

NOTAS

La antropología filosófica de Hans Blumenberg

Josefa Ros Velasco

A propósito de HANS BLUMENBERG, *Descripción del ser humano*, FCE, Buenos Aires, 2011, 687 pp.

En las siguientes páginas el lector encontrará una exposición que trata de recoger y poner en contacto los últimos trabajos sobre la antropología del filósofo alemán Hans Blumenberg (1920-1996). Anteriormente esbozada de forma dispersa en algunas de sus obras, hoy contamos con un volumen que proyecta de manera uniforme todo un análisis acerca de las condiciones que hacen posible la existencia del ser humano, los signos de un auténtico proyecto antropológico que no llegó a ser publicado hasta tiempo después de la muerte del filósofo. Por una parte, vamos a dar a conocer la obra póstuma en la que se encuentran las claves de la antropología blumenbergiana, *Beschreibung des Menschen*, para continuar atendiendo al primer estudio publicado sobre la misma, *Anthropologie Philosophicae*.

Desde 1989, año en que Blumenberg decidiese abandonar la publicación, hasta el año de su defunción en 1996, hubo tanta producción filosófica como en su periodo más fructuoso, inaugurado con la obra *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) y que tuvo fin con el nacimiento de *Höhlenausgänge* (1989). La publicación de su obra póstuma supera la docena de títulos en sólo catorce años, a cargo de las editoriales alemanas Reclam y Suhrkamp. Algunos de ellos nos resultan familiares como es el caso de las primeras publicaciones *Ein Mögliches Selbstverständnis* (1997) o *Begriffe in Geschichten* (1998) y más recientemente *Der Mann vom Mond (Über Ernst Jünger)* (2007), *Theorie der Unbegrifflichkeit* (2007) o *Theorie der Lebenswelt* (2010). La traducción al castellano de sus trabajos en vida no comenzó a tener lugar hasta el año 1992, con *Die Sorge geht über den Fluß* (1987), y continuó con *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979), en el año 1995. No es hasta tres años después de su muerte cuando comenzamos a recibir verdaderamente el legado del pensamiento blumenbergiano, intercalándose año tras año, la traducción de sus obras publicadas en vida y sus obras póstumas. Apenas contamos con una quincena de textos traducidos al castellano, entre los cuales se encuentra,

desde 2011, la traducción de su obra póstuma *Beschreibung des Menschen* (2006)¹.

Descripción del Ser Humano es el título que Blumenberg pensó para una obra que jamás sería publicada y que compendia diversos manuscritos en torno a la reflexión sobre las posibilidades de una antropología fenomenológica. El editor del texto en alemán, Manfred Sommer, advierte de la renuncia explícita de Blumenberg a titular su hipotética obra «Antropología fenomenológica», con el propósito de conseguir distanciarse del programa fenomenológico husserliano². A pesar de que el filósofo se considera a sí mismo un continuador y reformulador del trabajo de Husserl, así como un legítimo fenomenólogo (BM, p. 668), su antropología se sostiene sobre el rechazo de la «Abfallsform der Phänomenologie» (forma de defecación de la fenomenología): la ontología fundamental de Heidegger (BM, p. 673). Su crítica enfrenta la fenomenología husserliana con la propuesta de una genuina antropología fenomenológica, por cuanto se reivindica la aplicación del método fenomenológico (de la reducción y la variación) al ser humano. Un paso semejante estuvo siempre vedado para la fenomenología husserliana, que se articulaba sobre el presupuesto de que la conciencia pura era incapaz de dirigirse a sí misma.

La edición presente aborda la temática en dos partes, una primera titulada «Fenomenología y antropología» y la que le sigue bajo el rótulo «Contingencia y visibilidad». Tal distinción obedece al propósito de separar, por un lado, un primer momento en que se argumenta la crítica al discurso husserliano para continuar, a partir de la misma, con la exposición de la tesis blumenbergiana. La ubicación en el espacio de ambos bloques es consecuente con el desarrollo que el propio Blumenberg experimentó en la evolución de su antropología fenomenológica, toda vez que esta nace a partir de la crítica de los presupuestos tradicionales de la fenomenología y continúa después de forma independiente de aquella. Así pues, a lo largo de un total de 11 capítulos, queda confeccionada la justificación de por qué dos disciplinas que fueron desligadas, la antropología y la fenomenología, se han de encontrar unidas necesariamente.

La obra toma comienzo con el planteamiento de la cuestión «¿De qué se debe hablar en la filosofía?» (BM, p. 11). Todos los esfuerzos a lo largo del texto se encaminan a responder a esta pregunta y precisamente a propósito de la misma se desata el conflicto entre Blumenberg y el fundador del movimiento fenomenológico. Sus respectivas respuestas se articulan de forma evidentemente opuesta. Desde la comprensión fenomenológica husserliana, el

1 Editada por Manfred Sommer en Suhrkamp y traducida por Griselda Mársico y Uwe Schoor (colaborador) en Fondo de Cultura Económica.

