



Descripción del ser humano

Hans Blumenberg



HANS BLUMENBERG, *Descripción del ser humano*, edición póstuma de Manfred Sommer, traducción de Griselda Mársico y Uwe Schoor, FCE, México, 2011, 687 pp. ISBN 978-950-557-858-0. (*Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt, 2006.)

1 *DESCRIPCIÓN DEL SER HUMANO*. UN “CASI BEST SELLER FILOSÓFICO”. Desde su fallecimiento en 1996 la repercusión internacional del pensamiento de Hans Blumenberg no ha dejado de crecer. La gran cantidad de traducciones, bibliografía secundaria y, sobre todo, las numerosas publicaciones póstumas atestiguan su actualidad incontestable. No cabe duda que, de entre las últimas, la publicación en 2006 de la edición alemana de *Descripción del ser humano* ha supuesto un hito que ha conmovido a los lectores del creador de la metaforología. La incipiente aunque cuantiosa recepción de la obra ya ha mostrado que nos hallamos ante un texto crucial para comprender el proyecto filosófico blumenberguiano, ya que la “antropología fenomenológica” que en él se recoge conforma la tarea más ambiciosa que el filósofo de Lübeck se propusiese.

Todo esto hace del libro un “casi best seller filosófico”, en palabras de su traductor francés Dennis Trierweiler¹. Un éxito aparentemente inexplicable si tenemos en cuenta la extensión, la complejidad temática, así como el carácter inconcluso de los escritos que lo conforman. Si bien éstos, con toda seguridad, no nos han llegado en la forma en que un autor como Hans Blumenberg, dado a la constante reelaboración de sus escritos, los habría entregado a la imprenta, no podemos decir que se trate

de una obra fragmentaria. Se compone de textos muy extensos, organizados siguiendo los contenidos de los cursos de antropología que Blumenberg impartiese en Münster en los años 1977-78 y 1980-81. (Las aclaraciones del editor respecto a la selección y ordenación de los textos se encuentran en el Posfacio.) El libro no carece, pues, de coherencia temática ni de completud. Se trata, en definitiva, de una lectura difícil, cuya dureza se ve compensada por la importancia del terreno que recorre; ya que lo que se busca través de la “antropología fenomenológica” es recuperar un terreno y una función para una filosofía racional en el presente.

Es, pues, de agradecer el encomiable esfuerzo de traducir al castellano las casi setecientas páginas de esta monumental obra. No podemos dejar de señalar, sin embargo, que la abundancia de erratas y faltas de ortografía producen cierta sensación de dejadez en la edición. Por otra parte serían de agradecer, en una obra de estas características, más aclaraciones críticas, sobre todo acerca de los criterios de traducción empleados. Estos errores puntuales no modifican, pese a todo, lo sustancial de la poderosa argumentación de Hans Blumenberg, y es que nos encontramos ante una obra de la que no resulta osado decir que es una de las publicacio-



nes filosóficas más relevantes en lo que va de siglo XXI. Una obra magna, pues, de la que trataremos de dar algunas claves que permitan comprender y contextualizar su sentido.

2. LAS RAÍCES DE LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA: FENOMENOLOGÍA E HISTORIA EN EL PRIMER BLUMENBERG. Lo primero que debemos destacar de *Descripción del ser humano* es que recoge temas de los que Blumenberg ya se había ocupado previamente y no dejaría de ocuparse más tarde. Parece poder leerse como un compendio de los problemas filosóficos que vertebran la producción del pensador de Lübeck dotándoles de una “coherencia interna”² de la que parecían carecer. Más allá de la tentación, no exenta de peligros, de hacer de *Descripción del ser humano* la clave del resto de su filosofía, de lo que no cabe duda es de que en ella confluyen una serie de cuestiones que tienen una dinámica interna en la producción anterior de su autor. La confluencia de intereses se ve ya en la misma noción de “antropología fenomenológica”. La antropología filosófica había adquirido un lugar central en la filosofía blumenberguiana durante la década de los setenta³, una época que culmina con los cursos antes mencionados. Por su parte su preocupación por la fenomenología viene de sus primeros trabajos académicos: su tesis doctoral y su trabajo de habilitación⁴. Ambos fueron realizados bajo la supervisión de un eminente discípulo de Husserl, Ludwig Landgrebe, cuyo peso sobre la recepción de la fenomenología que nos ocupa es decisivo⁵.

