

# Rendimientos del defecto

(de la teoría antropológica a la antropología de la teoría)

Rafael Benlliure



Descripción del ser humano

Hans Blumenberg

Traducción de Griselda Mársico y Uwe Schoor, Buenos Aires, FCE, 2010, 687 pp.

En la sección de psicología del suplemento dominical de un diario de gran tirada se publicaba recientemente la siguiente fábula moral, que sin duda hubiera hecho sonreír al autor de «Cambio de mente»,<sup>1</sup> autor también del libro que aquí se presenta. La fábula explica cómo el juego de un niño da con la solución a «los problemas del mundo» imprevista por la fáustica esterilidad de su padre, «científico» de profesión. El juego, pensado únicamente para que el padre pueda librarse de su hijo cuanto tiempo le sea posible, consiste en recomponer «la imagen del mundo» sacada de una revista, y que previamente se ha roto en pedazos. Su resolución, inopinadamente pronta, evoca todas las operaciones del pensamiento habidas capaces, al me-

nos frente a sus receptores favorables, de anular la pertinencia de conjuntos completos de problemas gracias a la apertura de rango del enfoque teórico, procedimientos reconocibles por su usual coligación de ganancia en dignidad de sus aspiraciones explicativas y familiaridad de los medios inesperadamente ganados para ello: «Cuando arrancaste el papel de la revista para recortarlo me fijé que en el otro lado de la hoja aparecía la figura de un hombre. Y cuando me dijiste que arreglara el mundo, lo intenté pero no supe. Entonces di la vuelta a los pedazos de papel y comencé a arreglar al hombre, que sí sabía cómo era».

Que el *alter* alegórico del psicólogo parta de la posesión del saber decisivo es algo que no sorprende; motiva,

si acaso, una creo que muy blumenberguiana pregunta menor: la de cuál sería el correlato en términos de reivindicación de relevancia social todavía por alcanzar de la falta de acceso del conocedor a las prácticas sobre las problemáticas, impedimento que ha de explicar la demora, de otro modo injustificable, en la solución a la fragmentariedad de lo real como forma inicial del problema, cuestión ésta que en la fábula se resuelve con el contacto puramente incidental del niño con las dificultades estructurales de la totalidad. Pero ¿está también inevitablemente llamada la antropología filosófica, en la versión que fuere, a adoptar semejante metateoreticismo ingenuo como única respuesta posible al despliegue, en apariencia excluyente, de preguntas y respuestas acreditadamente científicas acerca de lo humano?<sup>2</sup> ¿Resta sólo la convicción dudosa, por parte de la antropología filosófica, de consistir en un «saber» de lo previo al despiece disciplinar posterior, convertido *eo ipso* en exterioridad espuria, capaz de la reintegración que depara una siempre sida, pero nunca actualizada, forma de intimidad, aún a despecho de contar con que «fue Kant el primero en negar que la experiencia interior llevara la delantera a la experiencia exterior»?<sup>3</sup>

Como Manfred Sommer indica en su informativa nota a la edición de la que es responsable, *Descripción del ser humano* (*Beschreibung des Menschen*, de 2006; *DsH* en adelante) es el título que, sustituyendo al inicial «Antropología fenomenológica», que llegó a ser descartado por su autor, reúne los textos póstumos en los que Hans Blumenberg

tematizó explícitamente la *posibilidad* de una conjunción legítima entre antropología, y filosofía fenomenológica.<sup>4</sup> Cabe suponer aquí el núcleo de la intención que Blumenberg imprimió a esta serie de trabajos de factura heterogénea,<sup>5</sup> y para la que, en calidad de una de sus contrafiguras, se ha invocado el anterior mensaje de redención pueril: la capacidad movilizante que para el abordaje específicamente filosófico de la cuestión antropológica faculta la toma de conciencia de que todo lo que rodea dicha cuestión está tocado por la posibilidad, por su carácter de modalidad negable. Dicho de otra manera: si la filosofía no abandona la senda de la teoría –o gesticula tal abandono– sino que pasa a entender su quehacer como *fundamentación antropológica* de la perspectiva teórica misma, habrá de operar desde la ausencia de obviedad. Ausencia de obviedad tanto por lo que hace al *statu quo* de la condición de posibilidad de la teoría, la consciencia de la especie *homo sapiens*, como por la improbabilidad, históricamente certificada, de que la autocomprensión que de sí tiene la actitud teórica admita tal circunstancialidad radical (extrema hasta el punto reconocer pensable la posibilidad de su no su existencia). Esto es, una *invisibilización* de su facticidad.