2 H. BLUMENBERG, «Posfácio del editor» en *Descripción del ser humano*, FCE, Buenos Aires, 2011, p. 671. [Citada en adelante como BM].

principal objeto de estudio del filósofo es el ser de los fenómenos. Sin embargo, Blumenberg está absolutamente convencido de que lo más importante para el sujeto –tanto si filosofa como si no– es el estudio de sí mismo como fenómeno (BM, p. 23 y ss). Este es el lugar en el que nace la unión entre la fenomenología y la antropología y, consecuentemente, la ruptura con Husserl. El padre de la fenomenología trascendental se resistió a reconocer al ser humano como una parte prioritaria de su análisis. Mostró su recelo permanente a considerar la conciencia y la reflexión como funcionarias del hombre, apostando por la relación inversa (BM, p. 30). El desprecio de Husserl hacia toda forma de antropología –un saber de segunda (BM, p. 37)– está presente a lo largo de toda su obra desde que pusiese de manifiesto su crítica a la antropología kantiana³ en 1908 (BM, p. 310 y ss). A partir de sus textos más tempranos podemos encontrar la polémica contra el antropologismo que suponía considerar el espacio y el tiempo como formas únicas de la conciencia humana.

Sin embargo, tal y como muestra el desarrollo de la primera parte de *Beschreibung des Menschen*, existen una serie de incoherencias en la resistencia de Husserl, que Blumenberg consigue poner de manifiesto. Por una parte, las investigaciones de Husserl sobre la lógica genética de 1920 son las que ponen a Blumenberg sobre la alerta de una posible implicación de la fenomenología en la antropología. Comenzando por el análisis husserliano de los objetos de la lógica en términos genéticos, Blumenberg denota que la lógica, como suma de soluciones provisionales para mantener el mundo intacto (BM, p. 58 y ss), hace las veces de un órgano que procede conservadoramente con el fin de mantener la coherencia. En este punto, Husserl ya está incurriendo en presupuestos antropológicos sin admitirlo y, con ello, está cerrando la posibilidad de proporcionar una justificación de la génesis de la razón sin tener que recurrir a la *causa sui*. Desde la perspectiva blumenbergiana, es imprescindible para la fenomenología acudir a la antropología para buscar la verdadera causa de la formación de la razón, como órgano al servicio de las necesidades humanas. Más adelante, en el año 1932, Husserl nos insta a hablar del todo, dentro del cual también se encuentra el ser humano, en un intento por reformular la fenomenología en términos universales y por clarificar el sentido de una antropología (BM, p. 341). Estas y otras cuestiones llevan a Blumenberg a considerar que la fenomenología no puede dejar al ser humano fuera de su estudio, en tanto que el espectador de las cosas está implicado irremediabilmente en ellas mismas (BM, p. 168). La fenomenología trata de describir realidades que no están presentes en el momento de la descripción (BM, p. 668), de manera que no puede dejar de atender al objeto que es el ser humano para sí mismo, el más ausente de todos.

3 I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798.

Donde cabe la crítica a Husserl encontramos también la que se extiende hasta su discípulo más inmediato. El *Sein und Zeit* (1927) de Heidegger representa una reivindicación del estudio del Ser a través del único ente que se pregunta por aquel, el Dasein. Aunque Heidegger trató siempre de sobreponer la ontología a la antropología, la teoría heideggeriana conllevaba una carga antropológica ineludible que supuso para Husserl un gran fiasco (BM, p. 19)⁴. Hablar del Dasein es hablar del ser humano y, en cuanto al Dasein le importa el ser y el cuidado de sí mismo, el alivio de la angustia, no puede importarle de ninguna manera más el ser general que su propio ser. En consecuencia, Blumenberg concluye que la cuestión de algo así como el «Ser» no existe y que, si existiera, sería una de las menos importantes para el ser humano, por cuanto para este, lo más relevante es siempre él mismo (BM, p. 156). *Sein und Zeit* representa no sólo un intento de rehabilitar la ontología a partir de la ruptura con los presupuestos del análisis husserliano, sino también de resolver la cuestión de la angustia convirtiéndola en un existencial, en la condición de posibilidad de toda experiencia humana, en la pieza fundamental del Dasein. El desacierto de Heidegger estuvo, según el punto de vista blumenbergiano, en considerar que la ascensión de la angustia a categoría existencial, que la conversión de esta en promesa de autenticidad del ser como posibilidad de reapropiación de nuestra identidad, evitaría el malestar. Pero ni el proyecto husserliano ni el heideggeriano han estado en condiciones de eludir la angustia, dado que las autoimposiciones en materia de objetividad a las que estos se han ceñido seguían dando lugar a realidades inalcanzables e inaprehensibles en este sentido. Más allá de ello, tanto en uno como en otro autor, Blumenberg encuentra implicaciones de carácter antropológico evidentes en el desarrollo del pensamiento de ambos.

