

El cuerpo ante la máquina

Günther Anders y la vergüenza prometeica

Julián Marrades
julian.marrades@uv.es

Extraigo el siguiente pasaje de un libro reciente de un filósofo español: «El tiempo o *la era de la técnica*, tal es la expresión con la que numerosos pensadores, filósofos, historiadores y escritores, ya desde comienzos del pasado siglo XX, han intentado dar cuenta de la especificidad de nuestro presente. Lewis Mumford, Bertrand Gille, Karl Jaspers, Martin Heidegger, José Ortega y Gasset, Ernst Jünger, Jan Patocka, Jacques Ellul, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Michel Foucault, Hans Jonas... han visto en la técnica la esencia de nuestro tiempo, el elemento que mejor expresa el marco y el fondo de la realidad que es la nuestra».¹ En esta lista no está incluido Günther Anders, a quien, sin embargo, Jean Améry consideraba «probablemente el más agudo y lúcido de los críticos del mundo tecnificado». Günther Anders, Jean Améry: dos filósofos demasiado ausentes en nuestros planes de estudio y en nuestros proyectos de investigación. En el caso de Anders, esa ausencia puede interpretarse como una secuela de su automarginación de la filosofía profesional, a pesar de sus brillantes comienzos como doctor con Husserl en Friburgo, como discípulo de Heidegger en Marburgo, como asistente de Max Scheler en Colonia y como compañero de viaje en Frankfurt del círculo que engrosaría, en torno a Horkheimer, el Institut für Sozialforschung. A pesar de su alejamiento de los medios académicos desde su exilio a Estados Unidos a mediados de los años 30 del siglo pasado, Günther Anders nunca dejó de considerarse un filósofo, pese a todo.

El objetivo de este ensayo es presentar un elemento de su crítica filosófica de la tecnocracia al que dedica un amplio capítulo de su obra principal, publicada en 1956 con el título *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Me refiero a su teoría de la «vergüenza prometeica», expresión con la que Anders designa el sentimiento de inferioridad del hombre actual con respecto a la perfección técnica de sus propios artefactos, frente a los cuales llega a avergonzarse de las imperfecciones inherentes a su condición orgánica.

1. Josep M. ESQUIROL: *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 27.

DOS VISIONES DEL HOMBRE

Comenzaré señalando algunos presupuestos antropológicos de la tesis andersiana de la «vergüenza prometeica», contrastándolos con dos visiones del hombre de largo recorrido histórico en la cultura occidental: la visión religiosa ligada al cristianismo y la visión laica heredada del humanismo renacentista y de la Ilustración.

Las *antropologías teológicas* que se han desarrollado dentro del marco conceptual del cristianismo han tomado la divinidad como término de comparación para determinar la realidad del hombre. La idea básica que resulta de este enfoque es que el hombre es un ser *creado*, entendiendo por tal un ser determinado absolutamente y en su totalidad por otro ser infinitamente superior. La condición creada del hombre implica que la realidad humana se define por su no-identidad con la divina, es decir, como esencialmente imperfecta. Desde un punto de vista ontológico, el hombre es siempre concebido como un ser carente de fundamento y privado de los atributos que cualifican a la divinidad (acto puro, omnisciencia, omnipotencia, inmaterialidad, eternidad, etc.). A la vez que fijan esa diferencia ontológica entre el ser humano y la divinidad, estas antropologías promueven, en el plano moral, un ideal de vida que aspira a aproximar al hombre a lo divino.

Las *antropologías filosóficas* –que, por lo general, han surgido en contraposición a las teológicas– establecen como postulado básico la idea de que el hombre se hace a sí mismo. Estas antropologías también toman un punto de referencia ajeno al hombre para determinar la realidad de éste, pero ese término de comparación ya no es la divinidad, sino la animalidad. Ello supone un giro radical, pues así como respecto a la divinidad el hombre aparecía en situación de inferioridad y dependencia, con respecto a la animalidad tiende a aparecer en condiciones de superioridad.

¿Dónde radica tal superioridad? El animal tiene una realidad dada y cerrada: es, por decirlo así, prisionero del destino de su especie; está ya *acabado* y, por tanto, es inmutable. Por el contrario, el ser del hombre se define por la falta de fijación a un mundo y a un estilo de vida determinados, lo cual le obliga a crearse continuamente un mundo y un modo de vida, exigencia que abre el espacio de la cultura y de la libertad. La doble vertiente de esta condición humana –desafío y autocomplacencia– está admirablemente recogida en el mito de Prometeo, que es el mito fundacional de las antropologías filosóficas.² Desde Demócrito y los sofistas, que situaron la especificidad del hombre en aquellas facultades –la mano y el cerebro– que le permiten crear su propio mundo y hacerse a sí mismo (inventar el lenguaje, la religión, la ciudad, la ley, los utensilios...), hasta Sartre,

2. Una versión clásica del mito la ofrece Platón en su diálogo Protágoras (320c-322d). Sobre la irradiación posterior del mito en otros ámbitos de la cultura, véase C. GARCÍA GUAL: *Prometeo: mito y literatura*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2009.

que concibe al hombre como un ente que carece de esencia y cuyo destino es la libertad, pasando por el *Homo faber* de Pico de la Mirandola y el yo que se pone a sí mismo de Fichte, las antropologías filosóficas han pensado la finitud del hombre –su realidad imperfecta o inacabada–, no como expresión de su condición inferior respecto a una realidad superior inalcanzable (la divinidad), sino como un presupuesto de su condición superior respecto a la animalidad, en tanto que le permite y le exige hacerse a sí mismo.

Así como las antropologías teológicas consideran al hombre un *ser creado* (determinado por otro), las antropologías filosóficas lo consideran un *ser producido* (determinado por sí mismo). Ninguna de las dos perspectivas contempla al hombre como un *ser nacido*, es decir, como un ser engendrado por otro y sujeto a la fragilidad y vulnerabilidad constitutivas de su ser orgánico. Prueba de ello es el papel insignificante que conceden al cuerpo en la determinación de la realidad humana, ya se conciba tal determinación en términos de creación o de autoproducción.

