

Contingencia y antropología en la filosofía francesa y alemana

Contingency and Anthropology in the French and German Philosophy

OLIVIER FERON¹

1. Introducción

Quizás sea sorprendente evocar la filosofía alemana en un estudio dedicado a la filosofía francesa contemporánea. Sin embargo, es menos paradójico de lo que parece en la medida en que las relaciones de pensamiento entre los dos países van a determinar en hasta cierto punto los desarrollos de varias obras especulativas francesas, incluso van a darles una dirección esencial cuando el pensamiento francés intenta nuevas formas para resolver viejas tensiones y aporías que le son características. Podríamos hasta decir que el filósofo del siglo XX que influyó de manera más duradera y decisiva, correlativa a la figura inaugural y tutelar que representa Descartes, fue sin duda Martin Heidegger².

Esta influencia se extiende entre dos acontecimientos que van a determinar el destino de la recepción de la fenomenología en Francia: el debate de Davos y el dialogo entre Jean Beaufret y Heidegger. El debate de Davos como *terminus a quo* de este proceso es esencial en la medida en que nos ofrece los términos a través de los cuales Heidegger va a caracterizar su relación con la revolución kantiana, como al proceso de disolución de la conciencia que representaría la principal figura de la modernidad. Frente a él, los representantes de la filosofía francesa, algunos miembros del *establishment* académico (Léon Brunschvicg, Henri Lichtenberg), otros que serán formar figuras destacadas del pensamiento francés futuro: Jean Cavaillès, Maurice de Gandillac, Pierre-Maxime Schul, el joven Emmanuel Levinas. Todos van a estar hechizados por el discurso heideggeriano y –lo que es más notable y premonitorio – sobre todo y hasta los pensadores franceses más próximos al espíritu de la filosofía de Cassirer. Como observa P. Aubenque a propósito

Fecha de recepción: 15 diciembre 2008. Fecha de aceptación: 18 febrero 2009.

- 1 Olivier Feron, Departamento de Filosofía, Universidad de Évora, Colégio Pedro da Fonseca, Rua da Barba Rala, 7000 Évora, Portugal. <http://www.filosofia.uevora.pt/feron/home.htm>, E-Mail: oliferon@clix.pt. Este trabajo forma parte del proyecto *Teorias da Racionalidade: Neokantismo e Fenomenologia*. PTDC/FIL/71833/2006, de la *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* (Portugal). O. Feron es especialista en E. Cassirer.
- 2 El estudio más completo y filosóficamente más fecundo sobre esta influencia es sin duda los dos volúmenes que Dominique Janicaud dedicó a la recepción y la diseminación del pensamiento heideggeriano en Francia; cf. D. Janicaud, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001.

del velatorio que Jean Cavaillès escribe después de Davos, «si J. Cavaillès no esconde su admiración por Heidegger, su conclusión es más conforme con el espíritu de la filosofía de Cassirer»³. Esta fascinación es muy sintomática y reveladora de lo que será la evolución del pensamiento francés, incluso cuando se comprende reflexivamente como heredero del «grand rationalisme français». Cavaillès, que morirá fusilado como resistente en febrero del 1944, es el futuro autor de *Sur la Logique et la théorie de la science, Transfinito et continu*, y por fin los famosos *Méthode axiomatique et formalisme* y *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*. ¿Como entender que el estudioso de Cantor y Dedekind sea sensible a la influencia de Heidegger? La radicalidad del joven filósofo alemán va a seducir a muchos otros, incluso en el seno de obras que se reclaman explícitamente de la *Filosofía de las formas simbólicas*, como es el caso de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*. Aquí también, al mismo tiempo que se reclama de la expresividad y de la pregnancia simbólica cassireriana como conceptos claves para su propia reflexión sobre el antepredicativo, Merleau-Ponty no llega a liberarse de una mala conciencia, que lo lleva a una posición ambigua e insoportable cuando se une a Cassirer en su voluntad de criticar el kantismo como «sublimación intelectual de la experiencia»; pero al mismo tiempo que elabora su propio pensamiento a través de los conceptos elaborados por el último representante de la escuela de Marburg, Merleau-Ponty acusa Cassirer de «regresar obviamente al intelectualismo a pesar de los análisis fenomenológicos y hasta existenciales que su libro contiene»⁴. Podríamos decir que gran parte de la ambigüedad y de la fascinación francesa por la *Destruktion* de la metafísica se concentra en este «obviamente». Esta evidencia va a atravesar dos, y hasta tres generaciones de filósofos franceses y unirlos en su combate contra cualquier forma de fundación metafísica de una conciencia, al mismo tiempo demasiado substancial y demasiado autorreferencial.

