

Hans Blumenberg,
Descripción del ser humano (edición póstuma a cargo de Manfred Sommer),
Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, 687 páginas

Bajo el título *Descripción del ser humano* se reúne el conjunto ingente de escritos destinados a una antropología sistemática que Hans Blumenberg (1920-1996) dejó ordenado como parte de su legado póstumo y que se diera a conocer, en 2006, en una cuidada edición a cargo de Manfred Sommer. Fue publicado en nuestra lengua tan sólo cinco años más tarde, en la traducción de Griselda Mársico con la colaboración de Uwe Schoor. La versión española es, además de oportuna, formidable: preserva los tecnicismos fenomenológicos al tiempo que reproduce, en la medida de lo posible, el difícil estilo de alta ensayística filosófica característico del autor alemán.

Podría decirse que, a la hora de abordar la posibilidad y legitimidad de una antropología filosófica, Blumenberg diagnostica una situación anómala, según la cual coexistieron durante trescientos años una astronomía poscopernicana y una antropología precopernicana. La disciplina en cuestión merece el epíteto de “precopernicana” en la medida en que no logró hacerse cargo del excentramiento del hombre, esto es, la continuación del excentramiento de la tierra hacia la especie humana operada por la biología evolucionista. La filosofía trascendental, en efecto, nunca

dejó de colocar al hombre en el centro: como ironizó Bertrand Russell, la empresa kantiana merece caracterizarse menos en términos de una “revolución copernicana” que de una “contrarrevolución ptolemaica”, ya que instaló de nuevo al hombre en el centro del que lo había destronado Copérnico.

Interesado en inscribir su propia propuesta antropológica en el rigor fenomenológico, Blumenberg se demora en analizar los rodeos dados por Husserl para evitar hablar de lo humano. De este modo, pasa revista a todos los obstáculos que debe remontar la posibilidad de una antropología. Pese a todo lo que Blumenberg puede acompañar los deseos de su maestro, no dejará de sostener que “el ser humano es el órgano de la razón, no la razón el órgano del ser humano” (p. 63). Y más adelante, sostendrá que “[u]na antropología fenomenológica debería ser la parte de la fenomenología que lleva a la evidencia los presupuestos del fenomenólogo en tanto presupuestos antropológicos, o que por lo menos les proporciona una hipótesis difícil de mejorar” (p. 126)

Cabe señalar, en este sentido, que *Descripción del ser humano* es un título que sustituye el más esperable, pero inadmisibles para Husserl por autocontradictorio, *Antropología fenomenológica*. Como sostiene Manfred

Sommer, el genitivo del título admite una doble interpretación, atendiendo a sus aspectos subjetivo y objetivo: lo que se describe, fenomenológicamente, es el ser humano, pero aquello que se describe –el tema de la descripción– es precisamente quien efectúa esa descripción y aquél sin el cual esa descripción jamás resultaría posible. Mediante este movimiento, incluyendo en su mismo centro a aquello que excluía por principio de toda tematización, la propia fenomenología ganaría claridad acerca de sus condiciones de posibilidad.

Por un lado, entonces, hay un tono de ajuste de cuentas con Husserl. Por otro lado, y de manera más acusada, con sus epígonos Scheler y Heidegger (en este último caso la confrontación se produce a título personal, ya que se ataca no sólo la relevancia de la analítica existencial, la noción de facticidad y el concepto de “Dasein” sino también, incluso, la pertinencia de la pregunta por el ser). Con todo, al pretender integrarse al marco de una fenomenología genética, la propuesta de antropología de Blumenberg se ve obligada a llevar al límite discusiones neurálgicas de esa tradición: los alcances de la epojé y la reducción, el giro trascendental (giro que, no cesará de recordarnos, resulta innecesario además de poco obvio), los aspectos criptoteológicos en los

que deriva dicho giro, la constitución de la experiencia interna del tiempo y su dificultosa prolongación en la historicidad; y, finalmente, la decisiva orientación hacia la intersubjetividad (con la introducción tardía de la monadología), discusión que nuestro autor reenvía a su diálogo con Odo Marquard, evidenciando la tensión entre la antropología y la filosofía de la historia como disciplinas coetáneas en su origen pero divergentes en cuanto a sus premisas. En efecto, Blumenberg reconocerá que los argumentos más fuertes en contra de anclar la intersubjetividad en la invariancia –fisiológica o de otra índole– del *Homo Sapiens* se encuentran en la irreductible necesidad de un mundo y una historia (pp. 97 y 355 y ss.).