Antes de su “giro antropológico”, Blumenberg había pasado por un historiador de las ideas. Como tal había publicado *Paradigmas para una metaforología* en 1960 y la obra que más fama le diese en Alemania, *La legitimidad de la Edad Moderna*, seis años después. Más allá del peso que tendrá este libro en la llamada “querrela de la secularización”⁶, lo que aquí nos interesa es que, ya entonces, Blumenberg se calificaba de fenomenólogo y llamaba a su método “fenomenología de la historia”, cuyo objeto eran “las realidades históricas fundamentales que podríamos caracterizar con

2 ‘De la dignité de l’homme’, p. 10.

3 Éste es un asunto en el que han reparado numerosos autores desde mucho tiempo antes de la publicación de *Descripción del ser humano*. Oliver Müller afirma que en esa década se produce un auténtico “giro antropológico” en el pensamiento de Blumenberg que comienza con el artículo ‘Aproximación antropológica a la actualidad de la retórica’ (en *Las realidades en que vivimos*, 1999) en 1971 y culmina con *Trabajo sobre el mito* (2003) ocho años después. La horquilla temporal puede ampliarse sin problemas hasta los cursos antedichos. El libro que nos ocupa se publicó un año después de la lectura de Müller. Véase OLIVER MÜLLER, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Mentis, Paderborn, 2005, pp. 17-41.

4 La fenomenología es la corriente filosófica a la que más atención depara Blumenberg. Podemos mencionar obras en las que se ocupa por extenso de ella en cualquier periodo de su vida. A la que nos ocupa se pueden añadir su tesis doctoral: *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie* (Kiel, 1947); su trabajo de habilitación: *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls* (Kiel, 1950); dos importantes textos dedicados a la temática del mundo de la vida: ‘Mundo de la vida y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología’, aparecido en 1963 e incluido en *Las realidades en que vivimos*, y la primera parte de su libro de 1986 *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* (2007), titulado ‘El malentendido del mundo de la vida’. Entre las publicaciones póstumas la recopilación *Zu den Sachen und zurück* (Suhrkamp, Frankfurt 2002), también se ocupa de ellas.

5 Sobre la dirección de Landgrebe y su influencia en la filosofía de Hans Blumenberg ha abundado Alberto Fragio en su artículo ‘La ontología cosmológica en la obra temprana de Hans Blumenberg: las *Beiträge* y *Die ontologische Distanz*’, *Res Publica*, 23 (2010), pp.93-122, esp. notas 9, 13 y 17. Su influencia en su filosofía y sobre todo en su recepción de la fenomenología es notable, sobre todo a través de su libro de 1948 *Phänomenologie und Metaphysik*, sufragado por sus discípulos en Kiel, entre los que podía contarse Blumenberg. Debemos señalar que los artículos incluidos en ese libro se recogieron, junto a otros, en *Der Weg der Phänomenologie*, Mohr, Tübinga, 1963, y *Phänomenologie und Geschichte*, Mohr, Tübinga, 1968. De ambos hay traducción castellana a cargo de Mario Presas: *El camino de la fenomenología*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, y *Fenomenología e historia*, Monte Ávila, Caracas 1975.