Si Davos puede constituir el *terminus a quo* de esta tendencia de la filosofía francesa, su *terminus ad quem* es seguramente el intercambio epistolar de 1946 entre Heidegger y el joven Jean Beaufret, motivado inicialmente por el deseo del francés de «devolver un sentido a la palabra «humanismo»». Jean Beaufret escribe a Heidegger, pidiendo al oráculo de Freiburg una orientación para su «cura del hombre». La respuesta heideggeriana, bajo el título «Carta sobre el humanismo» iba a decidir, como sabemos ahora, el destino de la pregunta de la preocupación del humanismo y determinar completamente el paisaje filosófico francés hasta los años 1980. En realidad, Heidegger, en un escrito de circunstancia, no hace más después de la guerra que prolongar, en una versión de una importancia decisiva para el público francés, la tesis que no deja de desarrollar desde años, tal como la formula en su *Platons Lehre der Wahrheit* (1942), y que hace del humanismo una de las figuras del platonismo, esto es, una de las principales figuras de la metafísica. «El principio de la metafísica en el pensamiento de Platón es al mismo tiempo el principio del «humanismo» [...] En este sentido, «humanismo» significa el proceso de pensamiento implicado en el comienzo, el

3 P. Aubenque, «Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger», in J. Seidengart (dir), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, Paris, CERF, 1990, p. 96.

4 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976, p. 148, nota 2; trad. esp. en la Editorial Península.

desarrollo y el fin de la metafísica»⁵. Esta ecuación que vincula estrechamente la figura del hombre (de la conciencia, del sujeto, cartesiano, y después kantiano) al destino inevitable de lo que Nietzsche llamaba platonismo, y que Heidegger va a caracterizar como historia de la metafísica, esta ecuación va servir por un lado de *leitmotiv* a la crítica francesa del sujeto de inspiración fenomenológica y, por otra, a acabar de aislar en Francia, al único pensador que disolvió el sujeto substancial –en su escrito inaugural *La trascendencia del Ego* de 1937– y que se obstina en tomar la contingencia como punto de partida para la elaboración de una filosofía de la libertad: Jean-Paul Sartre. El consenso sobre el esquema explicativo heideggeriano que liga el destino del humanismo al final nihilista de la metafísica fue tan fuerte en Francia, que llevará a Philippe Lacoue-Labarthe a declarar de manera absolutamente consecuente: «Le national-socialisme est un humanisme»!

Paradójicamente, esta tensión era ya sensible durante el debate de Davos, cuando Heidegger quiere reducir toda su lectura de Kant a una finitud insuperable, otorgando al esquematismo un privilegio exorbitante en la economía del sistema kantiano. Cassirer sólo puede preocuparse de leer en el resumen de Heidegger, distribuido en la *Davoser Revue*, que la posibilidad de la metafísica se encuentra en la imaginación esquematizadora, lo que «reduce a pedazos la razón como punto de partida y punto de apoyo» y que esta «posición significa: destrucción [*Zerstörung*] de lo que fue hasta ahora los fundamentos de la metafísica occidental (el Espíritu, el *Logos*, la Razón)»⁶. A la luz de la disputa sobre el papel del infinito en el pensamiento crítico, podríamos añadir: destrucción de la posibilidad de fundar un pensamiento de la libertad. La temática de la libertad no es una temática heideggeriana. Y los pensadores franceses que se apoyaron sobre la obra de Heidegger para continuar la tarea –finalmente muy crítica en su inspiración– de deconstrucción de las ilusiones substanciales vinculadas al «sujeto», no entendieron probablemente que la contingencia no era el último motivo de la analítica del *Dasein*.

