquina, de darle “una fisonomía demasiado perfilada” a su rostro, corra “el peligro de *exagerar*” dichos rasgos (OH I 34). Por el contrario, si no se recurre a la exageración, el otro peligro consistiría en hacerlo incognoscible, así

como su posible tendencia. Sin embargo, la verdadera justificación de la exageración consiste en que ella expresa el proceso de modificación al que está sometido permanentemente el hombre a través “de medios exagerados”.

Esta exageración es legítima por cuanto *la tendencia fáctica de la época va en la dirección de forzar las metamorfosis con medios exagerados*, por ejemplo, por medio de la *Human Engineering*. Nuestra “exagerada” presentación es, pues, solo una parte de esa “exageración”, que hoy tiene lugar fácticamente: es solamente *la presentación exagerada de lo que se produce en la exageración*. (OH I 35)

El mundo técnico, con respecto al hombre, es de suyo exagerado. Por otra parte, en el registro de sobreproducción de nuestro mundo, el ejemplo más elocuente y peligroso de la invisibilidad de los fenómenos y de la consecuente necesidad de la exageración es la invisibilidad de la bomba atómica. Allí, la exageración

está motivada de forma exclusiva por la particular invisibilidad en que se encuentra el objeto: este, que propiamente debería estar ante nuestra mirada con su amenazador y fascinante exceso de claridad, está por el contrario justo *en el centro de la incuria*; la tarea de nuestra época consiste en ver, oír y vivir alejados de él; y los contemporáneos parecen haberse conjurado para no aludir a él. Está claro que no es posible “describir llanamente” un objeto semejante. Si a la situación de un objeto le es esencial ser oscurecido, bagatelizado o reprimido, a su presentación por el contrario –y esto es lo que constituye su verdad– le corresponde corregir ese oscurecimiento y *exagerar* por exceso el perfil, tanto como este se halle habitualmente *simplificado* por defecto. (OH I 228)

La exageración no corresponde en este caso a una distorsión del estado actual o situación del fenómeno expuesto. Por el contrario, la exageración restituye su verdad, oculta o reprimida bajo un velo de indiferencia o temor. El método de la exageración corrige un defecto de percepción y, por lo tanto, de valoración de los fenómenos. En ese sentido, la exageración no deforma el objeto que se quiere describir, sino que lo muestra en su plenitud, lo sitúa en el lugar que desde siempre ha debido ocupar en el campo de visibilidad y en el listado de las preocupaciones humanas.

Considero importante no perder de vista estas dos funciones diferenciadas de la exageración: a) dar cuenta de un perfil posible en el proceso de modificación o adaptación del hombre al mundo técnico y b) restituir la verdad de un fenómeno oscurecido o minimizado en su naturaleza o alcance.

Por otra parte, no es la primera vez que Anders utiliza la exageración. En *Patología de la libertad* (cf. PL 77-80), Anders introduce el concepto de *exageración filosófica* con el fin de justificar el uso de dos tipos extremos de configuración de lo humano en su análisis de la libertad: el nihilista y el hombre histórico. Aunque no lo presenta como un concepto metódico, sí lo presenta como un concepto que “no constituye ninguna falsificación”, sino la descripción de “situaciones de excepción”, muy raras, que contribuyen a plantear la pregunta por la posibilidad de una antropología filosófica.

A pesar de lo señalado, Anders no siempre apela a la exageración como amplificación de un fenómeno que de otro modo no veríamos o como develamiento de la verdad del objeto. Al menos en dos momentos de su análisis, Anders distinguirá la “exageración filosófica” de la verdad,⁸ con lo que parecería darles a sus afirmaciones el talante de la exageración tal como dicha palabra se entiende en su uso ordinario. Al matizar el rol de la exageración como método para restituir la verdad o la claridad del fenómeno, el alcance de dicho recurso cae en una ambigüedad tal vez insuperable y siembra dudas sobre su estabilidad conceptual. Esta es, pues, una dificultad interpretativa para quien trata de determinar el valor o el peso específico de este discurso filosófico, de su rendimiento y de su urgencia.