6 La expresión es del primer blumenberguiano francés, Jean-Claude Monod. Véase su *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris, 2002.



el lenguaje de Husserl de *Lebenswelten*, como aquello cuya característica estructural continua hace surgir o prepara el concepto de realidad (*Wirklichkeitsbegriff*)”⁷. El padre de la fenomenología había acuñado el concepto de *Lebenswelt* o *mundo de la vida* para referirse al sustrato preteórico de las operaciones de la conciencia. En tanto que trasfondo de sobrentendidos de la misma, el *mundo de la vida* sólo podía esperar ser finalmente desmontado por la descripción universal que pretendía la fenomenología. Sin embargo, como factor decisivo en la génesis de la teoría, tenía una función que Husserl había desatendido. Se puede decir que será del *mundo de la vida* de donde ésta sacará su fuerza, siendo el “sostén motivacional constante de toda teoría”⁸. A través de esta noción se cuelan en la estructura de los conocimientos todos los elementos espúreos que la *epojé* pretendía dejar fuera: afectividad, historicidad; en resumidas cuentas, la dimensión fáctica o mundana que condicionaba, para Blumenberg, sus logros.

Lo que pretendía la fenomenología de la historia era mostrar cómo el decurso de las sucesivas configuraciones teóricas se interrelacionaba con su sustrato no sólo dando respuesta a las motivaciones de fondo, sino también mostrando sus carencias a la hora de llevar a cabo dichas respuestas. De esta forma, la teoría regresaba al mundo de la vida alterando las pretensiones que en él se alojaban y dando pie a nuevas configuraciones. Al depender de un sustrato emocional e inestable, la posibilidad de priorizar la actitud teórica, aun dándole un punto histórico de partida como Husserl haría en la *Crisis*, parece infundada. La respuesta más exitosa que la fenomenología había engendrado para este dilema era, para Blumenberg, *Ser y Tiempo*. El análisis de los modos de darse del existente concreto se dirigía a un nivel previo a la constitución de la teoría y a través del cual éste mostraría sus flaquezas. La principal: el carácter inauténtico de la existencia basada en un logocentrismo que no hacía sino enmascarar la verdadera respuesta a la pregunta fundamental por el sentido del ser.

La apertura a la historicidad del ser consiguiente no será, para Blumenberg, una respuesta satisfactoria⁹. De hecho se puede decir que, si Blumenberg se adscribe a la fenomenología en su análisis histórico, es porque pretende rescatar a Husserl de Heidegger. Frente al ocultamiento de lo originario que la historia del pensamiento había supuesto, el filósofo de Lübeck contrapondrá una interpretación que hará de la misma el producto de una necesidad racional de elaborar y revisar las relaciones del ser humano con su cambiante medio. Reivindicar la racionalidad como una tarea era lo que había hecho el fenomenólogo al imponer la infinita descripción de la conciencia pura como programa a sus discípulos y era lo que hacía Blumenberg oponiéndose a “la originariedad como un estado de plenitud antes de que se inicie el empobrecimiento por objetivación” (*Descripción*, 10) que se derivaba de la filosofía de Heidegger. Sin embargo, el filósofo de Lübeck era consciente de la necesidad que tenía la teoría de dar respuestas satisfactorias para la vida; algo que la fenomenología había descartado al centrarse en la conciencia pura. Pese a que la facticidad se colaba por las grietas del saber, no debía abandonarse la vía que se había emprendido con ella, pero su defensa debía mostrar alguna clase de apoyo del que extraer su fuerza “emocional”.

⁷ Esta afirmación se puede encontrar en la discusión en torno al escrito ‘*Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*’ incluido en el primer volumen de *Poetik und Hermeneutik*, titulado *Nachahmung und Illusion*, Fink, Munich 1974, p. 266.

⁸ HANS BLUMENBERG, “Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad” en *Naufregio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, Visor, Madrid 1995 p. 98

⁹ Para Blumenberg el desvelamiento final del ser no podía suponer más que un gran fiasco sobre el que le gustaba ironizar: “La cuestión del ser no existe. Si existiera sería admisible descalificarla como una de las cuestiones filosóficas menos interesantes o directamente sin ningún interés” (*Descripción*, 156).



3. LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA COMO SALIDA A LAS APORÍAS DEL PROYECTO HUSSERLIANO. La antropología fenomenológica surge precisamente de la necesidad de sustentar la defensa de la razón sobre una base vinculante, algo que Husserl no consiguió como se hará patente en el fracaso a la hora de formar una escuela. Precisamente de ese fracaso parte el primer capítulo de *Descripción del ser humano*, ‘Dasein o conciencia’, en tanto que el filósofo pudo atisbarlo en la escisión antropológica que supusieron las obras de Heidegger y Scheler de los años 20. Esto le condujo a rechazar la posibilidad de una antropología que se basase en su método en la conferencia de 1931 ‘Antropología y fenomenología’. En palabras del filósofo moravo: “Tomarse como humano presupone ya la validez de un mundo” (*Descripción*, 610), por tanto el retorno de esos elementos que se habían pretendido suspender con la *epoché*. Por ello no tenía sentido refutar directamente la antropología sino, simplemente, reafirmarse en un método que ya partía de su superación. Ya hemos señalado que éste será el punto en el que verá Blumenberg la debilidad de la fenomenología, pero, a diferencia de la respuesta de Heidegger, la suya no pretenderá ir más allá sino fundamentar el proyecto husserliano.

Para ello deberá recurrir, sin embargo, a uno de los viejos enemigos de la fenomenología: la naturalización de la conciencia. Para Blumenberg la tarea de una antropología fenomenológica estriba en mostrar la necesidad biológica de la racionalidad haciéndola “el órgano de la *autoconservación*” (*Descripción*, 125) de una especie caracterizada por su falta de adaptación natural al medio. Un retorno al naturalismo que mina la pretendida validez universal de la razón, pero que, al menos, hace evidente su necesidad concreta. Aunque ya no se pueda rescatar el carácter espiritual del ser humano y fundamentar en él su *praxis*, sí se debe recuperar la racionalidad sobre bases que satisfagan los actuales estándares del conocimiento.

Por eso Blumenberg sitúa su antropología “después de las ciencias” (*Descripción*, 360). Lejos de renunciar a sus resultados se basa en ellos. Así pues su respuesta se sustentará sobre lecturas biológicas que permiten dar verosimilitud a una situación antropogenética primigenia¹⁰ que dé cuenta de la función original de la razón. Ésta sería producto de la *visibilidad* del ser humano derivada de su paso al bipedismo, con ella se obtenía la ventaja de poder ver más lejos y, a su vez, la desventaja de poder ser visto. De este modo se abría ante él un *horizonte* de estímulos que requieren procesamiento al no poseer una adaptación instintiva biológica al medio que discierna qué es amenaza y qué no lo es. La racionalidad será la compensación de un déficit y, por medio de sus operaciones fundamentales, como la reflexión, la memoria o el aprendizaje, podrá el ser humano mantenerse con vida. A través de la biología y apoyándose en antropólogos como Gehlen, Plessner o Alsberg, Blumenberg fundamenta la funcionalidad de la conciencia que la fenomenología requería y disuelve muchas de las dificultades con las que los análisis husserlianos toparon.

Entre ellas “el anclaje más seguro de una antropología en el pensamiento de Husserl” (*Descripción*, 25): el análisis de la intersubjetividad. Husserl había recurrido a él para prevenir el solipsismo que tanto temía. Al fin y al cabo, si la fenomenología buscaba una objetividad, ésta sólo podía fundarse en la aquiescencia de otras

¹⁰ La cuestión de las “narraciones antropogenéticas” en Blumenberg es controvertida. No tanto por sus fuentes biológicas sino por el peligro de caer precisamente en esa originariedad que denunciaba en Heidegger. Por ello no suele emplear el término origen, sino que habla de “pasado remoto” o “situación originaria”. Como veremos el empleo de estos recursos tiene una validez retórica que dota de verosimilitud a la argumentación pero no por ello se comprenden como situaciones originarias y, menos aún, como estados perdidos de plenitud. Véase EMANUELLA MAZZI, ‘I pensieri astronoetici come laboratorio per un’ antropología sperimentale: la riflessione di Hans Blumenberg sull’impresa spaziale’, en *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d’analisi*, ed. de A. Fragio y D. Giordano, Aracne, Roma 2010, sobre todo nota 13, p. 268.



