

# ACERCA DE LA LIBERTAD

“Una interpretación del *a posteriori*”  
seguido de “Patología de la Libertad.  
Ensayo sobre la no-identificación”

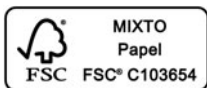
*Günther Stern (Anders)*

*Traducción de*

VIRGINIA MODAFFERI

MARÍA CAROLINA MAOMED PARRAGUEZ

PRE-TEXTOS



Impreso en papel FSC® proveniente de bosques bien gestionados y otras fuentes controladas

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 47)

*Primera edición: enero de 2014*

Título de la edición original en lengua francesa:  
*Une interprétation de l'a posteriori*  
y  
*Pathologie de la Liberté. Essai sur la non-identification*

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

© Gerhard Oberschlick, Viena, 2012

© de la traducción: Virginia Modafferi y María Carolina Maomed Parraguez

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS, 2014

Luis Santángel, 10

46005 Valencia

[www.pre-textos.com](http://www.pre-textos.com)

Derechos reservados para Europa

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN

ISBN: 978-84-15576-82-2

DEPÓSITO LEGAL: V-2749-2013

ADVANTIA, S.A. TEL. 91 471 71 00

EL TIEMPO DE LA ANTROPOLOGÍA  
FILOSÓFICA

por

MARÍA CAROLINA MAOMED PARRAGUEZ  
CÉSAR DE VICENTE HERNANDO



## I. GÜNTHER STERN (ANDERS) Y SU PROYECTO ANTROPOLÓGICO

Una tarea central del quehacer filosófico es no prohibirse preguntas. Evidentemente, hay algunas no sólo más complejas que otras, sino también filosóficamente más importantes. Aquella acerca de la identidad de la naturaleza humana o la determinación de su especificidad se encuentra, probablemente, entre las más difíciles de tratar. Pese a ello, no ha sido en absoluto descuidada por el pensamiento filosófico. La cuestión de saber “qué es el hombre”, qué lo distingue de los demás seres vivos o cuál es su naturaleza y su “lugar” o “situación” específicos en el mundo despertó un particular interés a principios del siglo XX. La antropología filosófica había tenido expresión analítica en la teoría kantiana, a través de la distinción entre la antropología fisiológica, que trataba de pensar lo que la naturaleza hace con el ser humano, y la antropología pragmática, que estudiaba lo que el ser humano hace como sujeto libre, pero se vio reducida debido a la preeminencia del empirismo científico de sus antropologías. En la década de los años veinte, sin embargo, asistimos a un resurgimiento original y fecundo de la antropología filosófica.<sup>1</sup> La quiebra de la con-

---

<sup>1</sup> Algunos, como Fischer, han llegado a ver en este resurgimiento una “escuela de pensamiento”, representada especialmente por Max Scheler, Helmuth

fianza en el progreso de la humanidad, derivada de la devastadora Gran Guerra (1914-1918), así como el cuestionamiento definitivo del ser humano como centro de los acontecimientos naturales (señalados por la nueva física) y sociales (con las teorías sociológicas), y la fuerza con que irrumpen los discursos sobre su historicidad (procedentes del marxismo y de la filosofía de la vida), hacen que la vuelta a la antropología tenga que efectuarse, necesariamente, desde *otro lugar*. En el prólogo de su libro *El puesto del hombre en el cosmos*, Scheler escribía: “Los problemas que el hombre se plantea acerca de sí mismo han alcanzado en la actualidad el máximo punto que registra la historia por nosotros conocida. En el momento en que el hombre se ha confesado que tiene menos que nunca un conocimiento riguroso de lo que es, sin que le espante ninguna respuesta posible a esta cuestión”.<sup>1</sup>

Ese *otro lugar* es el que exploran filósofos como Max Scheler o Helmuth Plessner con sus respectivos proyectos e investigaciones, dando un impulso renovado al estudio del ser humano, pero también Heidegger y Husserl –maestros de Anders– leen conferencias sobre el asunto en la Kant-Gesellschaft de Frankfurt; el primero en 1929, “*Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*”; el segundo en 1931, “*Phänomenologie und Anthro-*

---

Plessner y Arnold Gehlen; cfr. J. FISCHER, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber, Friburgo / Múnich, 2008, p. 22.