A lo largo de las páginas en las que se plasma la crítica a los presupuestos de la fenomenología trascendental, Blumenberg va dejando entrever su propia postura por contraposición a aquella. Aceptando que el giro copernicano destronó al hombre de su puesto privilegiado en el cosmos, Blumenberg no concede que sea posible «concluir de allí que el ser humano entonces no puede o no debe ser el centro de su propio interés» (BM, p. 15). Es precisamente la insignificancia del ser humano lo que despierta la preocupación de Blumenberg por analizar las condiciones que han hecho posible nuestra improbable existencia en continuo estado de excepción⁵. La antropología blumenbergiana

4 «La conclusión a la que llegué es que no puedo situar la obra dentro del marco de mi fenomenología, pero también, lamentablemente, que debo rechazarla por completo en el plano metodológico, y también en lo esencial respecto del contenido». (E. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden (Phaenomenologica 25)*, La Haya, 1968, p. 56).

5 El giro filosófico que llega de la mano del pensador alemán Arnold Gehlen en 1940 modifica el objeto de estudio de la antropología, cuyos esfuerzos se dedican desde entonces a cues-

apunta a que hemos logrado sobrevivir gracias al desarrollo de nuestro aparato racional, un órgano que actúa conservadoramente y cuya justificación únicamente puede reclamarse vinculando su existencia con nuestra necesidad de escapar de un callejón sin salida (BM, p. 389). Sólo al precio de considerar la razón como un mecanismo de la autoconservación, y colocarla al servicio del ser humano, comprendemos por qué hemos logrado sobreponernos a las adversidades a pesar de lo vulnerable de nuestro ser. Por consiguiente, para Blumenberg hay un motivo fundamental para que exista la razón sin apelar a la *causa sui*, pero este implica que ya no podamos hablar de ella más que en sentido antropológico.

El hombre ha desarrollado la razón como medio de adaptación al entorno, dada su precaria situación inicial en el mundo, su condición de fragilidad en un entorno siempre cambiante y amenazador al que debe adaptarse para sobrevivir. Siguiendo lo anterior, Blumenberg se aleja de la afirmación fenomenológica acerca de que el hombre es un sujeto puro para proclamar que es, ante todo, un sujeto reflexivo, que lleva a cabo las funciones de regulación y estabilización para obtener un discurso coherente de la realidad y garantizar su autoconservación. En esta línea, el acto reflexivo de la conciencia es un *factum* antropológico ligado a la autoconservación, justificándose la existencia de la razón humana sobre la base de cuestiones antropogenéticas.

Corregimos nuestras faltas y defectos mediante la razón, nuestra ventaja competitiva en la carrera evolutiva. Desde el punto de vista blumenbergiano, el mayor de nuestros desperfectos es nuestra visibilidad, y la razón hace las veces de una alerta que nos advierte acerca de la misma con el objetivo de empujarnos a actuar en consecuencia. Reflexionamos sobre nosotros mismos y nos damos cuenta de que somos visibles para los demás como estos lo son para mí, los otros yo es me conciben como otro yo desde su perspectiva. Ante una situación de mutua visibilidad, la razón nos ayuda a conocernos a nosotros mismos, a objetivarnos y a prever posibles amenazas para lograr sobrevivir entre los peligros de un mundo inhóspito. Este es el punto en el que se expresa con mayor fuerza la antropología fenomenológica de Blumenberg, por contraposición a la fenomenología husserliana, a través de la defensa del hombre como fenómeno principal y en función del cual cobran interés el resto de fenómenos.

tionar cómo es capaz de existir el ser humano (véase A. GEHLEN, *Anthropologische Forschung*, 1961 y A. GEHLEN, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1950. La falta de obviedad de la existencia humana, su grado de improbabilidad, que la gran mayoría de los caminos evolutivos no lleven al ser humano, representa uno de los grandes pilares sobre los que se conforma la antropología blumenbergiana en última instancia. H. BLUMENBERG, *Descripción del ser humano*, cit., pp. 162 y ss., 430.