conciencias que el sujeto reconozca como tales; algo que era, a su vez, un presupuesto de la posibilidad de fundar una escuela. El problema fundamental estribaba en identificarlas. Desde la perspectiva fenomenológica, lo que se presentaba ante la conciencia no era sino un cuerpo que yo podía reconocer como similar al mío. Se topaba con el problema límite que planteará “un mundo de robots y marionetas”¹¹ que pudiesen emular a la perfección los elementos distintivos de la corporalidad humana haciendo imposible la identificación. Desde una filosofía que pretendía la validez de la conciencia *en todos los mundos posibles*, tampoco resultaba descartable la posibilidad de la existencia de otras conciencias análogas con cuerpos completamente diferentes. Así pues sometida a la libre variación fenomenológica la doctrina de la intersubjetividad husserliana muestra sus límites a la hora de fundar la objetividad. Desde la perspectiva de la *autoconservación*, sin embargo, la intersubjetividad resulta un fenómeno menos problemático. Lo que los mecanismos de la razón habían hecho para garantizar la subsistencia no era otra cosa sino dotar de familiaridad al entorno. De este modo el reconocimiento de los otros se había hecho sobre una base que implicaba el aprendizaje de sus conductas en primera instancia y, posteriormente, su codificación en una cultura que permitía no sólo reconocer al otro como un yo, sino ubicarlo dentro de las estructuras de la misma atendiendo únicamente a su aspecto. Así la intersubjetividad se mediaba por una serie de factores que le daban una certeza suficiente por su valor esencial para la supervivencia.

No es el único punto en el que Blumenberg da una solución antropológica a la fenomenología, pero sí uno de los más importantes. Sobre todo porque a la luz de este ejemplo podemos comprender el sentido de esa recuperación de Husserl que antes mencionábamos. La objetividad ahora sustentada en la mundanidad suplía la carencia fenomenológica de no dar cuenta de ese estado de necesidad del que surgía sin convertirla en el resultado de una cotidianeidad impropia a eliminar. Sobre esa base la razón husserliana mostraba de nuevo su preeminencia sobre otros “modos de darse del ser”.

4. EL MÉTODO DE LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE BLUMENBERG. Sin embargo al adoptar el nombre de antropología fenomenológica, Blumenberg no sólo procura solucionar los problemas del pensamiento de Husserl, sino que, consecuentemente, adopta su método. La forma en la que acepta el proyecto husserliano puede parecer llena de contradicciones si tenemos en cuenta que lo aplica en un terreno que el fundador de la escuela había descartado y, además, haciendo uso de un biologismo cuyo rechazo fuese el motivo de la génesis de la fenomenología. Por tanto, ¿qué puede quedar de fenomenología tras una entrega así a la mundanidad?

El primer punto de coincidencia con Husserl se basa en la noción de *intencionalidad* que acuñara en las *Investigaciones lógicas*. Ambos parten de la base de que la conciencia siempre es conciencia de algo y que, por consiguiente, no puede estudiarse más que en tanto se representa algo. El punto en el que difieren ambos autores lo sitúa Blumenberg en la incompatibilidad entre “la intencionalidad en la definición de la conciencia, y el motivo de su giro transcendental-idealista con las *Ideas*, la evidencia absoluta del principio cartesiano” (*Descripción*, 180) y la consiguiente aplicación de la *epojé* como elemento clave del método fenomenológico. La antropología blumenberguiana partirá de la necesidad de un mundo para que la intencionalidad tenga alguna clase de sentido en el flujo de la conciencia. El punto de partida es que “la inmediatez con respecto a uno mismo como experiencia de sí “in-

¹¹ Blumenberg abunda en ese fragmento en la confusión que sintió Husserl en tiempos de estudiante al confundir, en una exposición de autómatas, a uno de los androides con un ser humano (*Descripción*, pp. 563 y ss.).

terna” no existe” (*Descripción*, 657); por ello toda antropología se hará por medio del rodeo por fenómenos externos que no pueden ser “desmundanizados” del todo.