<sup>1</sup>M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1994, p. 23.

logie”.<sup>1</sup> Estos trabajos han orientado decisivamente el nuevo camino de la antropología filosófica y su discusión. Tesis como la “apertura al mundo” (*Weltoffenheit*) del ente humano (Scheler) y la “posición excéntrica” (*exzentrische Positionalität*) de aquél (Plessner) constituyen algunos rasgos fundamentales de este programa antropológico.<sup>2</sup>

Günther Stern (Anders, 1902-1992) estudia en diferentes universidades alemanas durante la década de los años veinte. Trata de completar un ciclo de formación que le permita trabajar como profesor en alguna institución académica. Durante ese tiempo asiste a cursos y seminarios impartidos por algunas de las más importantes figuras de la intelectualidad de la época: Ernst Cassirer, Erwin Panofsky, Wolfgang Köhler, Edmund Husserl (con quien realizará su tesis doctoral, titulada *Die Rolle der Situationskategorie bei den “Logischen Sätzen”*, disertación inaugural, Abert-Ludwigs-Universität, Friburgo, en 1924), Martin Heidegger o Max Scheler (para quien trabajará como ayudante). El escritor, poeta, ensayista, crítico y filósofo alemán, que suele, no sin razón, asociarse más directamente

---

<sup>1</sup> Estos datos resultan especialmente relevantes debido a que en ese tiempo Anders está pensando otro lugar para una antropología filosófica que no caiga en la pseudoconcreción y que abandone la metafísica y el esencialismo. Además, ya se ha iniciado un distanciamiento, que será definitivo, entre Heidegger y Anders a propósito justamente de los asuntos tratados en *Ser y tiempo* y que resultan problemáticos al autor de *Hombre sin mundo*.

<sup>2</sup> Cfr. R. BECKER; J. FISCHER y M. SCHLOBBERGER (EDS.), *Philosophische Anthropologie im Aufbruch. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*, Akademie Verlag, Berlín, 2010, *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, tomo 2, 2009 / 2010, pp. 15-16.

a la filosofía de la técnica, también proyectó desde joven una “antropología filosófica”: “Al principio tuve una inclinación extraordinaria a lo sistemático, y durante el período en que redacté mi *Pathologie de la Liberté* [...] tenía la intención de escribir una antropología filosófica sistemática. De esa obra existen muchos fragmentos, que estaban insertados en una filosofía de la naturaleza”.<sup>1</sup> Entre los primeros intentos de esta antropología sistemática se encuentran varios trabajos –todavía inéditos– como *Materiales Apriori und der sogenannte Instinkt* (1927), *Die Positionen Schlafen - Wachen relativierender Exkurs* (1928), *Situation und Erkenntnis* (1929), así como *Die Weltfremdheit des Menschen* (1930), este último, el más claro y el más compacto<sup>2</sup> y sobre el que gira, como se verá, lo esencial de esta antropología. Ahora bien, la importancia de estos textos y conferencias reside en su nuevo enfoque, en su distinta manera de explorar el terreno de la antropología. Ya no gira más en torno al *contenido* del ser humano, su *esencialidad*, sino alrededor del hecho de que su *ser* procede de una *relación* con el mundo.<sup>3</sup> Lo que ahora se tiene en

---

<sup>1</sup> G. Anders, “Si estoy desesperado, ¿a mí qué me importa?”, en G. ANDERS, *Llámease cobardía a esa esperanza. Entrevistas y declaraciones*, trad. de L. BREDLOW, Besatari, Bilbao, 1995, p. 58.

<sup>2</sup> Cfr. C. DRIES, *Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2012, p. 26. Estos trabajos se encuentran en la Österreichisches Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek de Viena (*Nachlass Günther Anders*).

<sup>3</sup> Esto es lo que Anders parece aprender del proyecto de una *ontología social* que provendría, en última instancia, de las investigaciones filosóficas e históricas de Georg Lukács, cuyo camino también emprende el miembro de la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse, después de separarse de su maestro Heidegger.



cuenta es la *situación específica* del hombre en y frente al mundo.<sup>1</sup>

Sin duda, desde la perspectiva del repertorio categorial, estos escritos no pueden desmentir la influencia de la filosofía de Heidegger, aun cuando el maestro, ya en estos primeros trabajos, se presenta como una “figura negativa”.<sup>2</sup> El propio Günther Stern (Anders), refiriéndose al influjo de Heidegger, recuerda en una entrevista: “Yo también me hallé durante tres o cuatro años bajo su *spell* demoníaco; incluso mi *Humoresca cosmológica* [*Kosmologische Humoreske*], redactada en los años cincuenta, no puede ocultar la influencia de Heidegger”.<sup>3</sup> Son, después de todo, los años en que con mayor fuerza se dejan entrever la “cercanía” y las “ataaduras” del mundo académico. Por ello no es extraño que en este período el oficio de filósofo lo lleve en pos de una habilitación como profesor universitario que se verá frustrada, haciendo así trizas las esperanzas genuinas de proseguir con una prometedora carrera. El camino por el que se abrirá paso y las vicisitudes a las que le tocará enfrentarse lo conducirán finalmente fuera de la academia, hacia un compromiso social y político, orientando sus investigaciones a la esfera de la Teoría Crítica. Dicho de un modo sucinto, su compromiso no será sólo con el docto, sino sobre todo con el lego, con el ser humano sencillamente común.