A medida que se clarifica la exposición blumenbergiana a lo largo de la segunda parte, los temas tradicionales de la filosofía del autor comienzan a mostrarse en relación con el planteamiento principal. El autoconocimiento, el darwinismo, la eternidad de las grandes preguntas, el ser necesitado de consuelo, la muerte y el aburrimiento dibujan las principales líneas de interés en torno a la autoconservación humana. El ser humano puede ser descrito desde múltiples perspectivas: como *ser que se pregunta*⁶, como ser inadaptado, ser dotado de racionalidad, ser capaz de pensar los posibles, ser que sufre fobofobia, ser necesitado de compensación⁷, ser que se aburre... Todo esfuerzo por definir al ser humano responde al «imperativo antropológico» jamás articulado: «conócete a ti mismo» (BM, p. 106), aquel que nos exige saber quiénes somos para garantizar no sólo nuestra supervivencia sino la mejor de las existencias posibles.

La razón posibilita la realización del imperativo antropológico blumenbergiano dentro de la cual la visibilidad cobra un papel ineludible. El hombre se comprende a sí mismo, refleja su propia visibilidad, constituye una imagen propia, una identidad que será a su vez vista por los demás y por él mismo. Además, por medio de la razón, podemos construir una genealogía de la razón humana, rastreando cómo el hombre se ha visto a sí mismo a través del tiempo. Así pues, la antropología de Blumenberg es, desde este punto de vista, una especie de hermenéutica de la autointerpretación humana. Tenemos que autointerpretarnos, como parte de la función de la razón, para readaptarnos constantemente al entorno en el que nos encontramos inmersos y favorecer la autoconservación. Cada vez que ponemos la vista en la realidad, no estamos sino interpretándonos a nosotros mismos, en tanto que esta no es más que el resultado de la función formativa de nuestra razón. Teniendo presente la argumentación blumenbergiana a lo largo de más de seiscientas páginas, la obra concluye introduciendo de nuevo la crítica a Husserl, para constatar una vez más y con todas las armas expuestas el error de Husserl al privilegiar el estudio del mundo en detrimento del ser humano, único y exclusivo tema verdaderamente legítimo.

Aunque *Beschreibung des Menschen* recoge las claves esenciales de la antropología fenomenológica blumenbergiana, no agota toda la producción del filósofo sobre la temática en cuestión. *Descripción del ser humano* se complementa con algunos textos publicados anteriormente como *Lebenswelt*

6 «A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*». (M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 30).

7 O. MARQUARD, *Filosofía de la compensación*, Paidós, Barcelona, 2001.

und Technisierung (1954) o *Lebenszeit und Weltzeit* (1986)⁸, junto a todo un abanico de ensayos, reflexiones y observaciones que Blumenberg compiló antes de morir y que fueron publicados póstumamente, como *Ein Mögliches Selbstverständnis*. De la misma manera, algunas de sus obras más reconocidas, como *Arbeit am Mythos* (1979) o *Höhlenausgänge*, bien pueden leerse al hilo de *Descripción del ser humano*. Ello justifica por qué el lector de Blumenberg puede intuir las bases de su antropología fenomenológica sin haber tenido contacto con esta última publicación. Asimismo, resulta intuitivo e inevitable establecer conexiones entre otras tesis que, en apariencia, se encuentran desvinculadas de la antropología, pero mediante las cuales pueden erigirse puentes lógicamente justificados. Es el caso de los posibles lazos que se establecen desde la metaforología⁹ o la teoría de lo inconceptualizable¹⁰. Ello se debe a que para Blumenberg todo tuvo siempre que ver en última instancia con el ser humano, de manera que resultaba fácil aunar cualquier ejercicio intelectual al servicio de la autointerpretación humana.

El menester de un distanciamiento tal nos conduce hasta la apuesta blumenbergiana por la estrategia funcional de producción de sentido a través de las formas simbólicas, siguiendo a Ernst Cassirer, como única vía para aliviar la angustia y como exclusiva oportunidad de remitir la inquietud que la realidad nos evoca. Blumenberg presenta al hombre como un ser que da forma a la realidad para distanciarse de ella y evitar así la angustia producida por el desconocimiento de ciertos aspectos de la misma, principalmente a través de la retórica. Así, reconduciéndonos hasta su *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, propone la metáfora como figura que posibilita la obtención de horizontes de sentido, porque no trata de objetivar la realidad, sino de proponer formas que nos permitan alcanzar algún tipo de consuelo y suprimir el sufrimiento que nos causa el absolutismo de la realidad. El hombre no puede evitar la necesidad de una razón para su propio existir y, para consolarse por la incapacidad de alcanzar esta, se refugia en estructuras de tipo «como si». En este sentido, la antropología blumenbergiana conduce a la rehabilitación de la retórica, especialmente a partir de la metáfora absoluta, como instrumento de prevención ante el miedo y la inseguridad que, a través de la simulación, genera significado y orienta nuestro pensamiento permitiéndonos la representación total del mundo que no podemos conseguir con conceptos. La metáfora constituye la representación traslaticia que nos permite aprehender la realidad cambiante e indeterminable.