Pese a ello en la *reflexión* ya entra en juego la distancia, lo que posibilita disponer del fenómeno con un cierto grado de libertad. De este modo Blumenberg retoma el método de la *libre variación* como mecanismo de puesta a prueba de los contenidos de conciencia, aunque, al hacerlo depender de la facticidad, ya no puede limitarse a ellos en su forma pura. Así pues lo que servirá como material para la antropología fenomenológica no serán las meras representaciones internas, sino las producciones de la cultura. Los estudios biológicos¹², la teología, la filosofía o la mitología son los elementos a través de los que se podrá justificar el proyecto blumenberguiano. Se trata de bases sobre las cuáles aplicar el método y que están, sin duda, condicionadas históricamente. En cierto sentido se trata de recursos retóricos¹³ que, en el pensamiento de Blumenberg, son los mecanismos más capaces de dotar de verosimilitud a un razonamiento que se sitúa allí, precisamente, donde no alcanzan los saberes científicos. Se trata de dar al programa fenomenológico de la razón, si no una fundamentación definitiva, al menos “una hipótesis difícil de mejorar” (*Descripción*, 126).

De este modo Blumenberg se hace cargo del método y las motivaciones husserlianas asumiendo la facticidad como “negación de toda pauta platonizante” (*Descripción*, 161). Pero con ello acepta la contingencia propia del ser humano y condiciona cualquier posible respuesta a la pregunta por él a la situación histórica concreta desde la que se formula. El filósofo de Lübeck no se arredra ante ello y reconoce que “toda antropología, también la que lo niega, es en esencia histórica” (*Descripción*, 661) y, aun más, “toda antropología filosófica tematiza las condiciones que son las únicas le permiten tener lugar” (*Descripción*, 201). Surge, por consiguiente, la pregunta que sigue: ¿Qué sentido histórico tiene la defensa del proyecto husserliano cuando se parte de la base de su contingencia? O más bien, ¿Qué valor puede arrojar la racionalidad así entendida hoy? La respuesta a esta pregunta nos mostrará ese valor que la antropología pretende ganar para la filosofía.

5. LOS PELIGROS DE LA AUTOCONSERVACIÓN: EL SENTIDO DE LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA COMO RESCATE DE LA RAZÓN. Hemos señalado que la función principal de la razón era, para Blumenberg, la *autoconservación* de la especie. Sin embargo su valor para la subsistencia no se limitará a la situación originaria que, progresivamente, había eliminado la cultura. De hecho la preocupación por ella tenía su razón de ser histórica surgiendo, precisamente, con “la merma del orden cósmico por el derrumbamiento del sistema medieval”¹⁴, es decir, en la Edad Moderna, cuando el ser humano se desprende de toda justificación trascendente. Se produce allí una imagen de desamparo que los resultados de la racionalidad científica no han hecho sino acentuar. Los peligros para la existencia parecen ahora más evidentes que nunca; no sólo los derivados del avance técnico, sino también de la imagen de un universo destinado a la desaparición¹⁵. Estos últimos serán casi inevitables, pero aquéllos deri-

¹² Blumenberg habla incluso de “aportes en la historia de la ciencia que pueden servir de ayuda a la variación libre” (*Descripción*, 355).

¹³ Como tal los trata Manfred Sommer salvando con ello la dificultad de dar por válidas teorías biológicas caducas que hace Blumenberg. Su empleo de la biología no es el de un especialista pero, por otra parte, es bastante adecuado al de su época (*Descripción*, 675 y ss.).

¹⁴ *La legitimidad de la Edad Moderna*, trad de P. Madrigal, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 136. Blumenberg dedica un artículo en 1969 a explicar las raíces de la preocupación por la autoconservación poniéndolas en relación con la inercia: ‘Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität’, en *Akademieder Wissenschaften und der Literatur in Mainz*.