---

<sup>1</sup> Cfr. W. REIMANN, *Verweigerte Versöhnung. Zur Philosophie von Günther Anders*, Passagen Verlag, Viena, 1990, p. 20.

<sup>2</sup> Cfr. C. DRIES, *Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*, op. cit., p. 26.

<sup>3</sup> G. ANDERS, “Si estoy desesperado, ¿a mí qué me importa?”, p. 51.

Ahora bien, de su proyecto intelectual de antropología, desarrollado, como se verá, no sin cierta originalidad, ¿qué nos ha legado su pensamiento?

Han pasado aproximadamente ochenta años desde que el joven filósofo Günther Stern publicó, en su exilio en París, dos ensayos sobre antropología filosófica: “Une interprétation de l’a posteriori” (1934-1935), traducido al francés junto con Emmanuel Lévinas,<sup>1</sup> y “*Pathologie de la Liberté. Essai sur la non-identification*” (1936-1937), traducido por P.-A. Stéphanopoli. Ambos se editaron con su nombre de pila, Günther Stern,<sup>2</sup> en la prestigiosa revista *Recherches Philosophiques*.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. J. LE RIDER y A. PFERSMANN (EDS.), *Günther Anders*, Centre d’Études et de Recherches Autrichiennes, Universidad de Ruán, diciembre de 1992, nº 35, p. 5.

<sup>2</sup> G. Stern, más conocido como Günther Anders. Con el fin de evitar malentendidos, en lo que sigue nos referiremos a él como Günther Anders.

<sup>3</sup> La *Recherches Philosophiques* fue fundada en 1931 por Alexander Koyré, H. C. Puech y A. Spaier. Los tres se encargaron de la dirección de la revista, aunque el comité de redacción varía en los seis volúmenes que se publicaron (1931-1932; 1932-1933; 1933-1934; 1934-1935; 1935-1936 y 1936-1937). Anders publica sus dos artículos en las secciones “De la naturaleza de la existencia” (el primero) y “Existencia y situación” (el segundo). En el tomo en el que aparece su “Patología de la Libertad” se editan también textos de Gabriel Marcel (“Panoramas fenomenológicos sobre el ser en situación”), Sartre, Plessner, y sobre Scheler, entre otros. La antropología filosófica, por otra parte, se trata abundantemente en las páginas de la revista desde sus comienzos, hasta el punto de publicarse un artículo sobre un texto medieval que se inscribe en esta categoría filosófica. En el tomo 5 (1935-1936), Anders, sin embargo, se hace cargo de dos secciones de reseñas: la primera junto a Klein y Lacan, dedicada a “Psicología y estética”; la segunda junto a Corbin, Gunhier, Marc y Namer, dedicada a “Filosofía general”. En este mismo número reseña el libro de Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (*Herencia del tiempo*).

Según señalan los especialistas en la obra de Anders, estos ensayos tienen como base una conferencia titulada “*Die Weltfremdheit des Menschen*” (“La extrañeza del hombre respecto del mundo”),<sup>1</sup> que el filósofo leyó con el título “*Freiheit und Erfahrung*” (“Libertad y experiencia”) en 1930,<sup>2</sup> en la Kant-Gesellschaft de Hamburgo y Frank-

---

<sup>1</sup> La conferencia se habría extraviado durante la emigración. No obstante, como ya se ha señalado, en la Österreichisches Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek de Viena se encuentra un documento tipográfico, preparado por Werner Reimann, con el mismo título de la conferencia, “*Die Weltfremdheit des Menschen*” (ÖLA 237/04 *Nachlass Günther Anders*, texto inédito), dedicado a su primera esposa, Hannah Arendt. De acuerdo con la nota editorial de seis páginas que precede al texto de Anders, la primera mitad de la “*Weltfremdheit*”; hasta la página 24, correspondería al primer ensayo francés. Según Reimann, el texto francés en general da la impresión de ser más claro y preciso que el documento que se conserva en el archivo. En cambio, no parece haber más que algunos pasajes e ideas coincidentes en la “*Weltfremdheit*” con el texto de “Patología de la libertad”, lo que sugiere que habría habido otro texto en alemán del segundo ensayo publicado en *Recherches*. El editor sostiene, además, que hay puntos en que ambos textos difieren. En una entrevista, el propio Günther Anders confirma la desaparición del manuscrito: “[...] menciono este texto en francés porque sólo en este idioma se ha conservado; el ejemplar alemán se extravió durante la emigración”; cfr. “*Wenn ich verzweifelt bin, was geht’s mich an?*”; en E. SCHUBERT (ED.), *Günther Anders antwortet. Interviews & Erklärungen*, Tiamat, Berlín, 1987, p. 27. En una nota a la introducción de su obra *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, Múnich, 1984 (*Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*, trad. de J. MONTER PÉREZ, Pre-Textos, Valencia, 2007), Anders vuelve a señalar que la conferencia alemana sólo se publicó en francés durante el exilio; cfr. p. 4 de la versión castellana y p. xv de la versión alemana. Sin embargo, en *La obsolescencia del hombre I*, se lee: “El autor, en 1930, en su *Weltfremdheit des Menschen* (aparecido en 1936 como *Pathologie de la Liberté* en *Recherches Philosophiques*)” (trad. de J. MONTER PÉREZ, Pre-Textos, Valencia, 2011, nota 1, p. 49). Cfr. también el vol. II de *La obsolescencia*, pp. 134-135.