8 Manfred Sommer considera que la obra *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* pueden localizarse como una tercera parte de *Descripción del ser humano*. H. BLUMENBERG, «Posfácio del editor» en *Descripción del ser humano*, cit., p. 674.

9 H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 1960.

10 H. BLUMENBERG, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, 2007.

Además de los citados, son muchos los escritos que esperan a ser revisados en el Archivo de Marbach¹¹ y otros tantos que se encuentran pendientes de ser publicados. Blumenberg ensayó, asimismo, en el año 1977, planes de publicación de una obra que nunca llegó a ver la luz y que habría sido prácticamente gemela de la que nos compete analizar aquí. El título y subtítulo de la misma rezaba «Adopción de la postura erguida – Visibilidad – Opacidad» y «Transiciones hacia una antropología fenomenológica» (BM, p. 675).

Contar con una obra que compendie las tesis antropológicas blumenbergianas nos permite no sólo seguir trabajando sobre la filosofía de un autor que empieza a ser estudiado y a estar en boga en diferentes frentes intelectuales. También abre el camino a la crítica de una ciencia que ha caracterizado el pensamiento del siglo XX, la fenomenología. La alternativa a la fenomenología trascendental por la que apuesta Blumenberg, su antropología fenomenológica, proporciona la oportunidad de dejar atrás los castillos en el aire y las palabras vacías, para recuperar el vitalismo nietzscheano (BM, p. 401 y 635). Blumenberg nos anima a volver a pensar en lo que realmente importa, el ser humano, su conservación y una vez asegurada esta, su felicidad. Una vez más se pone de manifiesto la función última de las reflexiones blumenbergianas, la pragmática, la que se preocupa por la vida. La fenomenología blumenbergiana no trata de establecer límites sino de abrirse a cualquier orientación (BM, p. 675), incluso llegando a hermandarse con proyectos como una Antropología de la Imagen, una Antropología Histórica o una Antropología Literaria. Están sin duda por nacer tratamientos más minuciosos y profundos sobre una antropología que, tan sólo esbozada a lo largo de sus obras filosóficas, es recogida aquí de forma explícita.

A pesar del innumerable sinfín de virtudes que un trabajo recopilatorio como el presente lleva consigo, son remarcables también algunos límites razonables. El lector ha de tener en cuenta que el texto no estaba provisto para ser publicado en su forma definitiva. Blumenberg todavía habría revisado algunas cuestiones antes de sacar a la luz un volumen semejante. En este sentido, pueden apreciarse las típicas aberturas que se encuentran en toda obra póstuma: redundancias argumentativas, un orden asistemático de las partes o puntos demasiado extensos. Sin embargo las redundancias pueden bien servir al lector para mantener la atención sobre el argumento del texto y no perder el hilo conductor. Por su parte, la asistematicidad con que se disponen los capítulos no resta coherencia a la secuencia final. Finalmente, la extensión de algunos bloques temáticos no deja de recordarnos a la voluminosidad de sobra conocida de la mayoría de las obras del autor. Con todo, el editor ayuda

11 J. VILLWOCK, «Hans Blumenberg», en B. LUTZ, *Die grossen Philosophen des 20. Jahrhunderts*, DTV, Múnich, 1999, pp. 76-80.

a contrarrestar las deficiencias tomándose la libertad de introducir asteriscos para señalar el inicio de nuevos planteamientos, así como para determinar la estructuración de los manuscritos y hacer más accesible la lectura de la obra (BM, pp. 680-82).

Beschreibung des Menschen no representa un escrito de madurez, pues los textos imbricados no fueron producidos al final de su vida sino a lo largo de toda ella. Prueba de ello es que la segunda parte de *Descripción del ser humano* comienza con textos que recogen las reflexiones que el propio filósofo hacía públicas en sus clases del semestre de invierno de 1976-1977 en la Universidad de Münster (BM, p. 676). De la misma manera, la primera sección de la obra recoge manuscritos retocados que se corresponden con las explicaciones de las clases impartidas en el semestre de invierno de 1980-1981. En tanto que la materia prima de sus obras póstumas no se ha agotado más que en una pequeña proporción, es posible pensar que a medida que sus manuscritos vayan siendo editados pueda apreciarse una mayor sistematicidad y coherencia en una antropología filosófica que hoy recibimos de forma fragmentada como primera aproximación al problema.