2. Los destinos del humanismo à la française

Quizás menos sensibles a la dimensión especulativa que los pensadores alemanes desarrollaron en una aprehensión sistemática de la historia, los franceses no interpretaron la contingencia del *Dasein* como motivo necesario para este *gran relato* (*grand récit* en el sentido que le da Lyotard en su *Condición post-moderna*) que Heidegger nunca dejara de escribir, y que se llama *Seinsgeschichte*. En esta teoría especulativa de la historia del olvido del Ser, los tiempos modernos–, esto es, Descartes primero, Kant sobre todo – son interpretados como momentos esenciales de la auto-afirmación ilegítima del hombre frente a una naturaleza que se propone someter, hasta la figura última del nihilismo, esta voluntad de voluntad, que se encarna en la técnica. La contingencia del *Dasein* no debe ser entendida ahora como un elemento esencial de la crítica, la de la substancialidad de la instancia subjetiva (lo que aproximaría las estrategias heideggeriana de la sartriana). La contingencia no pasa de una estrategia de debilitamiento encaminada a retirar toda su legitimidad a la modernidad.

5 Heidegger, *Platons Lehre der Wahrheit*, (1942). *Question II*, trad. A Préau, Paris, Gallimard, 1990, p. 466.

6 E. Cassirer-M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 25.

Siguiendo la reinterpretación alternativa que desarrolla Blumenberg, la modernidad no surge de la nada como un hecho aislado, una tabula rasa cartesiana tan irracional como la *creatio ex nihilo* que le serviría de modelo. «Los tiempos modernos como episodio de la historia del Ser – o más específicamente del abandono del Ser (*Seinsverlassenheit*) – llevaría los estigmas de la dominación, de la sumisión de la teoría de la tecnicidad, de la producción autónoma del hombre no como «respuesta» a un desafío heredado, de cualquier manera que sea, sino como uno de los irreductibles genes frente al «Ser» escondido, olvidado desde los presocráticos»⁷. Como consecuencia, de acuerdo con la *Seinsgeschichte*, la auto-afirmación moderna, y su programa de emancipación de y por la razón no pasaría de una simple ilusión, no trascendental sino metafísica: la autonomía de la razón es el síntoma de la ignorancia del fundamento de la historia en la cual se encuentra puntualmente.

Por otras palabras, «la «historia del Ser» excluye que las características de una época puedan ser explicadas a partir de la estructura dialógica de la razón»⁸. A la razón, Heidegger acabará por sustituir el lenguaje, como instancia primordial en el seno de la cual se manifiesta la cuestión del Ser. Aquí ya no hay sujeto que hable: es el lenguaje el que habla para este ente cuya más alta posibilidad es oírlo.

El callejón sin salida tautológico al cual lleva Heidegger, que desemboca en una filosofía del lenguaje como cuña de cualquier relación con el Ser, coloca a la filosofía francesa en su más radical desafío: puesto que, como lo recuerda P. Aubenque, la tesis heideggeriana del Ser como interpelación del lenguaje fue la que tuvo el mayor éxito en Francia. Sin embargo, como lo reconoce él mismo, «la frase «el lenguaje habla» [*Die Sprache spricht*] es, como ha observado E. Tugendhat, la frase más inquietante que haya sido escrita por un filósofo, porque excluye cualquier libertad, es decir, toda autonomía del sujeto que habla. La tautología como además toda tautología, vuelve aquí cualquier alternativa imposible. Esta es, sin embargo, la tesis de Heidegger que tuvo mayor influencia en Francia, y particularmente por su conexión con la lingüística estructural redescubierta en los años 1950»⁹.

Esta influencia es probablemente la más sintomática en M. Foucault cuando condena el humanismo (aquí, hay que entender el humanismo sartriano), invocando *el pensamiento del fuera* (*la pensée du dehors*): si para Heidegger, esta trascendencia era la pregunta por el Ser; para Foucault, será entendida como primacía del lenguaje que condena al hombre a ser una figura superada (de la historia del –olvido del– Ser). Tal como lo escribe de forma impactante al final de *Las palabras y las cosas*, «el hombre está pereciendo a medida que brilla más fuerte al horizonte del lenguaje. El hombre se constituyó cuando el lenguaje era destinado a la dispersión, ¿será que no va a ser dispersado cuando el lenguaje se reúne?»¹⁰. Relacionando a Nietzsche y Mallarmé, Foucault acaba la *Destruction* de este producto de la metafísica que es la subjetividad antropológica, producto efímero que caracteriza también

7 H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007. *La légitimité des temps modernes*, trad. M. Sagnol, J.L. Schlegel, D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999, p. 217.