En pocas palabras, el objeto de una antropología posible consiste para el autor en exponer qué es la razón sobre una base antropológica (pp. 30-31). Las notas que hacen al ser humano deberían incorporarse a los presupuestos fundamentales de toda conciencia del mundo como tema de un análisis fenomenológico (junto con el cuerpo propio como centro de orientaciones y autocaptación; las formas espacio, tiempo, causalidad; y la estructura tema-trasfondo). Hay que admitir que son pocas las tesis de *Descripción del ser humano* que un lector asiduo no pueda reconocer, formuladas ya de algún modo en la obra publicada en vida. Lo novedoso aquí es el contexto de fundamentación y la vocación de sistema: un enfoque medularmente fenomenológico

del ser humano que, munido de todas las herramientas que lo resguarden de la ingenuidad positivista, se anocie de la teoría de la evolución. Con todas las tintas que carga sobre una renovada sofisticación de las humanidades, Blumenberg parece esforzarse por equilibrar una cierta tendencia contrailustrada inherente a la fenomenología. A sus ojos, la ciencia ya no es, ni puede ser, depositaria de una ilusión trascendental.

Se establece como premisa que, si ha de ser intelectualmente relevante, la filosofía debe deponer sus antiguas pretensiones de prioridad (normativa, epistémica) sobre las ciencias, sin ceder por ello a un positivismo ramplón ni a su disolución en una interdisciplinarietà. Sobre esta base, para ahondar en un replanteo honesto de la discusión sobre la legitimidad de una antropología filosófica, Blumenberg señalará su preferencia por un camino retrospectivo, donde asoma el tono amablemente melancólico de su historicismo: “¿qué era lo que queríamos saber?” (p. 360). En esta línea, el autor registra las dificultades que suscitó la antropología desde su tardío surgimiento. Por un lado, a raíz de su relación con la filosofía de la historia desde Dilthey hasta Adorno. Por otro lado, con la teoría del conocimiento, en una curva que va desde el intento de Jakob Fries de antropologizar la tabla kantiana de las categorías hasta la denuncia del “prejuicio precopernicano” de que la racionalidad se halla en línea directa de continuidad con la evolución de la vida; o desde

las hipótesis escépticas sobre habitantes de otros planetas en el Renacimiento hasta los presupuestos de Linda Sagan como teórica de la astrocomunicación durante la era espacial.

Un corolario central de este procedimiento será el minucioso escrutinio de la fórmula clásica “qué es el hombre”. Haciendo gala de su formación como medievalista, Blumenberg nos recuerda que el arco de respuestas a este interrogante se encuentra pautado de antemano por las exigencias tradicionales de la definición. Si la pregunta “qué es el ser humano” aspira a dar por fruto la fijación de los rasgos positivos que hacen a una esencia –es decir, que satisfagan la exigencia de necesidad estricta–, la pluralidad de ensayos que aspiraron, entre la desmesura y la ironía, a lograr este objetivo lo lleva a promover, con Max Scheler, la indefinibilidad como único y paradójico rasgo esencial, así como a replantear la pregunta en los términos cuasi-transcendentales “¿cómo es posible el ser humano?” (p. 381). De este modo, se allana el camino para desmontar la respuesta, igualmente clásica, “el hombre es el animal racional”, al disociar los atributos biológicos del ser humano de su racionalidad (comprendida ahora como un desarrollo, si bien decisivo, también puramente contingente).

Dentro de este marco, retorna un tema caro a Blumenberg, que no cesa de reaparecer como un personaje a través de su obra. La razón tiene condiciones de posibilidad que son materiales (biológicas,

orgánicas), condiciones que perfectamente podrían no haber producido su irrupción. La emergencia de la razón está marcada por la contingencia. Aquí está en juego una idea básica: el ser humano es un producto contingente en la historia de la evolución que, por su peculiar constitución orgánica, produce y desarrolla, en aras de su autoconservación y en interacción con un determinado biotopo, determinadas estructuras e instrumentos de supervivencia; a ese conjunto de instrumentos que cubren un estado carencial es posible llamarlos “razón”, “racionalidad”, “conciencia” incluso. En una etapa ulterior, esta estructura funcional se vuelve autónoma, independiente; pronto la razón se hipostasía mientras su prehistoria, tan poco ilustre, cae en el olvido.