A esta apuesta por la exageración, agregará Anders en el segundo volumen de *La obsolescencia del hombre* una caracterización de su filosofía como *hermenéutica pronosticadora*. Con esta etiqueta no abandona el método de la exageración, sino que lo sitúa en un horizonte especulativo que quiere dar cuenta de una posibilidad latente del futuro de la humanidad amparada en la observación del presente y de los peligros que virtualmente contiene. Según lo ya dicho, no parecería haber alguna novedad con el concepto de *hermenéutica pronosticadora*, pues Anders ya señaló, desde las primeras páginas del primer volumen, que la exageración le permite perfilar un rostro de lo humano quizá aún no configurado, pero sí visible en el contexto de su adaptación al mundo técnico.

Sin embargo, en 1979, en el prólogo a la quinta edición del primer volumen, Anders distingue lo que se proponía en 1956 (diagnosticar) frente a lo que se propone en el segundo volumen publicado en 1980 (pronosticar): “Este volumen, que acabé hace más de un cuarto de siglo, hoy me parece no solo no anticuado, sino más actual que entonces.

8 El primer caso esa afirmación según la cual desearíamos tener piezas de recambio de nosotros mismos que garantizarían nuestra inmortalidad industrial (cf. OH I 72). El segundo caso corresponde a su descripción del jazz como *culto industrial de Dionisos* (cf. OH I 96).

[...] *Mis descripciones de entonces no eran pronósticos, sino diagnósticos*” (OH I 13, énfasis agregado). En mi opinión, el segundo volumen de *La obsolescencia del hombre* sí da un paso más allá de la exageración, sin abandonarla, al presentar sus descripciones como pronósticos. Por esta razón, David (2006 190) advierte sobre el carácter especulativo-prospectivo de las tesis de la obra, separándolas de toda afirmación de hecho y situándolas precisamente en el campo de la *hermenéutica pronosticadora* (cf. OH II 420-422). Esta podría ser una salida a la ambigüedad del concepto de *exageración*, pues ni el diagnóstico ni el pronóstico estarían comprometidos con la exhibición de la verdad del fenómeno, sino con la anticipación de una situación futura posible y no deseable que se manifestaría en la actualidad del fenómeno. Con todo, esta es una interpretación viable del conjunto de la obra que no se da desde el comienzo, cuando, en el primer volumen, Anders considera su trabajo como diagnóstico, antes que como pronóstico. Y, por otra parte, tampoco parece hacer justicia al centro de sus preocupaciones, articulado en la descripción exagerada de la bomba atómica, pues esta descripción supone develar la verdadera naturaleza de la bomba.

Observaciones finales

Anders no solo debería ser reconocido por su autoimpuesta tarea de advertir a la humanidad sobre el peligro inminente de su autodestrucción. El reverso operatorio de esta tarea es la exigencia de practicar una filosofía mundana, flexible y “no fijada”, cuyos límites dependen de las circunstancias y las demandas del presente. Para poder practicar dicha filosofía, Anders postula la radical contingencia del hombre y del mundo. Sobre dicho suelo, que no deja lugar a una filosofía de los primeros principios o de lo esencial-universal, Anders puede abrir el dominio de preguntas filosóficas sobre los objetos de nuestro mundo circundante y de nuestro presente técnico cuya máxima expresión es la bomba atómica.

A esta filosofía corresponde un método de descripción de los fenómenos que hace visible sus tendencias ocultas o latentes, también derivadas de ese mismo presente: el método de la exageración. El recurso a la exageración descansa sobre la posibilidad de una filosofía que parte de lo concreto contingente. Así, una vez admitida la posibilidad de tener una filosofía que parte del mundo de la vida técnico, Anders decide que el único modo (método) para hacer visible la situación del hombre frente a la máquina consiste en amplificar ciertos rasgos y disposiciones de su relación, de tal modo que puedan *verse, hacerse visibles*, tanto las potencialidades que encierra como el peligro latente que habita el mundo técnico. En este caso, hay una ambigüedad en torno al resultado de la exageración: diagnóstico o pronóstico. En un

caso, vemos lo invisible del objeto presente en su relación con el hombre; en el otro, vemos aquello que puede ocurrir a partir de la relación presente entre el objeto y el hombre. En un caso, se devela lo que esconde el mundo técnico; en el otro, se pronostica lo que nos traerá el mundo técnico. Sobre estas dos modificaciones de la concepción de la filosofía y de su método se construye la reflexión andersiana sobre la relación asimétrica entre el hombre y su mundo técnico.