Sobre esta base de problematicidad explícita, el texto de Blumenberg despliega una doble estrategia. Por un lado, *DsH* reivindicará, frente a la filosofía de la excepción humana y del solaz de suficiencia explicativa de su racionalidad esencial, la concepción de dicha esencia como resultado contingente del proceso evolutivo.<sup>6</sup> Por otro,

y en este caso contra el reduccionismo biologicista (o, más ampliamente, naturalista) que puede seguirse de esa primera perspectiva, Blumenberg defenderá la significación que el intento humano de autocomprensión ha desplegado, y a su entender, puede seguir desplegando, más allá del repertorio de los datos positivos disponibles. Así, los determinantes fácticos que como condiciones para dicha autocomprensión introduce la antropogénesis orgánica sostienen la pregunta «¿Cómo es posible el ser humano»,<sup>7</sup> contra la obturación sustancialista; la reivindicación de una tradición de posibilidades de autocomprensión aplastadas bajo la levedad de una única comprensión de sí en clave de biotipo, en última instancia de localización puntual en la matriz genética, tanto en términos sincrónicos como diacrónicos, motiva, a su vez, la pregunta que para Blumenberg quiebra el monismo científicista: «¿Qué era lo que queríamos saber en realidad?» cuando aspirábamos a conocer al ser humano.<sup>8</sup> Veamos someramente las implicaciones de dicha estrategia doble, y liguémoslas al sentido de la reivindicación por Blumenberg del proceder fenomenológico.

En primer lugar, las consecuencias que para una filosofía que se entienda a sí misma como teoría de la racionalidad tiene el extraer conclusiones del desfondamiento teleológico ínsito en la trabazón entre la noción misma de razón y las vicisitudes existenciales de su soporte orgánico. Dicho con claridad en «Conciencia del tiempo y reflexión humana», capítulo tercero de *DsH*: «La razón como órgano de auto-

conservación sólo puede ser secundaria; es la solución que el cuerpo se procura para los problemas de existencia mediante el cerebro y sus capacidades sensoriales. En ella no puede buscarse la *esencia* del ser humano».<sup>9</sup> Un listado de construcciones de la imagen de una razón explícitamente vinculada a las determinaciones de su sujeto, cuya aprehensión se reivindica en calidad de acceso a la verdad sin paliativos –de ahí el *antropologismo aparente* de la operación–, ayuda a visibilizar la fuga, sistemáticamente facilitada por la tradición filosófica, del ser humano efectivo, aquel que la anterior cita reclama, en su pretendido viraje autorreferencial. Así, la *anamnesis* del alma sobre su pertenencia a la generalidad conceptual buscada como verdad, y con ello, su exoneración del cargo de ser simple agente pragmático suyo, en Platón; la decibilidad de una subjetividad trascendental, universal y necesaria, y el registro validable del grado de proximidad de lo humano a aquella, en Kant; la necesidad, para que el concepto se libre de una vez para siempre de su unilateralidad, de que la sustancia sea sujeto, en Hegel; la permuta de afección y impresión que acosa una imagen de la razón moldeada por el Ser extra-racional, por actividad y expresión por la cual la razón doméstica simbólicamente ese ser que, sin embargo, no se ve despotenciado en su subjetivación, por lo que su aprehensión sigue valiendo como conocimiento científico, en Cassirer. Lo que trasparece en el estatus final alcanzado en dichas teorías, elegibles entre otras, por las figuras de la encarnación, del

sujeto empírico, del individuo o de lo finalmente no encajable en el sistema de las formas simbólicas, es que «el ser humano no es el tema»:<sup>10</sup> lo que tendrían en común estos «procedimientos es que en ellos el ser humano, que aparece inevitablemente, en cierto modo tiene que hacerse transparente y transitorio para liberar otro gran aspecto»<sup>11</sup>

Con tales procedimientos Blumenberg hace referencia concretamente a la fenomenología trascendental del último Husserl y a la analítica de la facticidad de Heidegger. Ambas perspectivas, en efecto, hacen explícita su renuencia a ser entendidas en clave antropológica, y a su recíproca historia de efectos queda dedicado ya el aludido primer capítulo de *DsH*.<sup>12</sup> Si nos hemos permitido una tal dilatación en el alcance del juicio de Blumenberg es para dar entrada a un factor todavía no atendido, y que, a nuestro parecer, permite comprender por qué, pese a todo, la apuesta de nuestro autor por el método fenomenológico como vía de acceso a una antropología filosófica. Dicho factor no es sino la tesis de Blumenberg de que la fenomenología, como paradigma filosófico históricamente circunstanciado, y precisamente en ese sentido constreñido hasta su sobrepujanza en reflexión *trascendental* sobre la conciencia «en general», no es sino «consecuencia de la actitud teórica misma» (*DsH*, p. 13). La tesis, además de propiciar la alusión a los antecedentes, introduce una legitimación sorprendente: *aunque no por los motivos que Husserl creía*, la fenomenología cumple el ser «forma definitiva desde el punto de vista teleológico» de «la