Es por ello por lo que el lector podrá apreciar que multitud de datos e hipótesis pertenecientes a disciplinas como la biología, la paleontología, la anatomía o la neurología, se corresponden con las teorías vigentes en los años 70 y que ya entonces, contaban con cincuenta años de antigüedad. A pesar de ello, esto no representa una barrera al alcance de la propuesta blumenbergiana, en tanto que el filósofo sólo hace uso de ejemplos relativos a las ciencias positivas para mostrar lo que puede llegar a hacer el ser humano: operar con ficciones, tipologizaciones, valores límite y experimentos mentales, todo ello producto de la imaginación (BM, p. 677). Blumenberg identifica su obra con la época contemporánea pero se incluye constantemente como pensador de los siglos XIX-XX. Sigue operando con las categorías de finales del XIX y se dedica en suma medida a deconstruir las teorías que han hecho mella en el XX. Por ello, no altera el contexto o la argumentación de la postura blumenbergiana el hecho de que se planteen cuestiones científicas que han sido superadas en la actualidad. El editor quiso siempre respetar la escritura original, sin alterar las variantes lingüísticas ni presuponer la intención del autor. De manera que lo más oportuno resultó ser, a juicio del responsable de la edición, mantener el escrito genuino a pesar de los posibles desfases.

Si estas objeciones formales no representan grandes problemas para el desarrollo y la concepción de una antropología fenomenológica, sí pueden plantearse, en cambio, algunas objeciones al contenido. El lector reconocerá en el tratamiento de la razón como funcionaria de la autoconservación humana no más que una estipulación sobre cuyo trasfondo puede parecer plausible la génesis de la misma sin recurrir a la explicación de la *causa sui*. Como ya

apuntó Josef Wetz en su obra *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, las hipótesis blumenbergianas difícilmente contienen instrucciones para realizar experimentos u observaciones. Sencillamente nos dan a entender algo que de no ser por ellas nos resultaría del todo desconocido e inquietante. Siguiendo el principio de razón insuficiente, tales conjeturas se justifican por su utilidad en la praxis¹². Sin embargo, sólo atribuyendo una carga de probabilidad mayor a la hipótesis blumenbergiana frente a la husserliana, podemos decantarnos por la primera, porque su capacidad explicativa nos resulte en mayor medida eficiente para conseguir familiarizarnos con lo desconocido.

De la misma manera, el lector podría poner en duda que realmente el ser humano aspire en última instancia a la autoconservación, tomando como punto de partida de tal oposición la pulsión de muerte freudiana¹³. El psicoanalista austriaco Sigmund Freud nos trajo en 1920 la conocida teoría de la pulsión de muerte y de destrucción, de la mano de su obra *Más allá del principio de placer*. Tras el impacto de la I Guerra Mundial, Freud reconoció que todas las pulsiones trataban de reconstruir una situación anterior y que la meta de la vida coincidía con la vuelta al origen inanimado¹⁴. Siguiendo esta tesis, todos los esfuerzos que realiza el ser humano para autoconservarse, todos los rodeos de la evolución, no responden más que al impulso por alcanzar un estado anterior a la vida, esto es, la muerte en último término¹⁵. La autoconservación, la clave para el desarrollo de la razón humana, no representa en Freud más que el rodeo mediante el cual el organismo recorre su camino hacia la muerte. Aunque aparentemente el instinto de conservación se encuentre en contradicción con la hipótesis de que los seres vivientes tienden al retorno de lo inorgánico, no lo es si consideramos, como hizo Freud, el instinto de conservación como un instinto parcial que asegura al organismo su peculiar camino hacia la muerte. De acuerdo con el planteamiento freudiano, el fin último de la vida del hombre es la muerte, pero sólo podemos alcanzar este a través de los medios que responden a la pulsión de autoconservación. El ser humano desea conservarse para cumplir con su objeto último de regresar, en el momento que proceda, a un estado primigenio.

12 J. WETZ FRANZ, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Novatores, Valencia, 1996, pp. 150 y ss.

13 S. FREUD, «Más allá del principio del placer» en *Psicología de las masas*, Alianza, Madrid, 1969

14 A. RIVERA, «Freud y el nihilismo contemporáneo: Una lectura estético-política de *Más allá del principio de placer*», en M. BALLESTER y E. UJALDÓN BENÍTEZ, *Sobre la muerte*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.

15 S. FREUD, «Más allá del principio del placer» en *Psicología de las masas*, Alianza, Madrid, 1969, pp. 112 y ss.

Más allá de las contradicciones que puedan mostrarse a partir de este giro en el psicoanálisis freudiano¹⁶, Blumenberg, como defensor de la retórica y observador de la contaminación mitológica de aquel, trata de demostrar que la teoría de la pulsión freudiana está más cerca del mito que de la ciencia. En este sentido, la pulsión de muerte, podría no ser más que otra metáfora absoluta para tratar de hacer significativa nuestra existencia o para responder a un absoluto como la muerte. La postura freudiana es tan probable como la blumenbergiana y, nuevamente, la única forma de decantarnos por alguna se hace posible aplicando el principio de razón insuficiente. Este proceder forma parte de la propia filosofía blumenbergiana y, por lo tanto, no debe representar una falta de rigor en la argumentación del autor. Sin embargo, es razonable echar en falta el planteamiento y el tratamiento de la tesis freudiana en la obra de Blumenberg, ya sea como contrapunto o como complemento de su postura.