8 H. Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, op. cit., p. 216.

9 P. Aubenque, «Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne de l'humanisme», in B. Pinchard (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme*, Paris, PUF, 2005, p. 236.

10 M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1965, p. 397; citado por P. Aubenque, «Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne de l'humanisme», op. cit., p. 236.

como «figura entre dos modos de ser del lenguaje»: primero el modo de la onto-teología, de la diseminación postmoderna después. Operando la eliminación definitiva de la figura del humanismo, Foucault cumple el último episodio del destino francés de la cuestión del humanismo, destino que había sido inaugurado por la carta de 1946 de Jean Beaufret a Heidegger.

El único filósofo que se resiste a asumir el destino posthumanista del pensamiento francés posguerra fue Jean-Paul Sartre. Razón por la cual Sartre siempre fue el punto de mira de los heideggerianos franceses bajo el pretexto de que su posición estaba conteminada de subjetivismo y de idealización; en resumen, que «volvió a caer en una especie de esencialismo, aunque sea el de la libertad»¹¹. Ahora bien, Sartre había anticipado la crítica, y lo demostrará en el único texto donde responde a Foucault, una entrevista a la revista *L'Arc*, donde se apoya sobre *La trascendencia del Ego*, para hacer valer su propia estrategia de desubstancialización del sujeto: «El problema no es saber si el sujeto está «descentrado» o no. En un cierto sentido, está siempre descentrado. El «hombre» no existe, y Marx lo había rechazado mucho antes que Foucault o Lacan, cuando decía: «No veo ningún hombre, sólo veo trabajadores, burgueses, intelectuales». Si se insiste en llamar sujeto a una especie de Yo substancial, o una categoría central, siempre más o menos dada de antemano, a partir de la cual se desarrollaría la reflexión, entonces hace mucho tiempo que el sujeto ha muerto. Yo mismo había criticado esta concepción en mi primer ensayo sobre Husserl»¹². Tal como lo desarrolla de manera explícita en la *Trascendencia del Ego*, la despersonalización del campo intencional desemboca necesariamente en el abandono de la categoría tradicional de sujeto. «El mundo no creó el Yo, el Yo no creó el mundo, son dos objetos para la conciencia impersonal y a través de ella se relacionan. Esta conciencia absoluta cuando esta purificada del Yo, ya no tiene nada de un *sujeto*, no es tampoco una colección de representaciones: es simplemente una condición primera y una fuente absoluta de existencia»¹³. *Mutatis mutandis*, el campo simbólico tendrá en Cassirer el mismo papel de condición primera y de fuente absoluta de experiencia.

Es sorprendente pensar que fuera precisamente el pensador de la muerte del hombre, que profetizaba la desaparición de la figura del hombre, el que va a dedicar la última parte de su obra a reelaborar un pensamiento del sujeto. Por supuesto, el «*souci de soi*», la *epimeleia heautou* del último Foucault, no tiene que ser traducido necesariamente como auto-afirmación del sujeto moderno transparente a sí mismo. Pero esta *cura sui*, por su carácter reflexivo, se aleja de la *Sorge* heideggeriana, excéntrica y extática, que exilia al hombre del centro de interrogación moderna para substituirle el Ser, lo que se podría calificar de *contra-revolución copernicana* de Heidegger. El trabajo de relativización de las formas de subjectivación modernas, comparadas con las antiguas, aspira en realidad a tomar en cuenta esta dimensión de contingencia que ya no está reductible a un horizonte que las abarcaría y les daría una significación ontológica. Tal es, según Foucault, el giro necesario para una

11 P. Aubenque, «Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne de l'humanisme», in B. Pinchard (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme*, op. cit., p. 233.