filosofía misma».<sup>13</sup> *Ello hace de sus operaciones lugar de visibilización del hacer teórico acrisolado*. Las descripciones de los procesos inmanentes a la conciencia, procedimiento legado por la fenomenología para el cumplimiento de su máxima de que todo concepto válido ha de ir ligado a una intuición, le permiten a Blumenberg, en la medida que les otorga viabilidad, perfilar una morfología de aquella, la conciencia humana, *que desmiente tanto la autopsesión prescrita por su ideal trascendental como explica la aparición de dicho ideal como facticidad histórica*. De un extremo a otro: una conciencia caracterizada por la falta de disponibilidad a sí de sus momentos constitutivos –una conciencia que para conservarse en su congruencia discursiva, conformadora de una identidad, ha necesariamente de autoestilizarse, como se hace patente en la experiencia básica del recuerdo–<sup>14</sup> *ha de acabar* posibilitando un pensamiento que, como el del Husserl postrero, procede a la última de esas estilizaciones: su desmundanización como autogeneración.<sup>15</sup>

A nuestro entender, la tesis tiene una potencia extraordinaria, tanto por lo que hace a cimentar la imagen de una comprensión de los procesos históricos de generación y extinción de significado libre del falso dilema «Sujeto»/»deriva de sistemas anónimos», como para revitalizar el papel de la filosofía como ejecutora de dicha posibilidad, impidiendo reabsorciones de corte psicologista de última hora.<sup>16</sup> Si concedemos con Blumenberg que «lo que tiene carácter de necesidad no es (...) que la teoría haga su apari-

ción en la historia», pero que «una vez que se produjo el giro hacia la actitud teórica, esa condición le confiere ya la modalidad de no poder ser retirada», (*DsH*, p. 168), y que tal *conjugación teórica de posibilidad y necesidad* obtiene su validez del análisis de rasgos inmanentes a la conciencia de la especie,<sup>17</sup> la *condición categorial* de conceptos como los de «reocupación» y «umbral epocal» quedaría de algún modo antropológicamente refrendada. O desde el otro lado: el ejercicio filosófico de la antropología se capacitaría, con Blumenberg, como iluminador privilegiado de la vida histórica del espíritu objetivo.

De lo que trataría una antropología fenomenológica (o una fenomenología antropologizada) como la que Blumenberg propone sería de confrontar la clase de *procesamiento de la temporalidad* propio del plexo «retención-intuición original-protención» de la fenomenología trascendental (una autoconciencia cartesiana derramándose hacia atrás y hacia delante en el tiempo sin registro alguno de interrupción) con el del «recuerdo» y el de la «expectativa»: «(...) a diferencia de la retención y la protención [el recuerdo y la expectativa] no traen consigo su consistencia; hay que generarla. En la necesidad de esta generación está el nexo entre conciencia interna del tiempo y determinación externa del tiempo» (*DsH*, p. 138)

No es éste lugar que nos permita desarrollar debidamente este asunto nuclear, que *DsH* explora en una gran diversidad de frentes; pero no se quiere dejar pasar la ocasión de enfatizar,

aunque sea a través de un único ejemplo, lo decisivo que para una comprensión global del pensamiento de Blumenberg tiene el ligar las descripciones de tales procesos fundamentales –que resultan manifestar dicho grado justamente en el, y a través del relato antropogenético–, y los modos propugnados por nuestro autor de comprensión histórico-hermenéuticas de las objetivaciones que conforman lo sido para nuestras tradiciones culturales. Así, la actitud de «expectativa» es en el género humano resultado de una más elemental «percepción», caracterizada esta última como «estado del receptor en el que éste ha renunciado, y ha tenido que renunciar, a negarse a aceptar y dejar entrar estímulos poco claros e inespecíficos» (*DsH* p. 414), esto es, a no recibir los estímulos como disparadores de una reacción instintivamente prefijada y consumadora. Estar a la expectativa, por tanto, es la actitud del sujeto, para quien la autoconservación es la prerrogativa absoluta, atezado por la necesidad de tiempo requerida por el darse de los aspectos de la facticidad, concertados como «objetos»,<sup>18</sup> por la mediatez de su plenitud informativa. Esos requerimientos son los que acompañan los hitos de la hominización: la patencia del paso que ha de ser dado entre el estado de cosas inicial y el resultando de la actividad transformadora, la incitación del horizonte, la simbolización como invocación de lo ausente en lo presente. Si volvemos desde aquí la vista a los problemas propios de la fenomenología histórica de Blumenberg, para encontramos lo que *La legitimación de la Edad Moderna*