Así, las antropologías teológicas tienden a concebir el cuerpo como un obstáculo para la unión con la divinidad a la que el hombre está llamado. En cambio, las antropologías filosóficas tienden a pensar el cuerpo como esencialmente indeterminado (sólo bajo este supuesto puede justificarse la idea de autoproducción), si bien esta indeterminación presenta una ambigüedad: por un lado, es un rasgo ontológico negativo, en tanto que sitúa al hombre ante el riesgo de fracasar (el hacerse a sí mismo se presenta para él como un reto, como una exigencia de su libertad); pero, por otro lado, es la condición necesaria de su autoproducción y, en este sentido, es un presupuesto de su superior excelencia en cuanto ser que se hace a sí mismo.

EL DESCRÉDITO DE SER UN NACIDO

Un rasgo que comparten los dos enfoques mencionados es el carácter mediado o *reflejado* de su pensamiento, que se muestra en el hecho de concebir el hombre por referencia y comparación con otra realidad (la divinidad, la animalidad). Tal vez hubo un tiempo originario, como sugiere Hölderlin, en que los dioses vivían entre los hombres. Y no cabe duda de que, ya en el tiempo histórico, en diferentes modos de subsistencia vigentes durante siglos los hombres han convivido cotidianamente con animales. Sin embargo, el desarrollo industrial y tecnológico ha sustituido la convivencia y dependencia del hombre con respecto a los animales por la convivencia y dependencia del hombre con respecto a los aparatos, que son objetos producidos por el propio hombre.

¿Qué podría dar de sí la reflexión sobre el hombre si, en lugar de compararlo con los dioses o con los animales, tomamos por punto de referencia la relación que en el mundo tecnificado mantiene con sus propios artefactos? Este es

el primer punto que Günther Anders introduce en su reflexión antropológica. Un segundo punto consiste en abandonar las imágenes del hombre de las antropologías tradicionales –el hombre como ser creado, el hombre como ser que se hace a sí mismo–, y recuperar para la reflexión la intuición primaria de que el hombre es un ser *nacido*. Ello exige asumir el carácter trivial del origen humano, en tanto que se debe a un proceso ciego, no calculado y ancestral. También implica que la tarea filosófica de determinar los límites del hombre (de su facultad de representación, de su imaginación, de sus sentimientos, de su responsabilidad) ha de plantearse por referencia a su constitución de *engendrado*, tanto respecto a su cuerpo como respecto a su alma.

El descrédito de ser engendrado aparece tanto en las religiones (los fundadores de religiones –Moisés, Jesús– son despojados de la *mancha* del ser-engendrado) como en las filosofías, particularmente en las filosofías que acompañan a las revoluciones burguesas. Un ejemplo de ese descrédito lo encuentra Anders en la definición heideggeriana del hombre como *Dasein*. A su juicio, la filosofía de Heidegger trasciende las alternativas tradicionales entre naturalismo y sobrenaturalismo, por varias razones. Por un lado, el *Dasein* forma parte del más-acá (es *hiesig*), pero no es naturaleza, ya que «en la filosofía de Heidegger la palabra ‘naturaleza’ ya designa un ‘modo de existir’ que ‘es’ sólo ‘para’ un ‘ser-ahí’ (*Dasein*)»³. Por otro lado, «el ser-ahí está muy lejos de ser algo que pertenezca al orden sobrenatural... El más-allá no entra en la dimensión del ser-ahí ni siquiera en esa forma enmascarada que ha inventado la filosofía de la sociedad burguesa, a saber: la del ‘deber ser’ o la del ‘mundo de los valores’».⁴ ¿Cómo define, entonces, Heidegger al *Dasein*? Lo define como *Sorge* (cura, cuidado, ocuparse-de, hacerse-problema-por). Este concepto amplía el horizonte de la ‘intencionalidad’ de Husserl, al incluir no sólo las actividades teóricas (la conciencia, la imaginación, el pensamiento), sino también las relaciones prácticas del hombre con el mundo. Sin embargo, Anders ve varias limitaciones en el enfoque heideggeriano que le impiden aproximarse al naturalismo.

En primer lugar, Heidegger no considera al hombre como una parte del mundo, sino que lo sitúa frente al mundo en la medida en que el hombre es *Sorge* y el mundo es objeto de la *Sorge*. Además, la idea de la *Sorge* adolece de ambigüedad. Heidegger define el ser del hombre por el estar abocado al mundo en todas sus ocupaciones, hasta el punto de que su relación consigo mismo está mediada por su interés por el mundo (que no es un interés económico ni moral, sino ontológico). Sin embargo, no se plantea el problema del porqué de ese interés, y ello le lleva a suprimir de su horizonte la *dependencia* del hombre con respecto al mundo, que es lo que verdaderamente define la finitud del hombre.

3. G. ANDERS: «On the Pseudo-Concreteness of Heidegger’s Philosophy», *Philosophy and Phenomenological Research*, VIII/3 (1948), p. 337.

4. *Ibid.*

En relación con esta omisión, resulta significativo que «cuando Heidegger describe los límites del hombre, lo hace de un modo inocuo, negando que el hombre tenga cualidades divinas». ⁵ Pero no determina de manera concreta la finitud humana vinculándola a la *necesidad* que el hombre tiene del mundo, al comercio práctico que el hombre tiene con el mundo, lo cual le hubiera llevado a un análisis del *deseo* que conectaría con problemas del materialismo.

Está lejos de ser una coincidencia que el «hambre» no sea la única omisión de Heidegger. Todo querer está ausente: incluso el sexo. En ningún lugar se menciona que el *Dasein* tiene (o es) un cuerpo; o que tiene, como se ha dicho en más de dos mil años de filosofía, una doble naturaleza. Heidegger sobrevuela en silencio todo esto, a pesar de su vecindad con las teorías naturalistas. Si bien esquivaba cualquier entidad sobrenatural, Heidegger no alcanza nunca la «naturaleza». De hecho, su *Dasein* no conoce *concupiscentia* alguna, ningún instinto, ningún dolor de muelas. ⁶

LA VERGÜENZA PROMETEICA

El diagnóstico de Anders sobre nuestra situación actual en el mundo tecnificado tiene una explicación y unos presupuestos. La clave de la explicación la busca Anders en el creciente desfase entre la condición ontológica del hombre como *ser nacido* y el desarrollo tecnológico propiciado por las revoluciones industriales ocurridas desde finales del siglo XVIII hasta el presente.