A la hora de enfrentarnos a una obra tan compleja y a la vez esclarecedora, hemos de tener presente en todo momento que no estamos manejando una publicación definitiva de la antropología fenomenológica blumenbergiana, sino una aproximación primera de la que los editores no podían privar a los lectores de un filósofo en plena efervescencia. Por ello, no puede hacerse una sentencia concluyente sobre un volumen que sufre las limitaciones típicas de las obras póstumas, que no ha contado con la colaboración del autor en su estructuración, que exige la cautela de no provocar alteraciones y presentar la versión más fidedigna del texto. Los estudios que esta obra suscite nos darán la clave para seguir avanzando en el pensamiento de uno de los filósofos más impactantes e inesperados de nuestra época. Los errores se verán subsanados a medida que el fruto del pensamiento blumenbergiano esté listo para ser recogido y procesado.

Por el momento, contamos ya con la obra *Anthropologie Philosophique*¹⁷, coordinada por el secretario de la Université Européenne de la Recherche, Denis Trierweiler, en la que podemos encontrar un primer análisis de la lectura de *Beschreibung des Menschen*. En esta se recogen, en un total de seis artículos, la recepción de la antropología fenomenológica de Blumenberg, a partir del trabajo realizado por pensadores como Olivier Feron, Félix Heidenreich, Olivier Müller, Jean-Claude Monod, Pierre Rusch y Alexander Schnell. Todos ellos coinciden en calificar la antropología blumenbergiana como un

16 T. MANN, en el texto «El puesto de Freud en la historia del espíritu moderno» alude a la contradicción existente entre el pensamiento freudiano sobre la pulsión de muerte y el carácter progresivo del saber que trata de perfeccionar o dominar el *pathos* mediante la razón. Cf. A. RIVERA, «Freud y el nihilismo contemporáneo: Una lectura estético-política de *Más allá del principio de placer*», en M. Ballester y E. UJALDÓN BENÍTEZ, *Sobre la muerte*, cit.

17 Editada por Presses Universitaires de France en el año 2010.

estadio post-husserliano y post-heiddegeriano de la cuestión fenomenológica, a partir de la revelación de las limitaciones del proyecto husserliano.

Anthropologie Philosophique ofrece al lector la posibilidad de entender la superación de los condicionantes de la fenomenología descriptiva a través de la recuperación de la figura antropomorfa, en un recorrido más breve y conciso que el que encontramos en la propia obra póstuma de Blumenberg. Sus lectores han tratado de hacer explícita la crítica blumenbergiana a las exigencias de objetividad del proyecto fenomenológico. La pureza absoluta reclamada por Husserl deviene en una autolimitación que nos obliga a dejar en el tintero todos aquellos aspectos del mundo inobjetivable que, sin embargo, demandamos conocer, como son en su caso las cuestiones acerca del hombre. La fenomenología ha resultado insuficiente a la hora de dar explicación sobre asuntos que repelen la objetividad, acerca de lo cambiante, desencadenando la angustia propia que nace con la ausencia de sentido, con la incapacidad de aprehensión del mundo, con la falta de respuesta, con la inaptitud para la conquista del espacio mediante el cual obtenemos la seguridad ontológica necesaria para la supervivencia, siguiendo la terminología de Feron en *Angoisse et mise à distance*¹⁸.

Los autores de *Anthropologie Philosophique* han tratado de remarcar que el sistema fenomenológico no puede mantenerse omitiendo sin más sus limitaciones, pues una cierta distancia ontológica es necesaria para que el hombre moderno evolucione y sea capaz de hacer frente a la realidad, con la que siempre ha de tener una relación indirecta y mediada dada su carencia de disposiciones específicas para su trato con esta. Para sobrevivir, el hombre necesita sustituir lo no disponible, causante de la angustia, por algo disponible, hacer de la realidad desconocida e inhóspita su hogar; y en esta tarea es, precisamente, donde la fenomenología ha resultado escasa. El hombre, un ser que siente la falta en todos aquellos aspectos en los que le está vedado el acceso, que puede llegar a resultarse extraño a sí mismo dada la dificultad de la objetivación de sí, requiere de un mecanismo de distanciamiento necesariamente, el cual implica un existencial antropológico.