12 J.-P. Sartre, «J.-P. Sartre répond», *L'Arc*, 30, p. 93 citado por D. Giovannangeli, «L'homme en question». *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Volume 1 (2005) Numero 1, p. 25.

13 J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1965, p. 131; trad. esp. en Síntesis, 2003.

elaboración de una filosofía política, además de una filosofía práctica, posibilidad invalidada por la *Seinsgeschichte*.

Este rodeo efectuado por Foucault es sintomático de la dificultad que tendrá la filosofía francesa (y alemana) para ver en Descartes, en la modernidad, algo diferente de un ejemplo de ceguera, una ilusión de la razón sobre sus propias capacidades. Paradójicamente, el héroe cartesiano que Husserl se da justifica la sospecha de que la fenomenología husserliana pueda ser una filosofía intelectualista, que no llegó a desubstancializar suficientemente el *cogito*. La temática de la *Lebenswelt* podría ser una respuesta a esta crítica. Sin embargo, dos lectores atentos de la fenomenología, así como de las obras de estos grandes modernos que son Descartes y Leibniz, van a explorar un pensamiento de la contingencia, pensamiento alternativo a las filosofías de inspiración cartesianas: Jean-Paul Sartre y Hans Blumenberg. Aquí, la referencia alternativa a Leibniz debe ser entendida como el índice de un pensamiento de lo moderno más complejo frente a una reducción de la modernidad a la auto-proclamación del *cogito* cartesiano. Esta complejidad se manifiesta fundamentalmente de dos maneras: por una parte, porque abre el espacio a un pensamiento de las discontinuidades históricas envueltas en su incesante esfuerzo de instauración de sentido (esfuerzo que fue el de Foucault, pero seguramente también el de Blumenberg, y que permite aproximar estos dos autores); por otra, permite el involucramiento del finito contingente en el infinito de este trabajo de instauración de sentido que, como lo veremos, podría ser una de las definiciones posibles de la fenomenología.

Confrontando rápidamente los pensamientos de Hans Blumenberg y Jean-Paul Sartre, podríamos esbozar una especie de diálogo franco-alemán entendido como alternativa a la extraordinaria influencia de la filosofía heideggeriana sobre la filosofía francesa. Esta aproximación inesperada no es, sin embargo, tan sorprendente: ambos son lectores atentos de *Sein und Zeit* y esta lectura tendrá un fuerte influjo sobre ellos; es una lectura crítica y desemboca a una posición opuesta a la de Heidegger, a saber: el rechazo a reducir al hombre a un satélite de la pregunta sobre el Ser; pero a pensar la cuestión del hombre a partir de la radicalización que constituye la temática de la contingencia. Finalmente, si Sartre elabora su pensamiento a partir del léxico y del método fenomenológico, Blumenberg también se va a apoyar sobre este pensamiento del método que representa el kantismo, incluso en sus prolongaciones contemporáneas, particularmente en Cassirer, lo que nos lleva de vuelta al debate de Davos. Pero este recorrido paralelo tendrá como punto de anclaje común la noción de contingencia, como garantía contra cualquier ilusión metafísica o trascendental.

3. El principio de razón insuficiente

Para Blumenberg, tal es efectivamente la sospecha que pesa sobre la temática de la *Lebenswelt* del último Husserl, y que no pasaría de una estrategia de finta que le permite evitar la cuestión de la contingencia. Ahora bien, precisamente a partir de la cuestión de la contingencia Blumenberg (y Sartre) va imprimir a la fenomenología una inflexión antropológica que tanto Husserl como Heidegger habían negado a la filosofía entendida o como ciencia estricta, o como estricta ontología. Considerado como último representante del pensamiento moderno, Husserl será interrogado en los términos de este mismo pensamiento cuando Blumenberg pregunta acerca de la necesidad del *cogito* husserliano. La pregunta