El desarrollo del maquinismo con la Revolución industrial y su aplicación al sistema de fábrica supuso un incremento exponencial de la producción que causó en el burgués el sentimiento de *orgullo prometeico* típico del *self-made man* moderno: la máquina fabricada por el hombre tenía un rendimiento muy superior a sus brazos, pero, como creador y propietario de ella, el hombre se sentía señor de la máquina. Incluso la rebelión del trabajador frente a la cosificación a que se veía reducido por el maquinismo revelaba una autoconciencia y libertad que lo situaban por encima del artefacto.

Sin embargo, la creciente automatización del proceso productivo ha ido reemplazando paulatinamente aquel orgullo por un sentimiento de inferioridad del hombre actual respecto a sus propios productos, de tal modo que su deseo de ser un *self-made man* no responde simplemente a la conciencia de no haber sido hecho por otros («puesto que no estoy hecho, he de hacerme a mí mismo»), sino también a cierto sentimiento de minusvalía por el hecho de que, al no haber sido fabricado, él no está a la altura de sus propios productos («puesto que no soy tan perfecto como mis productos, he de mejorarme»). Este fenómeno provoca en

5. *Ibid.*, p. 346.

6. *Ibid.*, pp. 346 y 349.

el hombre un sentimiento de inferioridad respecto a sus productos que Anders llama *vergüenza prometeica*.

Si el orgullo prometeico es el resultado de proyectar sobre sus productos el respeto y la estima que el fabricante se tiene a sí mismo, la vergüenza prometeica se produce cuando esta relación se invierte, de tal modo que el fabricante llega a despreciarse al retroyectar sobre él el respeto y la admiración que le merecen sus productos. El hombre prefiere la cosa fabricada al fabricante, reconoce a aquélla una superioridad sobre éste, y llega a sentirse avergonzado de ser un *nacido*, y no un *fabricado*:

Creo que hoy por la mañana he descubierto una nueva parte púdica, un motivo de vergüenza que no se dio en el pasado. De momento, lo llamo *vergüenza prometeica*; con ello me refiero a la *vergüenza ante las cosas producidas, cuya alta calidad avergüenza* [...] Cuando trato de examinar esa «vergüenza prometeica», el *origen* aparece como su objeto fundamental, como la mácula fundamental de quien se avergüenza. Uno se avergüenza de *haber llegado a ser*, en vez de *haber sido hecho*, o sea, de que, a diferencia de los productos impecables y calculados hasta el último detalle, debe su existencia al proceso ciego y no calculado, extremadamente arcaico, de la procreación y el nacimiento. Su vergüenza consiste, pues, en su *natum esse*, en su nacimiento bajo, que él considera (de la misma manera que el cronista de los fundadores religiosos) «ordinario» *porque* es nacimiento. Y si se avergüenza de su origen anticuado, también se avergüenza del resultado imperfecto e inevitable de ese origen: de sí mismo.⁷

Anders forja el concepto de «vergüenza prometeica» para caracterizar la relación del hombre actual con sus aparatos (y con el macro-aparato que es el mundo tecnificado). Al pretender que se trata de una vergüenza real, no metafórica, habrá de justificar dicha pretensión mediante un análisis del concepto de vergüenza en su sentido ordinario (tal como se entiende en ejemplos como «el jorobado se avergüenza de su joroba» o «el asceta se avergüenza de tener un cuerpo») y mediante argumentos que prueben que tal concepto puede aplicarse adecuadamente para describir el sentimiento de inferioridad que el hombre actual puede experimentar tanto en la *contemplación* de la perfección de los productos de la tecnología avanzada, como en el *manejo* de máquinas complejas en la situación laboral como trabajador.

En lo que sigue me limitaré a exponer sucintamente el análisis de Anders del fenómeno de la vergüenza y a presentar los argumentos que aduce para justificar su aplicación al sentimiento de inferioridad del hombre con respecto a sus productos.

7. G. ANDERS: *La obsolescencia del hombre*, vol. I, trad. de Josep Monter, Valencia, Pre-Textos, 2011, pp. 39-40 (Se cita por las siglas OH, I.).

UN ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA VERGÜENZA

El jorobado se avergüenza de su joroba. (Más exactamente: de ser el de la joroba.) En cierto sentido le parece que la joroba es algo contingente, por tanto, algo que él no «es», sino que sólo «tiene». Pero uno es lo que «tiene» («tiene» en el sentido en que se «tiene» el cuerpo); y ciertamente de manera inevitable. Por tanto, también el jorobado es inevitablemente «ese que tiene la joroba», con quien ha de identificarse, a pesar de que nada pueda hacer y, por tanto, no sea responsable. Y de la misma manera que él no acaba con esa contradicción, tampoco acaba su vergüenza: no cesa⁸.

Tratemos de analizar la experiencia de sentir vergüenza partiendo de este ejemplo. La primera proposición –«el jorobado se avergüenza de su joroba»– revela que el jorobado no se avergüenza de algo que él ha hecho, sino de algo que él tiene. Que uno se avergüence, no sólo de un *haber hecho*, sino de un *ser* y de un *tener*, es uno de los rasgos que distinguen la vergüenza de la culpa: uno se siente culpable de su acción, no de su ser. El sentimiento de culpa implica responsabilidad y libertad ante lo que uno ha hecho, mientras que uno no es responsable de ser o de tener aquello de lo que se avergüenza.