<sup>2</sup> Tampoco aquí los datos son claros y existen dos fechas distintas para datar la conferencia. El propio Anders la fija unas veces en 1929 (*La obsolescencia del*

furt,<sup>1</sup> ante las figuras más representativas de la Escuela de Frankfurt: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Karl Mannheim, Kurt Riezler, Paul Tillich, Max Wertheimer, Dolf Sternberger<sup>2</sup> y, ante quien fuera su primera esposa, la filósofa Hannah Arendt.

La repercusión –según sus propias palabras– de “su primer intento de vuelo filosófico”<sup>3</sup> como proyecto de una antropología “negativa”<sup>4</sup> que coloca la libertad, la experiencia y la contingencia<sup>5</sup> en el centro de estas reflexiones es desigual. El alcance de este primer despegue filosófico será importante como contribución para el desarrollo de algunas de las tesis claves del existencialismo,<sup>6</sup> para ciertos análisis

---

*hombre II*, p. 134; *Hombre sin mundo*, p. 16; *Ketzereien*, p. 343; “Wenn ich verzeifelt bin, was geht’s mich an?”, p. 36) y otras, en 1930 (*La obsolescencia del hombre I*, nota 1, p. 49). No es extraño entonces que haya autores que decidan incluir ambas fechas (1929-1930), como K. P. LIESSMANN en su interesante trabajo, *Günther Anders zur Einführung*, Junius Verlag, 21993, p. 25.

<sup>1</sup> Cfr. G. ANDERS, *Hombre sin mundo*, introducción, nota 6, p. 235. Aquí, sin embargo, la fecha de la conferencia se registra en 1929.

<sup>2</sup> G. ANDERS, “Contra un nuevo y definitivo Nagasaki”. Discurso dado con ocasión de la entrega del Premio Adorno, el 11 de septiembre de 1983; en G. ANDERS, *Llámesese cobardía a esa esperanza. Entrevistas y declaraciones*, op. cit., p. 41.

<sup>3</sup> G. ANDERS, *Ketzereien*, C. H. Beck, Múnich, 1982, p. 343.

<sup>4</sup> Cfr. G. ANDERS, *La obsolescencia del hombre II*, op. cit., p. 134.

<sup>5</sup> “El término, acuñado previamente por la tradición escolástica, al que se adhiere la fórmula latina de Anders, se sitúa entre lo ‘necesario’ y lo ‘imposible’. Contingente es lo que es accidentalmente real y, como tal, implica también la posibilidad de ser diferente y de no-ser: ‘contingens est, quod potest esse et non esse’; ‘contingente es lo que puede y también no puede ser’, según la fórmula de Tomás de Aquino”; L. LÜTKEHAUS, *Schwarze Ontologie. Über Günther Anders*, zu Klampen, Luneburgo, 2002, p. 63; véase además, G. ANDERS, *Lieben Gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*, C. H. Beck, Múnich, 1986, p. 61.

<sup>6</sup> Tesis como “estar condenado a la libertad” o “la existencia precede a la esencia”, tratadas en los libros *El ser y la nada* (1943) y *El existencialismo es un huma-*

sobre el sentido de la temporalidad, como hace Gilles Deleuze en su *Lógica del sentido*, pero el proyecto general quedará, en parte, inhabilitado por el propio Anders, en notas aparecidas en sus dos volúmenes de *La obsolescencia del hombre*. No obstante, si bien no consideró importante que se reeditaran, el hecho de que mantuviera algunas de sus tesis centrales y desarrollara buena parte de su pensamiento a partir de ellas señala el esfuerzo intelectual que tales trabajos supusieron para comprender la vida humana en su *radicalidad*. En todo caso, más allá de las inevitables influencias inherentes a todo genuino pensamiento, merece una atención particular la huella de estos primeros escritos para la comprensión del trabajo filosófico de este autor.<sup>1</sup> La indiscutible y radical continuidad de sus prime-