Si la razón, entonces, vale aún como hilo conductor para responder a la pregunta antropológica, sólo lo hará al precio de no explicar al ser humano sino al de tener que ser ella misma explicada, en un procedimiento acentuadamente exploratorio. El resultado podría caracterizarse en términos de una colección de *propria*, ninguno de los cuales puede adjudicarse de modo estricto el título de *differentia specifica* pero que, en su conjunto, delinear algo similar a lo que Husserl llamaría una “esencia morfológica”. Podríamos organizar sumariamente los rasgos antropológicos estudiados por Blumenberg de la siguiente manera:

[I] En primer lugar, se consideran las *implicaciones de la organización fisiológica del cuerpo humano para las*

condiciones de posibilidad de la experiencia. El hecho biológico de la organización del cuerpo propio en tanto que *Homo sapiens* permanece como un “resto *irreductible*” (el énfasis es nuestro); con esto se pone un límite expreso al método fenomenológico de epojé y reducción (p. 353). A manera de comentario metafilosófico, cabe acotar que esto es razonable: si una filosofía trascendental no puede (al menos nunca ha podido) prescindir de al menos un *factum brutum*, Blumenberg parece sugerir que bien valdría que fuera éste.

El material proporcionado por la biología puede funcionar aquí como auxilio de la variación libre fenomenológica, como un instrumento para responder preguntas acerca de la excepcionalidad e idoneidad de una especie que, de acuerdo a su peculiar constitución somática, “hace uso de un modo particular de las posibilidades de una conciencia en general y las actualiza o las libera y las hace desplegarse” (p. 355). El cuerpo humano considerado en su potencialidad “sustituye la productividad deficiente de la variación libre. [...] [P]ara eso sirve en una teoría antropológica” (p. 356).

[II] Ahora bien, mientras que algunos de los rasgos antropológicos pueden decirse tomados del inventario de la ciencia positiva, otros suponen grados crecientes de compromiso especulativo. De modo que, en segundo lugar, algunos argumentos reinciden en el género discursivo de la historia conjetural dieciochesca. Se enumeran por esta vía (a) la *visibilidad*, noción que denota la situación en la que el hombre se

encuentra, en un escenario primitivo, a causa de su singular posición erguida, configuración que, a la vez que le reporta ventajas (la disponibilidad de las dos manos libres, la amplitud visual panorámica y la capacidad de anticiparse a posibles amenazas), lo expone a la mirada de sus predadores, frente a los que se encuentra motrizmente en desventaja. Este rasgo se revela crucial en tanto que remite a los rasgos ulteriores del (b) *carácter* originariamente *fugitivo* del ser humano, (c) la *prevención* como una de las estrategias prolépticas de dilación y mediatización que contienen ya el núcleo prístino de la racionalidad y (d) la compleja *dinámica de transparencia y opacidad* mediante la cual el hombre se oculta o desoculta, según el caso, ante los otros, no menos que, en una fase ulterior de la antropogénesis, ante sí mismo (temática de la *reflexión*). Todavía otro rasgo de este conjunto, menos familiar a la historia conjetural que a una línea filoexistencialista, remite a la –persuasivamente argumentada– (e) *necesidad e imposibilidad de consuelo* del ser humano, necesidad a la vez radical e inerradicable que nunca podrá ser satisfecha por completo.

[III] Finalmente, podría pensarse que, así como los existencialistas heideggerianos confluyen en la estructura de la *Sorge* o cuidado, los *propria* de Blumenberg convergen en el rasgo originario de la *distancia ontológica*. Es allí donde debe buscarse la respuesta a la pregunta “cómo es posible el hombre”. El humano es aquel ser vivo que se yergue para rebasar el campo próximo de su

percepción y que se vale de transferencias originarias de sentido con el fin de establecer una distancia contemplativa respecto de su mundo circundante, de manera tal que pueda operar sobre él en condiciones de relativa seguridad y previsibilidad. De ese modo, el hombre domestica y pone coto a lo que, una y otra vez, Blumenberg llama “el absolutismo de la realidad”. La

razón, leemos en otro texto del legado póstumo, “podría considerarse como el conjunto de operaciones que establecen [...] distancia”. Es probable, pues, que la reiterada caracterización del humano como el ser de la *actio per distans* funcione como una instanciación del principio de la distancia ontológica, concepto que, en un nivel mucho más basal de la reflexión

blumenbergueana, resulta difícil disociar de una dogmática y que, aunque su estatus teórico permanece oscuro, funciona como un principio que informa en su totalidad la obra del autor.

Marcos Guntin
y Rodolfo Biscia
UBA / CONICET