Pero el jorobado no se avergüenza sólo de tener una joroba, sino «de ser el de la joroba», es decir, no sólo de una cualidad que él tiene, sino de sí mismo en cuanto portador de esa cualidad.⁹ Esto pone de manifiesto que la vergüenza es un acto reflexivo que expresa una relación del yo consigo mismo. Habrá que ver qué significan aquí «yo» y «consigo mismo»; o, en el ejemplo, quién es «el jorobado» y quién es el «su» de «su joroba»; de momento, tenemos aquí un desdoblamiento del yo que hay que aclarar.

Aunque en el pasaje que estoy comentando no lo menciona, Anders sostiene que quien se avergüenza lo hace ante una *instancia externa*, a los ojos de la cual uno percibe una caída en la consideración que se tiene de él.¹⁰ Esa percepción origina un sentimiento de vergüenza en la medida en que le es atribuida a esa instancia una autoridad en cuanto fuente de un canon conforme al cual esa instancia externa emite el juicio reprobatorio propio de un tribunal. El jorobado no se ajusta al canon de estar bien acabado, y se avergüenza ante quienes sí lo están precisamente porque, siendo igual a ellos en cuanto «hombre», debiera ajustarse a ese canon. Puesto que no lo hace, el jorobado se avergüenza y siente el impulso a ocultarse de la mirada de esa instancia externa y a apartarse también de sí mismo.

8. *Ibid.*, p. 80.

9. La extensión de la vergüenza desde una cualidad de la persona hasta la persona como un todo puede darse tanto si la cualidad vergonzante es permanente, como en el ejemplo del jorobado, como si es algo adquirido o hecho por la persona, en cuyo caso ésta se avergüenza de en qué se ha convertido (cf. R. WOLLHEIM: *Sobre las emociones*, trad. de Gema Facal, Madrid, Antonio Machado Libros, 2006, p. 257).

10. G. ANDERS: *OH*, I, p. 90.

De lo que llevamos dicho se desprenden estas tres cosas: que la estructura de la vergüenza tiene tres polos (el sujeto de la vergüenza, su objeto y la instancia externa), que su acto es reflexivo y que pone en evidencia una perturbación de la identidad consigo mismo.

Anders afirma que, en cierto sentido, al jorobado le parece que la joroba es algo contingente, por tanto, algo que él no «es», sino que sólo «tiene». Este fenómeno muestra un aspecto relevante de esa *perturbación de la identidad*: el jorobado pretende relacionarse con su joroba como algo que es suyo, pero que no es él mismo; como algo que él tiene, pero que él no es, como si pudiera dejar de tener ese algo y seguir siendo el mismo, como si su joroba fuera algo contingente en relación con su yo. Ese «parecerle que la joroba es algo contingente» denota precisamente la pretensión del jorobado de desprenderse de su joroba como de una posesión prescindible.

A pesar de este deseo de desprenderse de su joroba, el jorobado sabe que él y su joroba son inseparables y que no puede evitar «ser el de la joroba». Pero esta misma conciencia de inseparabilidad entre él y su joroba denota una relación de asimetría entre ambos que Anders describe como una *relación entre un yo y un ello*: el *yo* designa el sujeto libre, individual, autoconsciente, mientras que el *ello* designa todo lo que es no-yo y pone obstáculos o límites a la libertad y a la individualidad del yo, pero que éste también tiene que ser en la medida que le es dado y le acompaña siempre. Anders llama a este ello «la dote óptica (*Mitgift*)».¹¹

Pues bien, la vergüenza surge en el momento de *descubrimiento de esa dote*: es exactamente el sentimiento de no poder identificarse el yo con su dote, es decir, con algo que él también es. «La vergüenza irrumpe porque se es, a la vez, ‘uno mismo’ y un otro. Pero al mismo tiempo, en cierto sentido, es también el intento de deshacerse de ese otro, de la ‘dote’».¹² La vergüenza es el sentimiento de no poder superar esa contradicción de ser a la vez uno mismo y otro. Pero como el sujeto no puede acabar con ella, la vergüenza no cesa y no deja otro camino que el derrotista querer desaparecer bajo tierra, un afán que resulta vano, «pues el suelo se petrifica bajo los pies de la vergüenza y entonces la vergüenza empieza a acumularse de forma impaciente como ‘vergüenza sobre vergüenza’».¹³

LA VERGÜENZA ANTE LA MÁQUINA

La teoría andersiana de la vergüenza prometeica implica que el concepto fenomenológico de la vergüenza que acabamos de analizar es aplicable, en términos generales, a la relación del trabajador con la máquina en la situación laboral. El

11. *Ibid.*, p. 81.

12. *Ibid.*, p. 82.

13. *Ibid.*

argumento de Anders es que esa situación contiene un encuentro del trabajador consigo mismo en que se agudiza una perturbación de la identidad del yo que puede explicarse en términos de la experiencia de ser, a la vez, uno mismo y algo otro. El ejemplo que aduce para ilustrarlo es la situación del trabajador en una cadena de montaje de la fábrica fordista:

Quien se ha visto ante una cinta continua sabe el esfuerzo que cuesta transformar esa primera confrontación en asimilación al ritmo de la máquina, o sea, seguir el paso de la máquina que corre; y sabe del miedo a no poder mantener el paso [...] Cuando uno tiene claro que el trabajador debe esforzarse muy concentrado en entrar en el ritmo y la velocidad de la máquina que trabaja sin esfuerzo; que se pide que ponga en marcha un automatismo con un autocontrol muy atento; que ha de contenerse para no funcionar como él mismo [el automatismo], entonces hay que admitir que la tarea es paradójica. Las expresiones habituales «adaptación» y «ejercicio» sólo se refieren a la operación; la imputación paradójica, en cambio, al que actúa: *desaparecer como actor, transformar su acción en un mero proceso automático (y, además, heterónimo) y sólo entonces, cuando se ha realizado esa transformación, mantener bajo un escrupuloso control ese automatismo*: esta contradicción es lo que dejan en la oscuridad aquellas expresiones [...] La ejercitación del trabajador consiste en que él se convierte en órgano del aparato, se deja incorporar a la máquina y su ritmo, procura ser incorporado a ella; en resumen, toma en sus manos y guía su propia pasividad. Dado que con un supremo esfuerzo de concentración ha intentado, en vez de ser él mismo el centro, trasladar su centro al aparato, tiene que ser al mismo tiempo «él mismo» y «no él mismo». La fórmula nos resulta conocida. Con ella habíamos descrito la ambigua identidad de quien se avergüenza.¹⁴

Fijémonos en la frase destacada en cursiva: en su relación con la máquina en la cadena de montaje, el trabajador ha de «desaparecer como actor, transformar su acción en un mero proceso automático (y, además, heterónimo) y sólo entonces, cuando se ha realizado esa transformación, mantener bajo un escrupuloso control ese automatismo».