nos dice respecto a las categorías antes mencionadas,<sup>19</sup> que «el que lo nuevo en la historia no puede ser cualquier cosa, sino que está sujeto al rigor de un conjunto de expectativas y necesidades ya dadas de antemano es la condición para que nosotros podamos tener un *conocimiento* de la historia»,<sup>20</sup> lo que en nuestro texto encontramos, en calidad de correlato inmanente de aquella inteligencia de los procesos epocales, es que esa percepción deficitaria propia del relato antropogenético tiene que habérselas con «una cantidad de estímulos parciales todavía no integrados de objetos», y que, por ello, igualmente ha de generar la vertiente positiva de la expectativa como apreciación de tales «estímulos parciales» tal que «*reducciones de la indeterminación*» en sus procesos de objetivación experiencial.<sup>21</sup> En diversas ocasiones en su obra publicada en vida Blumenberg ha aludido a un «principio de razón insuficiente» y una «indeterminación determinada» de los objetos de la fenomenología histórica como posicionamientos hermenéuticos irrenunciables: análisis como estos posibilitarían su justificación descriptiva. La historia de los productos de la conciencia aparece a su través como la de la atención a la perentoriedad de la necesidad de orientación, creadora de un mundo de objetos que sirven, podríamos decir enfatizando su carácter artificial, de dispositivos sustitutos de una plenitud intuitiva vedada a la especie; que habría de ser, por cierto, la única forma de onticidad adecuada para una conciencia irrestricta (esto es: inconsciente de sus restricciones de hecho).<sup>22</sup> La protoconciencia del

homínido bípedo que abandona el medio boscoso por la apertura del llano, y con ello, el nicho ecológico informativamente completo a favor del universo de la parcialidad espacial y temporal, conciencia por ello cada vez más hecha a la medida del creer que no tiene «en su mano, ni mucho menos, las condiciones determinantes de su existencia»<sup>23</sup> sigue a la base, por tanto, del secular adelantarse «el espíritu en sus imágenes a sí mismo» y en «cómo diseña su historia en el coraje de conjeturar»,<sup>24</sup> que como estructura guía la fenomenología histórica desde sus primeros compases.

Lo que nos lleva, para ir terminando, al motivo de la ganancia de *visión* y su desatendido correlato, la ganancia en *visibilidad*, obtenidas de la bipedestación y el desplazamiento, y readmitidas *en su coimplicación* por una fenomenología desligada, contra Husserl, del propósito de la deducción trascendental de la conciencia en general: «La visibilidad no es sólo el hecho de que el ser humano sea un ser corpóreo y por consiguiente físicamente «visible», es decir, un ser que refleja el tipo de radiación que contiene la luz solar. Significa más; significa que está constantemente imbuido de y determinado por el poder ver de los otros, que en el cálculo permanente de las formas en que vive y las tareas que realiza los tiene como seres que ven».<sup>25</sup> Lo que Blumenberg propone con esta constatación de fórmula breve, pero cargada a su entender, y al nuestro, de implicaciones escasamente exploradas, es una teoría del reconocimiento intersubjetivo, como articulador de la propia identi-

dad personal, en la que «la experiencia del otro» no queda explicada «como triunfo de la subjetividad absoluta (...) sino sólo como compensación de una deficiencia respecto de lo que sería una conciencia pura».<sup>26</sup> Esta versión *defectiva*<sup>27</sup> de la antropología filosófica se recorta sobre la contradicción decisiva alojada en la idea de una tal conciencia pura, a completa disposición de sí misma, aquella que Husserl esforzadamente teorizara, o en sus innumerables réplicas menores, que embozadas en su obligada inconsciencia, saturan la cotidianidad: que no puede serlo y, a la vez, reconocer lo que no le es idéntico en tanto algo que no se le subsume, que rehúye la grosera síntesis en su yo.<sup>28</sup> Sólo una conciencia que constate la no identidad entre su momento presente, reflexivo, y la imagen de sí que emerge del recuerdo se capacita para la captación no disolvente del otro. Del mismo modo, sólo una conciencia unida a un cuerpo visible, sometida a la perceptibilidad de los otros, es más que el «transparente» quedar a solas de cada uno, libre para considerar cumplida la autocomprensión en el momento que le resulte más conveniente.<sup>29</sup> Para ambas caras del fenómeno vale la sentencia que Blumenberg dejó escrita en otro lugar: que el ser humano es visible, y por tanto, descriptible por la antropología fenomenológica, «porque es opaco».<sup>30</sup>