será enunciada según la exigencia de la filosofía tal como Blumenberg la concibe: como desmontaje de las evidencias. Ahora bien, no es evidente que el *cogito* entendido como autofundación sea necesario. La genealogía histórica nos permitió ver en qué medida el gesto cartesiano, que Husserl asume para su fenomenología, vale más como indicio de una crisis que como fundamento absoluto de sí mismo. El primer paso para evitar la tentación de dejarnos llevar por la retórica del comienzo absoluto es renunciar a hacer de la razón la esencia del hombre. Si la razón no puede rendir cuentas de sí misma como autopoición absoluta, entonces su necesidad está quebrantada desde un punto de vista racional. El programa de la metaforología será, pues, concebido como estrategia de compensación de la ausencia de esencia que caracteriza lo que ya no se puede llamar ‘animal racional’, ero que, al contrario, se define por su insuficiencia de fundamento. Esta retórica funciona desde entonces según el principio de razón insuficiente: «El axioma de toda retórica es el principio de razón insuficiente (*principium rationis insufficientis*). Es el correlato de la antropología de un ser al que le falta algo esencial (*Er ist der Korrelat der Anthropologie eines Wesen, dem Wesentliches mangelt*). Si el mundo del hombre estuviera en correspondencia con el optimismo de la metafísica de Leibniz, el cual creía poder aducir incluso la razón suficiente para el hecho de que haya algo y no, más bien, nada (*cur aliquid potius quam nihil*), no habría ninguna retórica, pues no existiría ni la necesidad ni la posibilidad de obrar mediante ella»¹⁴. La definición del hombre como *Mangelwesen* parte de la constatación de que la contingencia se extiende hasta su correlato intencional, el mismo que se impone como necesario para compensar la pérdida de evidencia.

Esta contingencia de la retórica, del metaforológico, lleva a Blumenberg a plantear lo que vuelve necesaria esta retórica, y que llama la inconceptuabilidad (*Unbegrifflichkeit*). Esta constituye la razón –siempre insuficiente– de la necesidad de la metáfora como lo que define fundamentalmente la antropología que ya no es moderna. «Desde el punto de vista de la temática del *Lebenswelt*, la metáfora, que bajo su forma corta tal como esta definida por la retórica, es algo tardío y derivado. Es la razón por la cual la metaforología, si no quiere limitarse a las prestaciones de la metáfora para la formación de los conceptos, sino ser utilizada como hilo conductor de la mirada hacia el mundo de la vida, no puede evitar integrarse en el horizonte más amplio de una teoría de la inconceptualidad»¹⁵. Al final, lo que entendemos por *Lebenswelt* solo cubre los límites de lo decible: pero señala también el límite de este territorio donde se juega la existencia de este ser improbable cuyas lagunas son tanto biológicas como simbólicas. La antropología parece derivarse necesariamente de la confrontación entre la potencia limitada de la racionalidad frente a lo que está encubierto por la expresión de *Lebenswelt*, y la obligación de encontrar un sustituto al carácter indecible – y luego insoportable – del mundo. Sin embargo, no es el caso. Pues hacer de la antropología la respuesta evidente de esta tensión acabaría por dar al hombre una nueva esencia, una esencia simbólica como lo hace E. Cassirer. «Pero esta teoría de Cassirer renuncia a explicar por qué el hombre recurre a las “formas simbólicas”; el hecho de que aparezcan en el mundo de la

14 H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1999. *Las realidades en que vivimos*, trad. P. Madrigal, Barcelona, Paidós, 1999, p. 133.

15 H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979. *Naufrage avec spectateur*, trad. L. Cassagnau, Paris, L’Arche, 1994, p. 101.

cultura permite derivarlas de un *animal symbolicum*, que exterioriza su “esencia” (*Wesen*) en sus creaciones. Para una antropología de hombre “rico”, basada en una existencia biológica asegurada, o al menos incuestionada, la concha cultural de las “formas simbólicas” va creciendo capa tras capa. El enriquecimiento de la existencia desnuda no guarda ninguna relación funcional con su posibilidad de existencia. Pero en tanto que la filosofía sea un desmontaje de cosas que se consideran obvias, una antropología “filosófica” ha de abordar el tema de si la existencia física no es ya el resultado de aquellas prestaciones atribuidas al hombre como “esenciales”. Y, entonces, el primer enunciado de la antropología sería éste: no es tan obvio que el ser humano pueda existir»¹⁶.