La primera parte de la frase revela la realidad que se oculta tras la neutra expresión «adaptación a la máquina». Pues adaptarse a la máquina es una tarea mediante la cual el trabajador «se convierte en órgano del aparato, se deja incorporar a la máquina y su ritmo, procura ser incorporado a ella»;¹⁵ es la respuesta al imperativo «mecanízate» que le impone la máquina, que traducido a jerga significa «identifícate con tu ello». Por tanto, aunque el adaptarse del trabajador a la máquina es un *hacer*, se trata de un *hacer heterónimo* que consiste, propiamente, no en ser activo, sino en «guiar su propia pasividad».¹⁶ Pero no acaba aquí su hacer, pues, cuando el trabajador consigue automatizarse o devenir pasivo

14. *Ibid.*, pp. 99-100 (Cursiva de J. M.).

15. *Ibid.*, p. 100.

16. *Ibid.*

mediante su actividad, se le exige además «mantener bajo un escrupuloso control ese automatismo».

Así pues, al trabajador de la cadena de montaje se le pide no sólo que se convierta en órgano de la máquina, sino también que, al mismo tiempo, controle su adaptarse a la máquina, de tal modo que, al identificarse con su ello (la máquina), no deje de ser un yo. Y en esta situación contradictoria es precisamente cuando irrumpe la vergüenza, a saber: cuando el trabajador aún se encuentra a sí mismo [su viejo yo] en vez de encontrar en él sólo un órgano de su aparato; cuando él «aún permanece como un resto de yo incluso cuando, adaptado a la explotación mecánica, propiamente no debería ser otra cosa ni desearía ser más que una rueda».¹⁷ La vergüenza prometeica del trabajador no consiste en avergonzarse de no ser una máquina, sino, convertido en pieza de la máquina, en avergonzarse de su 'resto de yo', que le hace consciente de carecer de la perfección de su ello –del automatismo de la máquina– y de tener la imperfección propia de su condición de nacido.

La dependencia del trabajador de la cadena de montaje con respecto a la máquina ya fue denunciada por Marx:

Una vez incluido en el proceso de producción del capital, el instrumento de trabajo recorre diferentes metamorfosis, la última de las cuales es la *máquina*, o mejor dicho, un *sistema automático de máquinas* [...] La máquina no aparece en ninguna relación como instrumento de trabajo del trabajador individual. Su diferencia específica no es en modo alguno, como en el instrumento de trabajo, la de mediar la actividad del trabajador sobre el objeto; sino que esta actividad está puesta más bien de forma tal, que ella sólo media el trabajo de la máquina, su acción sobre la materia prima –vigila esta acción y la preserva de perturbaciones–. No ocurre aquí como en el instrumento, que es animado por el trabajador, en cuanto órgano, por su propia habilidad y actividad, y cuyo manejo depende, por lo tanto, de su virtuosismo. La máquina, por el contrario, que posee fuerza y habilidad en lugar del trabajador, es ella misma el virtuoso, que posee un alma propia en las leyes mecánicas que actúan en ella, y que, de la misma forma que el trabajador consume medios de subsistencia, consume carbón, aceite, etc. (materias instrumentales) para mantenerse constantemente en movimiento. La actividad del trabajador, limitada a una mera abstracción de actividad, está determinada y regulada desde todos los puntos de vista por el movimiento de la máquina, y no a la inversa.¹⁸

Marx denuncia aquí la inversión que ha traído consigo el paso desde el sistema de producción artesanal al sistema de fábrica, por lo que respecta a la relación entre el hombre y el instrumento de trabajo. Mientras que en el sistema de manufactura el utensilio era un órgano del trabajador animado por la actividad física e

17. *Ibid.*, p. 99.

18. K. MARX: *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* [Grundrisse], 2ª mitad, en: *Obras de Marx y Engels*, vol. 22, trad. de Javier P. Royo, Barcelona, Grijalbo, pp. 81-82.

intelectual de éste, en la producción industrial es la máquina la que instrumentaliza el trabajo del hombre y pone a éste a su servicio como órgano o instrumento suyo. Pero, aun cuando Marx denuncia que el industrialismo y el maquinismo aplastan al obrero, piensa que no es la máquina misma la que lo esclaviza, sino la relación social del trabajador con la máquina impuesta por el modo de producción capitalista. El desarrollo de la industria y del maquinismo son factores que poseen un potencial emancipador,¹⁹ en la medida en que pueden hacer menos penoso y más productivo el trabajo en la relación de lucha y dominio del hombre con la Naturaleza. Hay, pues, una contradicción entre la máquina, como fuerza productiva, y las relaciones sociales de producción capitalistas, es decir, entre el carácter cada vez más *social* de la producción industrial gracias a las máquinas, y el carácter *privado* de la propiedad de esa producción. Esa contradicción acabará socavando el régimen capitalista de propiedad y dando paso a nuevas relaciones que liberarán el potencial emancipador de la industria y del maquinismo.