A través de análisis que conectan la semblanza histórica de los dioses de los filósofos, y el fenómeno del aburrimiento, las imágenes de consumación de los procesos científicos e históricos en general, y la actitud de prevención

como retirada, o *invisibilización*, del sujeto de la escena objetiva,<sup>31</sup> con todo ello, la antropología filosófica de Blumenberg auxilia verosímelmente una fenomenología histórica digna de ese calificativo, y con ello, a una hermenéutica crítica de nuestro presente, al determinar qué imposibilita (o qué posibilita sólo como ficción legible) cualquier positivismo en la autocomprensión del sujeto gestor de información de lo real, así como de todo presentismo, como anulación de autonomía a la significación objetivada al margen de los intereses de sus intérpretes. Pues la filosofía puede seguir presentándose también así: saber que no se sabe. A fin de cuentas, tan sencillo, bien sonante –y por tanto, riesgosamente tranquilizador al oído–, y necesario como eso. En la escena primeval, su preforma, un no lanzarse a la muerte a manos llenas, al efecto extintor del creerse acoplado al medio. En la escena presente, un evitar la muerte del sujeto intencional, constructor ordinario de *mundos de la vida* donde, con cuidado cultural, florece lo identitario, porque todo a su alrededor se le ha naturalizado, hecho transparente, cierto, y, mutismo de la autorreferencialidad, finalmente afásico.<sup>32</sup>

## NOTAS

1. En *Conceptos en historias*, traducción de César Cantón y Daniel Innerarity, Madrid, Síntesis, 2003.
2. He tratado la crítica de Blumenberg a la filosofía como metadiscurso en «Construcciones de esencia», reseña a *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* de este autor (*Pasajes, Revista de pensamiento contemporáneo*, 2009), y «Creación ontológica y comprensión histórica en Hans Blumenberg y Cornelius Casto-