---

nismo (1945) de Jean-Paul Sartre revelan, en efecto, la impronta de las reflexiones del joven Anders. En una entrevista de 1979, refiriéndose a la “*Pathologie de la Liberté*”, Anders comenta lo siguiente: “Sartre me dijo treinta años después (lo conocí en las reuniones del Tribunal de Vietnam) que ese texto había ejercido cierta influencia en la génesis de su existencialismo”; “Si estoy desesperado, a mí qué me importa”, en G. ANDERS, *Llámeselo cobardía a esa esperanza. Entrevistas y declaraciones*, op. cit., p. 71. Para un análisis comparativo entre Anders y Sartre, cfr. C. DAVID, “*Falsche Zwillingbrüder. Günther Anders und Jean Paul Sartre*”, en D. RÖPCKE y R. BAHR (EDS.), *Geheimagent der Masseneremiten Günther Anders*, Edition Art & Science, Viena, 2003, pp. 89-111. Cfr. también, G. ANDERS, *La obsolescencia del hombre II*, op. cit., p. 134. Para la influencia de Anders sobre Sartre, cfr. W. F. HAUG, *Kritik des Absurdismus*, Pahl-Rugenstein, Colonia, 1976.

<sup>1</sup> Cfr. C. DAVID, “*Fidélité de Günther Anders à l’anthropologie philosophique: de l’anthropologie négative de la fin des années 20 à L’Obsolescence de l’homme*”, en L’HARMATTAN (ED.), *La question anthropologique, L’Homme et la société*, 2011/3 (nº 181), p. 166. Es más, Anders, según David, “piensa entre el perro y el lobo: él permanece fiel al discurso crepuscular de la antropología filosófica, en el momento en que comienza a levantarse el amanecer fatal de la hegemonía de la técnica”, (*ibid.*).

ras tesis<sup>1</sup> habrá que rastrearla en su obra posterior bajo el telón de fondo de las dos guerras mundiales, los lanzamientos de las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki y evidentemente la llegada de la era postindustrial, que ha comprometido no sólo nuestra historia más reciente, sino también la presente y futura.

## II. LA ANTROPOLOGÍA NEGATIVA DE GÜNTHER ANDERS

La obra de Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, de 1928, junto con la de Plessner, *Los grados de lo orgánico y el hombre (Die Stufen des Organischen und der Mensch)*, constituyen un intento de establecer una idea de *naturaleza humana* más allá de la señalada por los diferentes discursos científicos, que desplaza la clásica pregunta “¿qué es el ser humano?” a la de “¿cuál es su condición existencial?”, que dará lugar a algunas de las más importantes contribuciones filosóficas del siglo XX, como son *Ser y tiempo* de Heidegger y *El ser y la nada* de Sartre.

Feuerbach había puesto límite a toda la filosofía anterior al señalar en *La esencia del cristianismo* que “el hombre no puede ir más allá de su verdadera esencia”<sup>2</sup> y que la antropología es el misterio de la teología cristiana, rompiendo así la cadena que había hecho pasar la antropolo-

---

<sup>1</sup>Por ejemplo, según Reimann, “la idea del hombre no-fijado nunca perdió vigor para Anders”, en W. REIMANN, *Verweigerte Versöhnung. Zur Philosophie von Günther Anders*, Passagen Verlag, Viena, 1990, p. 23.

<sup>2</sup>L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 62.

gía filosófica poskantiana por metafísica, es decir, sacándola de la naturaleza para responder a la pregunta sobre lo humano fuera de toda consideración material.

Max Scheler puede hablar del “puesto del hombre en el cosmos” toda vez que la pretensión del ser humano de constituirse en el centro del universo ha perdido cualquier fundamento. Su idea de antropología se define como una ciencia fundamental de la esencia y la estructura esencial del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal y animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo. Esta antropología sería la única ciencia que podría establecer un fundamento único de índole filosófico y señalar, al mismo tiempo, objetivos claros de investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto “hombre”. Uno de los puntos fundamentales de esa antropología, que ocupa el cuerpo central de su ensayo, es la distinción entre el ser humano y el animal:

Yo diría que el animal está esencialmente incrustado y sumido en la realidad vital correspondiente a sus estados orgánicos, sin aprehenderla nunca “objetivamente”. La objetividad es, por tanto, la categoría más formal del lado lógico del espíritu [...] el hombre no sólo puede elevar el “medio” a la dimensión “del mundo” y hacer de las “resistencias” “objetos”, sino que puede también (y esto es lo más admirable) convertir en objetiva su propia constitución fisiológica y psíquica y cada una de sus vivencias psíquicas. Sólo por esto puede también modelar libremente su vida. El animal oye y ve, pero sin saber qué oye y qué

ve [...]. El animal no vive sus impulsos como suyos, sino como movimientos y repulsiones que parten de las cosas mismas del medio.<sup>1</sup>

Algo que va a ser básico en el primer texto de Anders, aunque planteado en otros términos.