¹⁵ Blumenberg habla varias veces en sus obras de la entropía como destino final del universo. Algo de lo que Husserl era consciente y que “condena a la finitud a aquello que acaba de descubrir en sí la pretensión de infinitud”, es decir, la conciencia (*Descripción*, 326).





vados de la acción del ser humano pueden prevenirse. Así pues, si “la racionalidad por excelencia es la prevención” (*Descripción*, 422), ésta seguía siendo necesaria para un ser que, como dirá Blumenberg, “es el ser que pudo haberse malogrado y todavía puede malograrse” (*Descripción*, 391). Éste es el peligro contra el cual se dirige la antropología. Ya en el artículo de 1971, ‘Aproximación antropológica a la actualidad de la retórica’, Blumenberg la había vinculado con la praxis, una praxis que requería una orientación que el conocimiento científico no podía darle al menos de momento. Por ello, construir una imagen verosímil del ser humano tenía implicaciones vinculantes acerca de lo que éste podía hacer, esperar y saber; implicaciones que tenían consecuencias en todos los terrenos de su acción.

Como hemos dicho es ante el peligro de malograrse cuando muestra su principal valor la razón. Su carácter preventivo le permite dilucidar las opciones antes de ponerlas a cabo; algo sin lo cual, como dirá en “Aproximación”, “no quedaría ya mucho de la humanidad”. Partiendo de la contingencia del ser humano y su carácter inesencial, Blumenberg colige que la función de la racionalidad es “evitar las situaciones críticas antes de que se produzcan, es decir, también sin que se produzcan y, en definitiva, también y precisamente para que no se produzcan” (*Descripción*, 443). Las decisiones a todo o nada se contradicen con la visión de la racionalidad como una tarea de familiarización del mundo humano, cuya exigencia sólo puede ser “más tiempo” en tanto que no puede concluirse jamás. Para las situaciones en que la compulsión a la acción no permite dilaciones, la orientación que se tome debe admitir su posible revisabilidad. Prescindir de todo esto conlleva riesgos en los que no hace falta abundar. El rescate de la racionalidad implica, pues, la denuncia de los peligros implícitos en su olvido. Por eso se elige a Husserl frente a Heidegger, que pretende la superación de la humanidad en tanto que la aparición del ser depende de la destrucción de toda su historia cultural o, lo que es lo mismo, de todo aquello que puede ser llamado humano. La condena de la existencia cotidiana como impropia, de claras reminiscencias gnósticas, implicaba la destrucción de toda normatividad, de toda institución como una *heimarmené*¹⁶ pecaminosa.

Esta interpretación tiene consecuencias políticas que, sin duda, fluyen por el subsuelo de la obra que nos ocupa. Sin duda el rival en esto no es tanto Heidegger sino Carl Schmitt, cuyo peso en la antropología de Blumenberg es notable. Se puede decir que lo parafrasea cuando afirma que todas las posturas políticas derivan de una determinada idea del ser humano¹⁷. Los polos opuestos entre los cuales se situaban éstas, la maldad o bondad esencial del ser humano, implicaban lecturas contrapuestas. La primera, que

¹⁶ *Heimarmené* es el nombre de una diosa griega que representa el destino entendido como la inmersión del ser humano en una serie de relaciones causales. En su adopción gnóstica se refiere a la serie de leyes mundanas que encadenan al *pneuma* y lo encadenan a este mundo. Acerca de la relación del existencialismo, sobre todo en Heidegger, y la gnosis el referente clásico es el libro *Gnosis und spätantiker Geist* de Hans Jonas, parcialmente traducido: *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*, trad. de J. Navarro, Alfons el Magnànim, Valencia 2000. En una reedición abreviada y adaptada a las exigencias formales académicas norteamericanas se incluye un epílogo titulado ‘Gnosticismo, existencialismo y nihilismo’ que recoge de forma más concisa la relación. Véase HANS JONAS, *La religión gnóstica. El mensaje del dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid, 2000, pp. 337 y ss.