- riadis. Una lectura aproximativa», en A Frago y D. Giordano (eds.), *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi*, Roma, Aracne, 2010.
3. La afirmación la encontramos en el texto de Blumenberg «Aproximación antropológica a la actualidad de la retórica», de 1971 (recogido en *Las realidades en que vivimos*, traducción de Pedro Madrigal, Barcelona, 1999, Paidós, p. 141). Y justo antes, definiendo la operación de fondo de *Descripción del ser humano* que nos disponemos a abordar aquí someramente: «Los distintos accesos antropológicos a la retórica convergen en una constatación descriptiva central: el ser humano no tiene ninguna relación inmediata, puramente "interior", consigo mismo. Su autocomprensión tiene la forma de la "autoexterioridad"». Esta concepción irrada a todo el pensamiento de Blumenberg, no sólo a sus desarrollos explícitamente antropológicos: fundamenta el proceder de la metaforología y su posterior evolución en una teoría de lo inconceptualizable entendida como recusación del ideal de transparencia comunicativa del concepto; e, igualmente, está tras la reivindicación de una «fenomenología histórica», como intento de comprensión de las estructuras y formas de inteligibilidad de los procesos históricos, que podemos comprobar siempre equidistante tanto de una filosofía de la historia capaz todavía de narrar temporalidad como relato de las afecciones de un Sujeto, como de los réditos de las prácticas deconstructivas de sentido epocal e interepocal que se manifestaron antagonistas de aquella. De modo más inmediato, interesa certificar el cuño fenomenológico de la cita. Apelar a una «constatación descriptiva» significa validar, al través de una apropiación crítica, motivos de la fenomenología de Husserl que la analítica de la facticidad heideggeriana denuncia. Quien espera rendimientos de un proceso (de descripción, de teorización, de reflexión) porque entiende insustituible lo que depara su misma discursividad no está todavía, o ya no está, en la verdad del modo más fundamental: consistiendo nudamente en ella (haciendo de sí mismo, en tanto «ser-ahí», respuesta sin preguntas). La crítica a la solución heideggeriana al trascendentalismo fenomenológico preña, como se ha hecho ver en muchos de los cada vez más abundantes estudios sobre el autor, la apuesta teórica blumenberguiana al completo; trataremos en lo que sigue de señalar su presencia en *DsH*.
  4. El cuño fenomenológico antes aludido es expresión de un trabajo de recepción crítica de Husserl que ocupó a Blumenberg de por vida. La formación fenomenológica de nuestro autor comenzó con la tutela de Landgrebe, quien supervisara tanto su tesis doctoral (que, dedicada a la ontología propia del nominalismo tardomedieval, significó ya una primera teorización de la idea de autoafirmación humana luego desarrollada en *La legitimación de la Edad Moderna*) como su trabajo de habilitación (ocupado, en este caso, en la fase final de la fenomenología de Husserl y en la brecha que la parateoría, o lo que se quiso tal, de *Ser y tiempo* vino a suponer para la viabilidad de un proyecto fenomenológico teórico). Otros textos en los que la tematización fenomenológica se explicita son «Mundo de la vida» y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología», de 1963, el primer y último capítulo de *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* (titulados respectivamente «El malentendido del mundo de la vida» y «La fundación originaria») de 1986, y *Salidas de caverna*, de 1988. Muchos textos breves del legado póstumo que ya habían sido publicados con anterioridad a *DsH* (recopilados bajo los títulos de *La posibilidad de comprenderse* y *Conceptos en historias*) tienen tal apropiación crítica por tema o por procedimiento. La literatura secundaria al respecto comienza a ser abundantísima. Me limito aquí a referir mis trabajos «Últimas imágenes de lo irrepresentable», reseña de *Salidas de caverna* (*Pasajes, Revista de pensamiento contemporáneo*, 2005) y «Metáfora y concepto en la antropología fenomenológica», en Sergio Sevilla (ed.), *Visiones de un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert, 2008.
  5. En la aludida nota editorial, Sommer establece los cursos del semestre de invierno de 1976-1977, e invierno de 1980-1981, que Blumenberg impartiera en la Universidad de Münster, como contexto original de elaboración de los trabajos reunidos bajo el título que nos ocupa. Muchos de los contenidos ordenados bajo los epígrafes de «Antropología y fenomenología» y «Contingencia y visibilidad», que debemos a la labor de edición, cuentan con precedentes en trabajos anteriores sí publicados (como es el caso ya mencionado de «Aproximación antropológica», tanto como continuidad en muchas de las obras «mayores» posteriores (como en *Trabajo sobre el mito*, de 1979, *La legibilidad del mundo*, de 1980, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, o *Salidas de caverna*).
  6. « (...) el ser humano, precisamente porque no es un sujeto «puro» sino más bien un sujeto preocupado por su autoconservación no cubierta, podría haber sido obligado a la reflexión, más que honrado don ella», en *DsH*, p. 105. Hagamos notar también que esta