Bibliografía

- Anders, Günther. "On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy." *Philosophy and Phenomenological Research* 8.3 (1948): 337-371.
- Anders, Günther. *Filosofía de la situación*. Editado por César de Vicente Hernando. Los libros de la catarata, 2007a.
- Anders, Günther, *Hombre sin mundo. Ensayos sobre arte y literatura*. Traducido por Josep Monter Pérez. Pre-Textos, 2007b.
- Anders, Günther, *La obsolescencia del hombre. Vol. 1: Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Traducido por Josep Monter Pérez. Pre-Textos, 2011a.
- Anders, Günther, *La obsolescencia del hombre. Vol. 2: Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Traducido por Josep Monter Pérez. Pre-Textos, 2011b.
- Anders, Günther, *Acerca de la libertad*. Traducido por Virginia Modafferi y María Carolina Moamed Parraguez. Pre-Textos, 2014.
- Anders, Günther, "Una interpretación del *a posteriori*." *Acerca de la libertad*. Pre-Textos, 2014a, 37-63.
- Anders, Günther, "Patología de la libertad. Ensayo sobre la no-identificación." *Acerca de la libertad*. Pre-Textos, 2014b, 65-118.
- Babich, Babette. "O, *Superman!* Or Being Towards Transhumanism: Martin Heidegger, Günther Anders and Media Aesthetics." *Divinatio* 36 (2012): 41-99.
- Borrel, Philippe. *Un monde sans humains?* Radio Télévision Belge Francophone ; ARTE France ; CinéTévé, 2012. Documental
- David, Christophe. "Günther Anders et la question de l'autonomie de la technique." *Ecologie et politique* 1.32 (2006): 179-196.
- David, Christophe. "Fidélité de Günther Anders à l'anthropologie philosophique: de l'anthropologie négative de la fin des années 1920 à l'obsolescence de l'homme." *L'homme et la société* 3.181 (2011): 165-180.
- Dawsey, Jason. "Ontology and Ideology: Günther Anders's Philosophical Confrontation with Heidegger." *Critical Historical Studies* 4.1 (2017): 1-37.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera C. Trotta, 2012.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. 2 vols. Traducido por Manuel García Morente y José Gaos. Alianza, 1985.

- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducido por Julia V. Iribarne. Prometeo libros, 2008.
- Maomed, María Carolina. “Günther Anders (Stern): esbozo de una antropología filosófica negativa.” *Ontology Studies/Cuadernos de Ontología* 12 (2012): 73-88.
- Maomed, María Carolina y de Vicente Hernando, César. “El tiempo de la antropología filosófica.” *Pre-Textos, Acerca de la libertad* 7-29.
- Marrades, Julián. “El cuerpo ante la máquina. Günther Anders y la vergüenza prometeica.” *Pasajes* 53 (2017): 114-130.
- Onetto, Breno. “La antropología de Günther Anders en el marco de una disonancia existencial.” *Éndoxa: Series Filosóficas* 27 (2011): 215-229.
- Reimann, Werner. “La trace de l’anthropologie. Anthropologie et humanisme chez Günther Anders.” *Tumultes* 28-29 (2007): 257-271.
- Salinas Leal, Héctor. “Los límites de lo humano en La obsolescencia del hombre de Günther Anders.” *Umbrales críticos. Aportes al problema de los límites de lo humano*, G. Chirolla, A. M. Rosas Rodríguez y H. Salinas Leal (eds.), Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, (2023): 41-76.