Por su parte, lo fundamental de la antropología de Plessner es la posición excéntrica, el grado más complicado de la relación entre organismo y ambiente. Esta idea de la posición significa que

el animal es un grado previo al hombre, en cuanto que sólo éste posee la dimensión del “sí mismo”, del “tenerse”. En el ser humano llega lo viviente a la posibilidad de concebir su medio ambiente y a sí mismo, y de poner ambas realidades en conexión. Esto significa que el ser humano no vive a partir de su centro y adentrado en su centro, sino que él se sabe un centro. A fin de poderse saber como centro, el hombre tiene que haber traspuesto “el ser en cuanto centro” y haber abandonado el mundo.<sup>2</sup>

Anders, sin embargo, considera ese planteamiento desplazado a su dimensión dialéctica, que formula en términos bien precisos: “El *a posteriori* es el carácter *a priori* del hombre” (p. 49 de esta edición).

Con relación al proyecto de Anders, lo primero que conviene ahora es tener a la vista los dos aspectos que definen su antropología, a saber, el carácter “sistemático” y el ca-

<sup>1</sup> M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, op. cit., pp. 64-66.

<sup>2</sup> D. SOBREVILLA, “El retorno de la antropología filosófica”, *Diánoia*, volumen LI, número 56 (mayo de 2006), p. 102.



rácter “negativo”. Aunque ya se mencionó que su intención no era otra que la de escribir una antropología sistemática, vamos de inmediato a completar esta afirmación. Anders pensaba que al situar al ser humano entre la naturaleza y la técnica se llegaría a dar cuenta de la totalidad de la vida humana.<sup>1</sup> Esto se explica precisamente con la crítica que le dirige a Heidegger, según la cual éste habría omitido dos aspectos de la realidad: por un lado, el hecho de que el mundo que nos rodea es un mundo animal y vegetal, es decir, un mundo natural; y, por el otro, el mundo de las máquinas. El ámbito de la técnica sobre el que reflexiona, al menos el primer Heidegger, no contiene más que meras herramientas técnicas, como martillos y sierras medievales.<sup>2</sup>

Respecto al carácter negativo de su antropología, Anders nos dice en el primer ensayo: “[...] el hombre no tiene una esencia constante, no ocupa un lugar fijo en el mundo y no está predestinado a desempeñar este o aquel papel” (p. 54, nota 1 de esta edición). Y en *Hombre sin mundo*, vuelve sobre este carácter negativo: “[...] por aquel entonces yo veía ‘al hombre’ como *no fijado* [*nicht festgelegt*] *en un mundo determinado* y, *en esa falta de especificidad, su especificidad*”.<sup>3</sup>

Como puede observarse hasta aquí, Anders niega que el ser humano pueda ser definido positivamente y rechaza reducir o fijar su esencia bajo una determinación a priori.

---

<sup>1</sup> Cfr. C. DAVID, “Fidélité de Günther Anders à l’anthropologie philosophique: de l’anthropologie négative de la fin des années 20 à L’Obsolescence de l’homme”, *op. cit.*, p. 168.

<sup>2</sup> G. ANDERS, “Si estoy desesperado, ¿a mí qué me importa?”, *op. cit.*, p. 58.

<sup>3</sup> G. ANDERS, *Hombre sin mundo*, introducción, *op. cit.*, p. 16.

Sólo es posible una aproximación desde cada situación concreta. Ahora bien, el punto neurálgico de esta antropología “sistemática” y “negativa”, cuyo origen es la situación específica del hombre en y frente al mundo, descansa, como sugiere Portinaro, por un lado, en la categoría heideggeriana de “estar en el mundo” (*In-der-Welt-sein*),<sup>1</sup> considerada “bajo el aspecto problemático de la no-identificación del hombre consigo mismo y con el mundo” y, por el otro, “en el concepto jaspersiano de *situación límite*, gracias al cual es posible analizar el ‘*shock* de la contingencia’ y el ‘jaque de la identificación”<sup>2</sup> En este sentido, no habría para el hombre un estado de “identificación a priori”, pues, aun cuando en cierta forma es parte del mundo, al mismo tiempo es un ser “extraño”, “ajeno”, “separado” e “inadaptado” a éste. Sin embargo, gracias a la experiencia el hombre puede entrar en comunicación con el mundo. Expresado en otros términos, el hombre como *Homo faber*, dirá Anders, es capaz de superar la distancia ontológica que lo separa del mundo, alcanzando, en cierto modo, la compensación de su extrañamiento, su distancia y su ser inadaptado.