- perspectiva crítica se dirigiría, igualmente, contra ese otro monopolio humano, el pastoreo del Ser del segundo Heidegger, aunque dicho rol fuera diseñado como antítesis pretendida tanto de la racionalidad como atributo del Sujeto, como de la esencia en tanto noción teórico-metafísica general.
7. En «La antropología: su legitimidad y racionalidad», texto recogido como capítulo VII de *DsH*, p. 381.
  8. *Idem*, p. 370. Encontramos prácticamente la misma pregunta como directriz de la metafísica de la legibilidad desarrollada en *La legibilidad del mundo*, de 1981 (traducción de Pedro Madrigal, Barcelona, Paidós, 2000; p. 11): «Si nos atenemos al catálogo kantiano de las grandes cuestiones últimas, ¿no nos quedamos primordialmente con la que plantea: *¿qué es lo que podemos saber?* Y precisamente la decepción sufrida en el saber que podemos obtener urge a preguntarnos: *¿qué era lo que queríamos saber?*». El menosprecio que producía en Blumenberg el gesto del crítico de la tradición científica (también, y ello en el ámbito temático más circunscrito de *DsH*, quien elude incorporar la paleoantropología en su comprensión del ser humano) no menoscabó su convicción en una defensa de la actualidad de la filosofía basada en la patencia del resto inevitablemente liberado en la generación de dato científico. De nuevo en nuestro texto, y con total claridad: «Donde mejor se ve esto [que los «sistemas se convierten en respuestas a preguntas que se ignoraban antes de conocer sus respuestas»] es en las disciplinas que se independizaron del bloque original de la filosofía y arribaron a sus propios interrogantes. Pudieron responderlos con más éxito que la filosofía porque aprendieron de su fracaso cómo pueden formularse preguntas con tanta economía que ya en el planteo esté contemplada la posibilidad de responderlas» (*DsH*, p. 371)
  9. *DsH.*, p. 125.
  10. En «Dasein o conciencia», primer capítulo de *DsH*, p. 13
  11. *Idem*, p. 11.
  12. «Cuando Husserl habla de la «conciencia» es de suma importancia para él el hecho de que no sea preferentemente o exclusivamente la conciencia humana, sino la conciencia en general, la conciencia en su esencia, la esencia de la conciencia. Cuando Heidegger habla del «Dasein» es de suma importancia para él que éste no sea su objeto principal, sino sólo el avance o la entrada metodológica de lo que él pretende realmente: plantear la pregunta por el sentido del ser», en «Dasein o conciencia», p.11
  13. *DsH* p. 19.
  14. Leemos en *DsH* (p.139):«El recuerdo es siempre una falta de autenticidad de la conciencia, su debilidad para ser completamente ella misma. Pero también es su capacidad de reconstruirse».
  15. Haciendo referencia al planteamiento de lógica genética propio del *Experiencia y juicio* husserliano, afirma nuestra obra que aquella «describe, junto con la génesis de la negación, de las modalidades, de la duda y de la abstención del juicio, el surgimiento de la filosofía misma y con independencia de todas sus explicitaciones y realizaciones históricas» (*DsH*, p. 288). En este sentido se movía la temprana advertencia a no minusvalorar la historicidad de la fenomenología de Husserl, a pesar de, o precisamente por, la no asunción de aquel de tal carácter para su proyecto, en el referido «Mundo de la vida y tecnificación»: «De Husserl se ha dicho que «carecía completamente de sentido histórico», pero «mientras buscaba, mediante el instrumental metodológico de la reducción y la variación libre, lo invariable necesariamente esencial (...) articulaba él, más que la necesidad del fin, la libertad de los medios, realizaba el espíritu de la Edad Moderna».
  16. El hecho de que la intransparencia sea el título genérico del resultado de la descripción blumenberguiana rehúye por necesidad la jugada de capturar primero el esquema «mente» y después hacerlo valer como plantilla de epifenómenos de toda signo, o de lo que al su través aparece como tal; una hermenéutica concreta de los fértiles equívocos en el intento de autoconservación de la identidad individual, de la autocomprensión epocal, o de escuela; también de los lineamientos ensídicos (nos permitimos el gráfico neologismo de Castoriadis) que una tradición disciplinar traza sobre los materiales, fácticos y por ello no adecuados para la idealización, de su devenir, se opone, desde el modo en que Blumenberg entiende el ejercicio filosófico, a aquel modelo de comprensión.
  17. Blumenberg afirma su convicción de que la descripción fenomenológica acabe *expresando*, casi diríamos *sintomatizando*, que no afirmando intencionalmente, *antropología* con la siguiente rotundidad: «Inesperadamente nos encontramos ante la constatación de que no hay ningún abismo entre la representación antropológica arcaica y el sujeto no profesional desarrollado en la especulación del fenomenólogo: en ambos casos, la reflexión interfiere la funcionalidad en la misma medida» (*DsH*, p. 107)
  18. «¿Qué pasaría si la “objetividad” sólo fuera el auxilio de una conciencia que precisa el recuerdo, que sólo organiza la experiencia