Anders no rechaza «la tesis principal de Marx, según el cual el proletariado no es dueño de los medios de producción, con cuya ayuda produce y mantiene en movimiento el mundo de la burguesía dominante»,²⁰ pero amplía la alienación del trabajador más allá de las relaciones de propiedad y la interpreta en clave de una ontología negativa. Él constata que la progresiva maquinización del trabajo no ha traído consigo condiciones de trabajo más humanas, sino más bien ha posibilitado la «convergencia de los sistemas»²¹ –el capitalista y el llamado socialista– en radicalizar la condición explotada del trabajador hasta convertirlo en un *hombre sin mundo*. Lo decisivo de la falta de libertad del trabajador no es la privación de la propiedad de los medios productivos, sino el hecho de que «el mundo que él mismo fabrica o, al menos, en cuya fabricación participa, no es su mundo, sino que vive sólo para el mundo de otros, dentro del mundo de otros, es decir, de la clase dominante, por más suaves y blandas que le resulten las ‘cadenas’ que le mantienen encadenado a ese mundo de los otros y le lleven a considerarlas como *el mundo*, incluso como *su mundo*».²² La radicalidad de su condición alienada se expresa hoy en día en el hecho de que lucha por un puesto de trabajo en el que produce cosas sin sentido y a menudo catastróficas, pese a lo cual se aferra a ese mundo que no es el suyo y no está dispuesto a perderlo, pues ya no puede imaginarse otro.

19. Cf. Kostas AXELOS: *Marx, pensador de la técnica*, Barcelona, Fontanella, 1969, pp. 77 y 80.

20. G. ANDERS: *Hombre sin mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 13.

21. G. ANDERS: *La obsolescencia del hombre...*, vol. II, p. 113 (se cita por las siglas OH, II).

22. G. ANDERS: *Hombre sin mundo...*, p. 14.

OBJECIONES Y RESPUESTAS A LA TESIS DE LA VERGÜENZA PROMETEICA

Anders es consciente de que su teoría de la vergüenza prometeica choca, no sólo con la visión progresista del desarrollo tecnológico, sino también con ciertos supuestos filosóficos que parecen incompatibles con su análisis conceptual del sentimiento de vergüenza. Esto le lleva a salir al paso de varias objeciones que se le pueden plantear. Una primera objeción es que la suposición de que el hombre se sonroje ante lo que él mismo ha fabricado es sencillamente absurda. Por el contrario, «nuestra actitud natural y legítima»²³ es sentirnos orgullosos de los productos que nosotros hemos fabricado, y tanto más cuanto mayor es su grado de sofisticación (el microchip, el ordenador personal, la nave espacial, etc.).

En réplica a esto, Anders se pregunta quién es el «nosotros» de ese «hemos fabricado». La inmensa mayoría de quienes nos relacionamos con aparatos no los hemos fabricado. Ni siquiera quienes los han fabricado encuentran en ello un motivo de orgullo, pues «los procesos de producción se subdividen en tantos actos particulares... que ningún producto final delata que en él se hayan invertido las cualidades y esfuerzos *de esos* trabajadores individuales, y orgulloso se puede estar únicamente de los esfuerzos que comportan unas huellas que permitan tales identificaciones».²⁴

Por lo que hace a quienes no hemos intervenido en su fabricación, ¿en virtud de qué mecanismo de identificación estaríamos justificados a percibir esos objetos como obra nuestra? Para esa inmensa mayoría, los productos «están simplemente ahí y, además, lo están primariamente como mercancías necesarias, deseables, superfluas, al alcance del bolsillo o no, y sólo serán ‘más’ cuando las haya comprado».²⁵ Es un hecho que la mayoría de las innovaciones tecnológicas (primero fueron el teléfono, la radio y el automóvil; luego, la televisión y los restantes electrodomésticos; más recientemente, el ordenador personal, los dispositivos móviles, etc.) irrumpen en la vida de la gente como objetos *insólitos* (en el sentido de que no siempre vienen a resolver problemas que ya se habían detectado independientemente de ellos, sino que muchas veces son ellos los que generan la necesidad) que *invaden* su vida (en el sentido de que, una vez han hecho su entrada en la actividad profesional o en la vida privada, se hacen literalmente imprescindibles) y que *inducen a ir a remolque* de la carrera vertiginosa en que productos de «nueva generación» hacen obsoletos los que están en uso.²⁶

23. *OH*, I, p. 41.

24. *Ibid.*, p. 43.

25. *Ibid.*

26. Esta disposición subjetiva a renovarse constantemente para estar al día funciona sobre la base de un supuesto que merece revisión, a saber: la convicción de que el nuevo producto satisface mejor que el anterior una misma necesidad (cf. G. GRAHAM: *Internet*, trad. de Manuel Talens, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 53-54).

Aun aceptando este razonamiento, cabría plantear a Anders una segunda objeción, a saber: que lo que él califica de «vergüenza prometeica» nada tiene que ver con el sentimiento de vergüenza. Quizá sea correcto decir que el hombre se siente sobrepasado e incluso abrumado ante el acelerado progreso tecnológico, pero no avergonzado respecto a sus productos.

En su réplica a esta objeción, Anders señala varias cosas. Su primera observación es que, a diferencia de otros sentimientos que tienden a expresarse abiertamente (por ejemplo, el orgullo), es característico de la vergüenza el tender a no manifestarse, o el manifestarse precisamente bajo la forma del disimulo. Quien siente vergüenza trata de disimular su oprobio y desea «desaparecer». Y si fracasa en este intento, entonces, al hacer su vergüenza visible el oprobio, el sujeto sentirá vergüenza también de su vergüenza y, para poner término a este proceso cada vez más insoportable, puede recurrir a un truco: adoptar una pose directamente opuesta a la vergüenza, afectando, por ejemplo, indiferencia o impudicia. Por esta razón, bien puede ocurrir que la vergüenza prometeica, como vergüenza que es, se manifieste por ciertos efectos más que por sí misma. A diferencia de las variedades de vergüenza que conocemos mejor (por ejemplo, el pudor sexual), las cuales se manifiestan en presencia de otras personas,²⁷ la vergüenza prometeica se manifiesta en la relación del hombre con la cosa, por lo que, al no sentirse ante personas, su manifestación puede pasar más desapercibida.