La primera aproximación a partir de la cual el joven filósofo construye su antropología tiene como telón de fondo

---

<sup>1</sup> Seguimos la traducción de Rivera, que traduce *In-der-Welt-sein* por “estar-en-el-mundo”, “porque el verbo *estar* expresa en castellano mucho mejor que el verbo *ser* el acto mismo de ser: en este sentido estar es la forma fuerte de ser. [...] estar-en-el-mundo no significa estar colocado dentro del espacio universal, sino, más bien, estar-siendo-en-el-mundo, es decir, habitar en el mundo”, en M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, trad., prólogo y notas de J. E. RIVERA, Trotta, Madrid, 2009, nota del traductor, p. 461.

<sup>2</sup> P. P. PORTINARO, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Turín, 2003, p. 34.

la comparación con la existencia del ser animal. El animal se encuentra integrado y en equilibrio con su mundo. En suma, lo que define la existencia animal es su “mundo dado anticipadamente”.

Por el contrario, la existencia del ser humano, que no tiene un mundo dado a priori, le obliga a crearlo continuamente. La condición de la libertad para el hombre no es nada más que el abismo que se interpone entre él y el mundo. De esta forma, el hombre encuentra su libertad en virtud de la distancia que mantiene respecto al mundo, siendo la extrañeza la que le asegura un margen de libertad: “Ser libre significa ser extranjero; no estar atado a nada en particular; no estar tallado para nada en particular; encontrarse en el horizonte del ‘cualquiera’” (p. 71 de esta edición). En rigor, su extrañeza natural, es decir, el hecho de que el hombre no tenga una familiaridad con el mundo, le permite experimentar su libertad. Por ello, según Günther Anders, la extrañeza del hombre en el mundo marca, como sugiere Dries, “sólo un fundamento negativo de la libertad y del hombre como *individuum* específico”.<sup>1</sup>

Por otra parte, la noción de contingencia ocupa en estos ensayos un lugar fundamental. Subraya que la existencia del hombre no es necesaria para el mundo. El hombre “forma parte de las criaturas accidentales”,<sup>2</sup> por tanto, el mundo puede prescindir de él. No es difícil advertir cómo

---

<sup>1</sup> Cf. C. DRIES, *Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*, op. cit., p. 110.

<sup>2</sup> G. ANDERS, “Brecht konnte mich nicht reichen”, entrevista con Fritz J. Raddatz, en FRITZ J. RADDATZ, *ZEIT-Gespräche* 3, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1986, p. 10.

a partir de aquí, Anders adopta una posición claramente de rechazo frente a la antropología positiva.<sup>1</sup> En último término, ¿qué le recuerda la extrañeza al hombre? Que él no pertenece al mundo, vale decir, le recuerda su irrelevancia.

Ahora bien, si no se pierde de vista que su esencia no está “fijada” a priori, para el ente humano no hay prescripción que lo determine o lo obligue por anticipado. Él es el ser que tiene la posibilidad de ser todo, esto significa que él puede realizar “lo cualquiera”, esto o aquello. Por ello dice el filósofo, la relación del hombre “con una determinación del mundo, de hecho, es relativamente débil, el hombre se encuentra en espera de lo posible y de ‘lo cualquiera’” (p. 67 de esta edición). Cuanto más indeterminado, más libre es el ser humano. Aquí, la contingencia se revela para Anders como el alto precio de la libertad humana. Pero también, el saberse contingente generará lo que el filósofo denomina “*shock* de la contingencia”.

Anders va a centrar todo el desarrollo siguiente en dos retratos del hombre, como si se tratase de las dos caras de una misma moneda: el *hombre nihilista*, producto del mencionado “*shock* de la contingencia”, y el *hombre histórico*, que busca y logra cierta identificación. La paradoja de la vida humana oscila en la antropología negativa entre estas dos descripciones.

Con todo, en la antropología negativa de Anders se intenta poner de relieve el carácter histórico del hombre: “La

---

<sup>1</sup> De hecho, en el segundo volumen de *La obsolescencia del hombre*, encontramos un breve texto de 1979, titulado “La obsolescencia de la antropología filosófica”; cfr. pp. 133-135.

historia es precisamente el hombre en su falta de fijeza” (p. 54, nota 1 de esta edición). La historia parece encontrar su fundamento precisamente en la tesis que mejor ilustra el sentido de esta antropología negativa: “[...] la artificialidad es la naturaleza del hombre y su esencia es la inconsistencia” (p. 68 de esta edición). Anders sabe que mediante la historia el hombre es capaz de huir de la contingencia, pues logra sobreponerse, aunque sea de modo relativo y pasajero, al pánico que le provoca la *no-identificación* consigo mismo y con el mundo. Gracias a la historia que consigue construir, es capaz de subsanar la extrañeza frente a un mundo que no le ha sido dado, un mundo que en rigor *no* existe para él. Ésta es una de las razones por las que la antropología negativa se adentró en un terreno distinto al de las otras antropologías de su época, especialmente a las de Scheler y Plessner. La pretensión de abandonar toda definición del hombre, pues el ser humano, a sus ojos, es el ser que no se deja determinar a priori y, por tanto, el ser del que sólo se puede dar una definición o una determinación negativa, constituye una reflexión genuina dentro de la antropología filosófica. Por otra parte, dicho análisis no quiere decir que la vida del hombre sea un constante vagabundear en la más absoluta abstracción. La artificialidad es su naturaleza y constituye, por decirlo así, el componente que vincula al hombre con el mundo.