El papel de la razón como órgano que posibilita la supervivencia en Blumenberg, es tratado en profundidad en este pequeño estudio que, como comprobamos a través de su lectura, hace las veces de un resumen de *Descripción del ser humano*, al tiempo que amplía los horizontes de algunos planteamientos blumenbergianos. Es el caso del tratamiento que lleva a cabo Müller en *Comment l'homme est-il possible?* (AP, p. 68) a propósito de la razón como desveladora de sus propias patologías. Algo así se advierte cuando caemos en

18 O. FERON, «Angoisse et mise à distance» en *Anthropologie Philosophicae*, Presses Universitaires, Francia, 2010, p. 40. [En adelante citada como AP].

la cuenta de que el ansia de saber nos lleva hasta la pulsión de muerte, toda vez que el conocimiento nos hace conscientes de nuestra propia contingencia empujándonos hacia la inevitable entropía. Aunque la curiosidad procure el espacio de conocimiento, iluminando las zonas oscuras, nuestros sistemas de orientación o de respuesta siempre acaban por desajustarse y desequilibrarse cuando se produce un exceso de preguntas que desemboca en un cambio de paradigma –en sentido kuhniano– obligándonos a buscar nuevos parámetros y a responder de nuevo a nuestras preguntas. Y es así como el proceso de conocimiento indefinido nos depara la más grande de las decepciones en última instancia, al tiempo que permite recopilar las respuestas dadas en una Historia de las ideas en la que se conjuga lo uno y lo diverso, lo simple y lo complejo, lo continuo y la ruptura, representando el paradigma de paradigmas, según anota Rusch en *Hans Blumenberg et la grammaire historique des idées* (AP, p. 154).

El recorrido a través de las principales recepciones de la última obra blumenbergiana publicada, muestra como *Anthropologie philosophique* recoge no sólo la síntesis de *Beschreibung des Menschen*, a propósito de la cuestión de la antropología fenomenológica y la consecuente crítica a la fenomenología trascendental. Aquellos que han llevado a cabo las primeras lecturas de esta obra póstuma se sumergen de lleno en los motivos que han dado lugar a un proyecto como el que se presenta en la misma, partiendo de la observación de los conflictos que se desataron al tiempo de su escritura en el pensamiento de un filósofo preocupado por resolver las contradicciones de la época tecnocientífica que, en definitiva, la fenomenología husserliana y heideggeriana no habían hecho más que acrecentar. El desarrollo infinito del conocimiento científico no ha representado para el hombre más que una promesa aplazada –apunta Feron (p. 31)–, que no sólo ha conducido al reconocimiento de la ausencia de fundamentos sino que ha tratado de sobreponerse a toda forma simbólica de conocimiento. El hiperdesarrollo científico se convirtió en una inquietante e incontrolable pulsión que despertó la preocupación del filósofo que, pese a admitir la excelencia de la ciencia en de cara al bienestar físico del hombre, no pudo por menos que tratar de dilucidar sus limitaciones en lo que a producción de seguridad ontológica y felicidad se refiere. Como apunta Monod en *La pulsion de savoir et son destin*, la ciencia revela una verdad profundamente inconfortable, insoportable para el hombre (AP, p. 132), mientras trata de impedir que la humanidad busque su consuelo en otros lugares.

Las excesivas pretensiones del proyecto fenomenológico tradicional han desatado una vez más la crítica de un pensador que propone la lucha contra todo tipo de absolutismo, dando lugar al nacimiento de las categorías de una antropología a partir de la recuperación de la figura humana. La propuesta de la antropología fenomenológica podría converger con la fenomenología tras-

cidental si esta última tomase en consideración los conceptos de reflexión y visibilidad o las nociones referentes a la fragilidad del ser humano y sus horizontes de sentido. Esta nueva forma de fenomenología constructiva, como la ha denominado Schnell en *Le projet blumenbergien d'une anthropologie phénoménologique* (AP, p. 111), parece del todo inconcebible para pensadores como Husserl o Heidegger, que sufrían verdadera «fobia a la antropología» y que jamás fueron capaces de admitir el componente antropológico necesario que trascendía su pensamiento, resultando inviable la idea de una reconciliación entre ambas posturas.

Las consideraciones antropológicas referidas en *Descripción del hombre* y recogidas por los lectores de Blumenberg en *Anthropologie philosophique*, muestran el elemento que, en conjunción con las investigaciones relativas a la historia del espíritu y la metaforología, nos aproxima de forma global el esotérico pensamiento del filósofo, posibilitando la percepción de una coherencia interna en la obra blumenbergiana que parece presentarse precisamente como uno de aquellos absolutos que se resisten a ser aprehendidos sin requerir previamente un sobreesfuerzo del entendimiento. Nos encontramos sin duda frente a un pensador que, a lo largo de toda su producción filosófica, exige de forma constante una lectura atenta para alcanzar la familiaridad con sus planteamientos. La paulatina publicación de sus trabajos póstumos y de traducciones de su obra prácticamente nos obliga a mantenernos a la espera para tratar de completar el puzzle de la filosofía blumenbergiana.