Sin embargo, esta falta de necesidad esencial no permite eliminar la pregunta de su existencia por medio del antihistoricismo, que evitaría el difícil problema del carácter histórico de las totalidades de sentido que permiten al simbólico/metafórico la objetivación de este ser contingente, el hombre. Esta advertencia es evidentemente una reserva contra cualquier retorno hacia una explicación totalizadora del tipo de la *Seinsgeschichte*. Pero puede también constituir un punto de contacto con el pensamiento de Michel Foucault.

La relación que Blumenberg hace entre el antihistoricismo y la posibilidad de una filosofía antropológica, y por tanto práctica, política, está clara en el texto del discurso de recepción del premio Kuno Fischer del 1974, que dedica a Cassirer. Con relación a la articulación que Cassirer hace entre *Werk* simbólico e historia, Blumenberg, contra «el antihistoricismo, en sus diversas formas, [que] es un intento de olvidar, al menos, la contingencia de la posición de uno mismo en el tiempo», hace la pregunta por el valor pedagógico de la historia, al revés de cualquier teleología regresiva de *Destruktion* de la metafísica y de la historia del Ser que a ella todo sacrifica. Su respuesta es, al contrario, profundamente kantiana en su inspiración; «Esto es secundario si lo comparamos con la obligación, elemental, de no dar lo humano por perdido (*Das ist sekundär gegenüber der elementaren Obligation, Menschliches nicht verloren su geben*)»¹⁷.

4. El hápax sartreano

En esta consideración, retrospectivamente abismal, de la definición del hombre como ausencia de esencia, como falta (*Mangel*), es probablemente donde Blumenberg se encuentra más cerca de este otro antropólogo que es Sartre. De hecho, su pensamiento del para-sí va a girar también alrededor de la tensión entre necesidad y contingencia, asumiendo que la necesidad «conciene a la conexión de proposiciones ideales pero no a la de los entes. Un ente fenomenal nunca puede ser derivado de otro ente, en cuanto es un ente. Es lo que se llama la contingencia del ser en-sí»¹⁸. Pero Sartre no limita esta contingencia únicamente al ser en-sí. El para-sí como ente, como hecho, está también sometido a este re-conocimiento reflexivo de su falta de necesidad. La existencia del para-sí no es necesaria; sin embargo, no

16 H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, op. cit., p. 114. *Las realidades en que vivimos*, op. cit., p. 124.

17 H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, op. cit., p. 170. *Las realidades en que vivimos*, op. cit., p. 172.

18 J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1988, p. 33; trad. esp. en Losada, 1966.

se puede decir que sea posible, que no sea ya que el posible es «una estructura del para-sí, esto es, que pertenece a la otra región del ser»¹⁹, la del en-sí. Mi existencia, como hecho, supera pues infinitamente todas *las razones* que me hacen falta, que faltan a la justificación de mi existencia. El principio de razón insuficiente desarrollado por Blumenberg se encuentra también en Sartre como la deriva del esfuerzo que el para-sí hace para subsanar, a través de una posible necesidad de sentido ideal, el hecho bruto de ser. «Necesario, el para-sí lo es cuando se funda a sí mismo. Y es la razón por la cual es el objeto reflexionado de una intuición apodíctica: yo no puedo dudar que yo sea. Pero puesto que este para-sí, tal como es, podría no ser, tiene toda la contingencia del hecho. De la misma manera que mi libertad nadificadora (*néantisante*) se capta a sí misma a través de la angustia, el para-sí es consciente de su facticidad: tiene el sentimiento de su total gratuidad, se capta como existiendo allí *para nada*, como siendo *de más*.»²⁰.