Pero, precisamente, este argumento de Anders puede dar pie a una nueva objeción, pues ¿qué sentido tiene decir que el hombre puede sentir vergüenza en la relación que mantiene con sus productos o aparatos, que no son más que cosas? Sólo «se avergüenza realmente quien se sabe bajo la vigilancia, bajo los ojos de una ‘instancia’. Ahora bien, el mundo de aparatos es *sin ojos*; ningún hombre es tan excéntrico para afirmar que es visto por los aparatos».²⁸ La réplica de Anders a esta objeción supone una concepción de la mirada como una relación bidireccional entre el hombre y el mundo. El *teórico del conocimiento* que se sitúa imaginariamente «en ningún lugar» o «fuera del mundo» para contemplar las cosas, se concibe a sí mismo como el sujeto de un ver unidireccional; pero quien se sitúa en una actitud *preteórica* tiende, más bien, a considerarse como alguien que mira el mundo y a la vez es mirado por él, con lo cual «no sólo se hace referencia a que se sabe visto por congéneres y animales, sino por todo el mundo visible. En general, al menos originalmente, la visibilidad es considerada por él como una relación absolutamente ‘recíproca’: *todo lo que él ve, también le ve a él*»²⁹. Anders apela a experiencias comunes como sentir la mirada amenazadora de la cima de una montaña o la mirada benevolente de la luna, experiencias que el idioma de

27. O también ante uno mismo (cf. E. LÉVINAS: *De la evasión*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 1999, pp. 100-102).

28. *OH*, I, p. 90.

29. *Ibid.*

los poetas recupera y nos devuelve como ejemplos de «esa mirada sobre el mundo que es para nosotros la más primeriza y familiar».³⁰

Conviene, con todo, puntualizar que la tesis andersiana de la reciprocidad de la mirada, que amplía al campo entero de lo visible la doble propiedad del ojo de ser a la vez vidente y visible, no implica afirmar que sentimos vergüenza ante nuestros productos por el simple hecho de proyectar sobre ellos la capacidad de mirarnos, pues ello sólo sucede en la medida en que los vemos como superiores a nosotros. La persona que, en la relación que mantiene con los productos fabricados, experimenta el tipo de vergüenza que Anders llama «vergüenza prometeica», reacciona ante el producto como si éste le mirase con ojos de desaprobación por no estar, como fabricante, a la altura del producto que él ha fabricado. Cabría, no obstante, preguntarse si, en un caso así, el papel del producto no será, más que el de un ojo que mira, el de un espejo que refleja la mirada de la persona al mirarse en el producto. Si así se admitiera, habría que decir que es *ante sí misma* ante quien la persona se siente avergonzada. Sin embargo, este no es el punto de vista de Anders. Él no niega que la persona se avergüence *de sí misma*; pero afirma que se avergüenza de sí misma ante la mirada crítica del producto que imagina como un observador externo superior a ella.³¹ La persona siente vergüenza ante la cosa por cuanto se la representa como inalcanzablemente superior a ella, y es precisamente este sentimiento de inferioridad ante la imaginaria mirada de la cosa lo que le causa vergüenza.

La última objeción a la que Anders sale al paso tiene por objeto cuestionar que lo que él entiende por vergüenza prometeica –o sea, la vergüenza que siente el hombre ante sus productos, en tanto que los ve como dotados de cualidades más perfectas que las suyas– sea un fenómeno nuevo y relevante; por el contrario, no sería más que «la señal de un fenómeno muy conocido: un síntoma de la ‘cosificación del hombre’, discutida hasta la saciedad».³²

Anders replica a esto que la vergüenza de la que él habla no es la que el hombre siente en la medida en que advierte que está reducido a una cosa, sino, al contrario, la que experimenta por no poder ser una cosa, el cual es un sentimiento nuevo de vergüenza. El desarrollo tecnológico ha llegado al punto de producir una inversión en la relación entre el hombre y sus productos que no es evidente para él. El hombre empezó fabricando aparatos *a la medida del hombre*. Por ejem-

30. *Ibid.*, p. 91. En esa dirección se orienta este testimonio del pintor Paul Klee: «En un bosque he sentido muchas veces que no era yo quien miraba el bosque. Ciertos días he sentido que eran los árboles los que me miraban...» (C. CHARBONNIER: *Le Monologue du peintre*, París, Julliard, 1959, p. 143. Citado en: M. MERLEAU-PONTY: *El ojo y el espíritu*, trad. de Alejandro del Río, Madrid, Trotta, 2013, p. 29).

31. El análisis andersiano del sentimiento de vergüenza converge con el desarrollado más tarde por Richard Wollheim en considerar que la instancia externa de autoridad ante la cual se siente vergüenza puede ser una figura imaginada o imaginaria (cf. R. WOLLHEIM: *Sobre las emociones*, s. l., Antonio Machado Libros, 2006, p. 273).

32. *OH*, I, p. 45.

plo, una grúa está hecha para pinzar, asir, sostener, etc., según el modelo de la mano real; la grúa posee cualidades como la fuerza, la rapidez o la precisión que incrementan el rendimiento de la energía del hombre, pero esas cualidades son *humanas*. Sin embargo, con el progreso técnico los aparatos fabricados adquieren ciertas cualidades –la más relevante de las cuales es *ser mejorable*– que el hombre no tiene y que llega a desear para sí mismo, hasta el punto de emplear la técnica para mejorarse *conforme al modelo del artefacto*. De este modo, se ha alcanzado un segundo escalón en la historia de la cosificación del hombre, «en que el hombre reconoce la superioridad de la cosa, se asimila con ésta, *confirma* su propia cosificación, es decir, *reprueba* como una merma su no estar cosificado». ³³ Esta fusión de reprobación –por no ser una cosa– y de confirmación –pues la reprobación misma implica una asimilación del hombre a la cosa y, en cuanto tal, confirma su cosificación– «se ha convertido en segunda naturaleza, en algo tan inmediato que él no realiza ya como juicio, sino como sentimiento». ³⁴ El resultado es que deserta de su cuerpo y se pasa al campo de los artefactos. Pero los modos en que se produce esta deserción de su condición de nacido son tema de examen para otra ocasión.