- en episodios discretos, de una conciencia *intermitente?*» (*DsH*, p. 137).
19. El umbral epocal puede ser definido, esquemáticamente, como el fenómeno de creación de novedad captado hipotéticamente para la interpretación histórico-hermenéutica en el espacio interino de una simetría, esta sí datable, entre sistemas de significado. Derivación necesaria de la intransparencia constitutiva que estamos glosando es que no existan «testigos de los cambios radicales de época»; pero, justamente, «por ello, el que se pueda demostrar la existencia, a ambos lados del umbral, de un sistema fundamentalmente idéntico en cuanto las necesidades expresivas, la comprensión del mundo y la autocomprensión es uno de los presupuestos requeridos para que sea posible conseguir una visión clara de las coincidencias y, con ello, de las diferencias» entre épocas (*La legitimación*, p. 467) . Lo que en esta obra fue abordado al través de las metafísicas de Nicolás de Cusa y de Giordano Bruno es cómo el «principio de autoconservación» de la conciencia se expresa en la comprensión que una época tiene de sí como respuesta a unas expectativas previas, configuradas como preguntas a las que el momento postrero, interpretativo, no sirvió de factor determinante. Ello hace de la congruencia interepocal alcanzada el resultado, como la identidad personal al través del recuerdo, de una «reconstrucción» del antecedente y de sus horizontes de sentido, remozados para que el presente encaje (operando una «reocupación») en ellos.
  20. H. Blumenberg *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008, p.464.
  21. *DsH*, p. 415 y 416.
  22. «Todas las diferencias de la fenomenología con la afirmación de la posibilidad de una antropología filosófica convergen en este punto: en la tesis de la finitud del yo que no se puede experimentar inmanentemente», en *DsH*, p. 303.
  23. Esto es, el principio de realidad como límite determinante, de carácter absoluto, de la autoconciencia *in nuce* del género; en H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, trad. de Pedro Madrigal, Barcelona, Paidós, p. 11.
  24. Por tanto, la configuración de horizontes de expectativa, como forma significativa en la que hacer encajar, interpretativamente, lo todavía espacio-temporalmente por acaecer. H. Blumenberg, *Paradigmas para una metafísica*, trad. de Jorge Pérez de Tudela Velasco, Madrid, Trotta, 2003, p. 47. Pero es aquí donde expectativa y recuerdo se coimplican, configurando las estructuras antes aludidas: «Porque el ser humano vive en la expectativa, sus obviedades deben preservarle la espalda, el recuerdo tiene que estar a su servicio de un modo inadvertido, silencioso. Por esta servidumbre es que los defectos de la memoria, los engaños del recuerdo, son mucho más difíciles de corregir que los defectos de la percepción» (*DsH*, pp. 491-2).
  25. *DsH*, pp. 583-4.
  26. *DsH*, p. 139.
  27. «En el caso de la antropología, este criterio se alcanza insistiendo en explicar la capacidad de rendimiento de la conciencia humana por las situaciones específicas de carencia en las que el proceso original biológico colocó a este sistema orgánico. La conciencia, ese triunfo idealista de la naturaleza sobre la naturaleza, antropológicamente no sería sino el correlato de un apuro casi letal»; *DsH*, p. 413.
  28. *DsH* determina así tal contradicción: «Una conciencia ajena dada en el máximo nivel de los requisitos fenomenológicos de evidencia, es decir, una conciencia dada como ella misma, debería convertirse *eo ipso* en el sí mismo de la conciencia que experimenta, interrumpiéndola y desalojándola para ocupar su lugar. El darse en sí mismo del otro sería posible únicamente si el yo se hubiera vuelto el Otro, y por lo tanto otro, es decir, si hubiera dejado de ser coherentemente él mismo» (p. 112).
  29. Leemos en «Variaciones de la visibilidad», último texto de *DsH* (p.587):«Es el cuerpo el que marca la línea espaciotemporal que parte del acto. Siguiendo esa línea se puede alcanzar al responsable y pedirle cuentas. La identidad trazada de esa manera no es la misma que la del recuerdo del sujeto, de su sentimiento de culpa, su porfía o arrepentimiento»
  30. En «El Dios oculto de la fenomenología» (recogido en *La posibilidad de comprenderse*, trad. César González, Madrid, Síntesis, 2002, p. 114), texto que puede leerse en estricto paralelismo con el capítulo «El Dios de Husserl», de nuestra obra.
  31. Lo que para Blumenberg no sólo se expresa figuradamente, como «pulsión de muerte» en el ideal científico de objetividad consumada (*DsH*, pp. 15-16), sino literalmente, como el más triste autoengaño concebible para la conciencia individual: «Incluso cuando se suicida hace uso [el sujeto] del último de sus recursos: intenta autoconservarse a cualquier precio, aun el de la vida, para al menos no tener que desmentir él mismo la posibilidad de su identidad» (*DsH*, p. 411).
  32. Llamo la atención de nuevo sobre mi trabajo «Creación ontológica y comprensión histórica...», y a la lectura del concepto de «mónada psíquica», perteneciente a la obra

de Castoriadis, que allí se realiza en paralelo a una lectura de nuestro autor. La interpretación del pensamiento de Blumenberg como instrumental crítico frente a la tecnificación ensídica de nuestra significación vinculante (social, cultural, política) ha sido abordada certeramente por Pedro García-Durán en su «¿Un final de camino? Apuntes sobre libertad y determinismo en la antropología filosófica de Hans Blumenberg», *Revista Anthropos*, 2013 (en prensa).

.....  
RAFEL BENLLIURE TÉBAR es profesor de Filosofía y Ciudadanía en el IES La Nucua.