El paralelismo del pensamiento de los dos autores, sobre el fondo del léxico leibniziano, es sorprendente. Igualmente decisivo es el consenso de ambos sobre el estatuto de la técnica como respuesta que tiende a compensar este defecto de la razón de ser del hombre. Blumenberg llegará a valerse del Sartre del *L'existentialisme est un humanisme*, cuando determina en 1953 el hombre sin esencia como aquél que «fabrica su propia existencia y al final no es otra cosa sino lo que el hace de sí mismo»²¹. Ahora bien, la obligación de tener que vivir con el hecho de su existencia lleva al para-sí sartreano a dotarse de lo que su propia existencia le niega: de la razón suficiente de su existencia. «La aparición del para-sí o acontecimiento absoluto remite efectivamente al esfuerzo de un en-sí para fundarse: corresponde a una tentativa del ser para levantar la contingencia de su ser. Pero esta tentativa lleva a la nadificación (*néantisation*) del en-si, puesto que el en-sí no se puede fundar sin introducir el si o el reenvío reflexivo y nadificante (*néantisant*) en la identidad absoluta de su ser y, por consiguiente, sin degradarse en para-sí»²².

Esto explica la razón por la cual Blumenberg confiere al ejercicio de la memoria poética la legítima responsabilidad de resolver la cuestión del origen. La infancia del ser humano, este animal biológicamente joven, es un territorio donde Freud, respondiendo a Fliess, decía que no había acontecido nada. Desde entonces, el recuerdo «alcanza la libertad de crearse a sí mismo, y de dejar aquel que se creó, en tanto que posee finalmente este recuerdo, ser lo que decidió ser. Es el lenguaje del «existencialismo» (...) El lector de posguerra de *L'être et le néant* (1943), no precisó de dos décadas para que esta inversión no parezca tan transparente como dudosa, con el auto-análisis de Sartre, *Les mots* (1964): cabe extrañarse de que una infancia que, de tantas retrospecciones deja de ser infancia, se acabe por este mismo hecho. (...) La infancia es un simple fenómeno. (...) La necesidad del filósofo puede ser satisfecha tanto por su recuerdo como por su reflexión – esto es algo que no se esperaba el que estuvo en la escuela del maestro Descartes»²³. Extraña sorpresa la de Blumenberg:

19 J.P. Sartre, *Idem*.

20 J.P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 122

21 O. Müller, *Sorge um die Vernunft - Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Mentis, Paderborn, 2005, p. 72.

22 J.P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 122.

23 H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989. *La pasión según saint Matthieu*, trad. H. A. Baatsch – L. Cassagnau, Paris, L'arche, p. 162-3.

debía saber mejor que nadie que Sartre fue el crítico más radical de la *sustancia* pensante, y que al rendir homenaje al pensamiento moderno por haber reducido «el existente a la serie de sus apariciones»²⁴, no lo hizo con referencia a Descartes. Al contrario, define la esencia como «razón de la serie»²⁵. Ahora bien, como lo vio claramente D. Giovannangeli, esta conquista siempre retardada de la necesidad en el seno mismo de la articulación fenomenal es una deuda con Leibniz, y una referencia al principio de razón suficiente²⁶. Una vez más, Sartre y Blumenberg coinciden en su crítica de la pureza de la conciencia intencional tal como Husserl la concibió cuando tomó a Descartes como modelo. Esta crítica lleva a ambos a concebir una filosofía antropológica como desenlace lógico de una fenomenología que asumió esta impureza originaria, desde que ya no se apoya exclusivamente sobre el autor de las *Méditations métaphysiques*; pero se refiere paradójicamente a Leibniz, un Leibniz fenomenólogo, a propósito del cual Blumenberg declaraba, en un extracto particularmente próximo a la primera página de *L'être et le néant*: «El principio de razón suficiente – dicho de otra manera: el postulado de la estructura de sentido de toda conciencia» («*das Prinzip des zureichenden Grundes – anders gesagt: das Postulat der Sinnstruktur jedes Bewußtsein*»)²⁷.

24 J.P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 11.

25 J.P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 13.

26 «En somme, en faisant de la raison de la série des apparitions une apparitions elle-même, la phénoménologie reprend à son compte une problématique leibnizienne. Au § 37 de la *Monadologie*, Leibniz écrit en effet qu'«il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou séries de ce détail des contingences, quelqu'infini qu'il pourrait être»». D. Giovannangeli, *Finitude et représentation. Six leçons sur l'apparaître – De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Bruxelles, OUSIA, 2002, p. 112.

27 H. Blumenberg, *Zu den Sachen und Zurück*, Suhrkamp, Frankfurt, 2002, p. 97.