REFLEXIONES FINALES

En este ensayo he recurrido al ejemplo andersiano de la relación del trabajador con la máquina en la fábrica taylorista y fordista, como situación característica donde surge la experiencia de la vergüenza prometeica. Cabría observar, con razón, que esa situación, que podía considerarse paradigmática en la época de la segunda revolución industrial, es un modelo que ha quedado anticuado en nuestra época tardomoderna y superado por nuevas formas de organización del trabajo y de configuración de las relaciones sociales muy condicionadas por la tecnología informática. Concluiré con una breve reflexión sobre este cambio de paradigma.

La máquina de la fábrica industrial es un aparato complejo que integra diferentes piezas y obtiene su rendimiento global del funcionamiento combinado de las mismas. Mientras que la acción del carpintero en el taller artesanal o la ejercitación del violinista en su estudio exigen de ellos una forma de adaptación al instrumento que es «absolutamente humana y libre de contradicciones en la medida en que, mientras se ejercita, puede seguir siendo inequívocamente activo, pues transforma su instrumento en una parte de su propio cuerpo (ampliado como campo de expresión) y lo incorpora a su organismo como un nuevo órgano; en cambio, la ejercitación del trabajador [de la cadena de montaje] consiste

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

en que él se convierte en órgano del aparato, se deja incorporar a la máquina y su ritmo, procura ser incorporado a ella; en resumen, toma en sus manos y guía su propia pasividad».³⁵

Hay un amplio consenso en que el tránsito desde el taller artesanal al sistema de fábrica se vio favorecido por el desarrollo del maquinismo.³⁶ Pero Anders no contempla el desarrollo del maquinismo como un fenómeno movido exclusivamente por innovaciones técnicas y causas socioeconómicas, sino también, de manera fundamental, como consecuencia del impulso expansionista de las máquinas que es inherente a la esencia misma de la técnica. Cada máquina tiende a una situación en que los procesos externos indispensables para su prestación y mantenimiento formen, junto con la propia máquina, un todo funcional único. Cada máquina, para optimizar su rendimiento, «tiene que tratar de conquistar su entorno, inducirlo a asimilarse con ella y formar con ella una gran máquina, o bien tiene que insertarse en otra máquina mayor».³⁷ En virtud de su naturaleza expansionista e integracionista, «todas las máquinas están preparadas de antemano con vistas a una situación final en que ya no habrá máquinas individuales porque todas quedarán diluidas como piezas de máquinas en el regazo de la única máquina beatificante».³⁸ En ese reino escatológico de la beatitud mecánica, que constituye «el sueño de las máquinas»,³⁹ nosotros los seres humanos somos inducidos a asimilarnos a las máquinas, a «convertirnos en ellas, o sea, en piezas de máquinas de otras máquinas más grandes, en definitiva, en piezas de LA máquina».⁴⁰ En los años 60 del siglo pasado, cuando escribía estas observaciones, Anders veía aún lejano ese estado final de la máquina total, pero pensaba que se caminaba en esa dirección.

Como ya he indicado, nuestra situación actual dentro de este proceso de expansión mecánica responde a un modelo que ha dejado atrás la máquina de la fábrica industrial, que aún preservaba su opresiva individualidad frente al trabajador y le obligaba a integrarse con ella como parte consciente del sistema hombre-máquina. El modelo dominante en nuestra época tardomoderna no es la máquina industrial, sino la red o red de redes en que nosotros somos integrados y obligados a funcionar como piezas de máquina, siendo indiferente si funcionamos como materia prima, como operadores o como consumidores, pues el modelo de red trasciende los límites del sistema de fábrica y tiende a mecanizar la existencia entera mediante un despotismo suave y difuso, borrando o difu-

35. *Ibid.*, p. 100.

36. Cf. Karl POLANYI: *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of our Time*, Boston, Beacon Press, 2001, pp. 77-78.

37. G. ANDERS: *OH*, II, pp. 121-122.

38. *Ibid.*, pp. 117-118.

39. G. ANDERS: *Nosotros, los hijos de Eichmann*, trad. de Vicente Gómez, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 51-56.

40. *Ibid.*, p. 117.

minando las antiguas fronteras entre el trabajo y el ocio, la vida individual y la relación social, el espacio público y los ámbitos de intimidad.

Lo sólido de la máquina industrial se ha desvanecido en el aire de una sociedad de redes que invisibiliza la explotación en la medida en que trasmuta el imperativo «¡Ajústate al rendimiento de la máquina!» en el imperativo «¡Incorpórate a la red y rinde al máximo de tus posibilidades!». Mientras que en la sociedad industrial la maquinización del trabajo exigía al trabajador que se convirtiera en el órgano de otro –la máquina, el capitalista–, en la sociedad de red la maquinización de la existencia exige al individuo que interiorice el imperativo de rendimiento y actúe como emprendedor de sí mismo.⁴¹ No es que las relaciones sociales de explotación se hayan diluido; más bien ocurre que los explotadores se han invisibilizado tras redes de redes de redes. En la medida en que nos vemos cada día más enredados en ellas, nos convertimos en seres cada vez más ciegos y cosificados. Pero, ¿qué *cosa* siente vergüenza de serlo? Y si la experiencia de la vergüenza prometeica ha acabado convirtiéndose en algo obsoleto, ¿hemos de evaluar esto en términos de pérdida o de ganancia?

41. Sobre el tránsito que se ha ido operando en nuestro tiempo desde una sociedad disciplinaria a una sociedad de rendimiento, véase Byung-Chul HAN: *La sociedad del cansancio*, trad. de Arantza-zu Saratxaga, Barcelona, Herder, 2012, especialmente pp. 25-32.

.....
JULIÁN MARRADES acaba de jubilarse como catedrático del Departamento de Filosofía de la Universitat de València. Ha publicado numerosos artículos sobre tópicos epistemológicos de la filosofía moderna y contemporánea. Sus líneas de investigación se han ido desarrollado en áreas como el idealismo alemán, la teoría de la racionalidad, la filosofía de la música, la relación entre filosofía y literatura y la conexión entre moralidad y verdad. Es autor del libro *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad* (Madrid, Antonio Machado Libros, 2001) y editor del colectivo *Wittgenstein. Arte y Filosofía* (Madrid/México, Plaza y Valdés, 2013).