¹⁷ En su obra *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid 1991, Schmitt declara: “Se podría someter a examen la antropología subyacente a todas las teorías políticas del Estado, y clasificarlas según que consciente o inconscientemente partan de un hombre “bueno por naturaleza” o “malo por naturaleza””, p. 87. En los escritos antropológicos Blumenberg argumenta de manera similar aunque con un fin opuesto: “Nos parece casi obvio, pero no lo es en absoluto, que en cada sistema político definido por partidos estén representadas *eo ipso* las condiciones básicas que se reproducen en la tipología del encuentro originario: el ser humano es bueno por naturaleza, el ser humano es malo por naturaleza; el ser humano no es absolutamente nada por naturaleza y sólo es algo por cultura”, *BM* 226. Para la forma en que Blumenberg extrae una lectura política de su idea de la “naturaleza” humana véase AAR.



podía representar Schmitt¹⁸, conservadora, basada en la desconfianza en las capacidades racionales del ser humano y defensora de los usos consagrados por la tradición. La segunda, progresista, funda su fe en el futuro en la liberación de las cadenas del pasado que dificultan su trabajo. La idea de racionalidad que Blumenberg defiende previene ante ambas; si bien para él el ser humano puede ser poco, es poco más que racionalidad y ésta no es, a su vez, nada sin la siempre lábil carga de aprendizajes y errores del pasado. En palabras que, según el filósofo de Lübeck, podía haber dicho Kant, aunque no dijo: “El ser humano es la edición popular de la razón a precio reducido” (*Descripción*, 374). La consecuencia política de esta imagen antropológica es la renuncia a la posibilidad de toda fundamentación definitiva y, por tanto, la inaceptabilidad de cualquier poder absoluto.

Pero *Descripción del ser humano* no es una obra política. Lo que queremos mostrar con este ejemplo es el sentido final de su defensa de un proyecto racional. Lo que Heidegger o Schmitt representan son los peligros implícitos en formas de pensamiento que renuncian a la razón. Sin pretender hacer de sus biografías una objeción contra sus filosofías, no cabe duda de que la adscripción al nazismo de ambos autores subyace en la interpretación que Blumenberg hace de ellos¹⁹. Sin embargo su preocupación al respecto consiste en denunciar la clase de pensamiento que puede compatibilizarse con un movimiento político como el de Hitler. Por motivos similares, cabe señalar, se opondría al movimiento estudiantil del 68 en el que veía un producto de un aburrimiento que anhela presentizar el futuro²⁰, aunque después, tal vez, se aburra de él. La tarea de la razón sólo se podía entender como infinita, pero ahora se veía su necesidad última; en su aceptación de la contingencia y de las posibilidades del ser humano trataba de prevenir su destrucción por medio de la conciencia de las condiciones explícitas de su existencia.

No cabe duda de que las posibles lecturas de la antropología fenomenológica de Hans Blumenberg apenas acaban de comenzar a desarrollarse y se adentran en vías que ni siquiera se esbozan aquí. Lo que hemos tratado de hacer evidente es, solamente, la apuesta fuerte que hace la filosofía de este autor, a través de la antropología, por la defensa de la racionalidad y del ser humano que sigue siendo actual en un momento en el que ambas se hallan amenazadas por nuevos “dogmatismos”. De la imposibilidad de la primera para dar una respuesta definitiva a cuestiones fundamentales para la existencia surgirá la antropología como medio de orientación verosímil basado en ella; por otra parte su objetivo final no será otro que preservar la existencia y la dignidad de este “humillado” ser carencial; ya que, por escasas que sean sus virtudes, son las únicas con las que cuenta.

Pedro García-Durán

¹⁸ Este caracterizará al ser humano como un ser “peligroso y dinámico” en su obra *El concepto de lo político*.

¹⁹ Esto se puede ver bastante claro leyendo la correspondencia entre Hans Blumenberg y Carl Schmitt en la cual Blumenberg rechaza explícitamente la exclusión académica a la que se veían forzados tanto el jurista como Heidegger a pesar de que, en todo momento, sus anotaciones acerca del trabajo de Schmitt evidencian su preocupación por esos modos de pensar que se pudieron asimilar al nazismo. Véase HANS BLUMENBERG-CARL SCHMITT, *Briefswechsel und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt, 2007.

²⁰ *Descripción*, 529. Sobre los problemas personales de Blumenberg con la vertiente alemana de las revueltas ver Ferdinand Fellman, ‘Hans Blumenberg. Porträt’, en *Information Philosophie*. Puede consultarse en la página web de la revista: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=857&n=2&y=1&c=63>