En síntesis, la antropología filosófica de Anders se convirtió, en muy poco tiempo, en un intento de formalizar, en términos de trabajo filosófico, la problemática que habían abierto de nuevo los libros de Heidegger, Plessner y

Scheler; más específicamente, supuso un discurso de control teórico acerca de lo que se estaba jugando por aquellos años con el concepto “existencia”.

La primera operación que realiza Anders es desprenderse del material crítico académico con el que se realizaban los ensayos y las investigaciones. Las referencias presentes en los dos textos publicados, así como los términos griegos, tratan de fijar el contenido de los conceptos usados, limitando el alcance de significado que le atribuyen otros filósofos.

La segunda operación que lleva a cabo es utilizar la lógica inductiva para tratar de definir la condición ontológica del ser humano. Para ello se sitúa en un plano de abstracción con el que trata de separar la sustancia histórica y la forma existencial de categorías como “mundo”, “ser humano”, “animal”, “libertad”, “contingencia”.

La tercera operación constituye una desfundamentación materialista de la esencia con la que tales categorías se habían cargado a lo largo de la historia de la filosofía. Para ello, hace naufragar la idea clásica de que es posible conocer la esencia de algo sin conocer su existencia, precisamente, al situar la experiencia como necesaria para comprender la existencia y negar que la esencia sea potencia con respecto a la existencia. Al contrario, la potencia del ser humano aparece en términos de condición existencial: la no-identificación con el mundo, la falta de mundo, la extrañeza del mundo. Es la primera tesis del materialismo, que revela que el mundo no pertenece al ser humano, que es independiente de él; mientras que el ser humano sí depende del mundo:

para ser nihilista o para ser histórico. Además, el propio trabajo discursivo impide que estas categorías contengan esencia alguna, puesto que son el resultado de procesos que derivan lógicamente unos de otros. Los dos artículos se organizan de manera que los conceptos explicativos surgen de la necesidad de nombrar estos procesos y sus consecuencias. Günther Anders escribió: “[...] pocas cosas han dañado más a la filosofía europea que la identidad de ‘*diferencia específica*’ y ‘*esencia*’, siempre presupuesta como obvia”.<sup>1</sup>

La cuarta operación, como consecuencia de dichos procesos, permite al filósofo enunciar generalidades que comprenden toda la vida humana y que, en contra de lo que sucede con otras antropologías, lo autoriza a reintroducir lo histórico sin que éstas entren en contradicción. Él mismo se encarga de señalar esta polivalencia de su investigación en el prólogo a *Hombre sin mundo*.

### III. OBSERVACIONES FINALES

“Todo eso estaba preparado sistemáticamente desde el año 1929, y muchos de esos materiales se encontrarán, en el caso muy poco probable de que algún día alguien llegara a interesarse por ello.”<sup>2</sup> Así reza una declaración de Anders de 1979.

---

<sup>1</sup> G. ANDERS, *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*, op cit., p. 62.

<sup>2</sup> G. ANDERS, “Si estoy desesperado, ¿a mí qué me importa?”, op. cit., p. 58.

La oportunidad de traer aquí sus reflexiones antropológicas es prueba indiscutible del interés que suscitan y de las posibilidades que abren a la reflexión filosófica y otras visiones del hombre. Evidentemente, para Günther Anders la confrontación hombre-animal ya no es el paradigma adecuado, sino más bien un marco superado por la sencilla razón de que “[...] a fin de cuentas no vivimos ante el parangón de abejas, cangrejos o chimpancés, sino ante el de fábricas de bombillas y aparatos de radio”.<sup>1</sup> Pero, además, el paradigma hombre-animal se le revela inaceptable desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza: “[...] contraponer la idea, la especie particular ‘hombre’, como equivalente con los mismos derechos, a las diversas especies y tipos animales, innumerables y sin fronteras entre ellos, y tratarlos como si encarnaran un único tipo animal en bloque, es simplemente una megalomanía antropocéntrica”.<sup>2</sup> Sin embargo, la deuda con la antropología negativa de los años treinta es decisiva. Permite poder apreciar con más nitidez cómo esa libertad –condición de todas las otras formas de libertad–, descrita por Anders en los textos que siguen, ha ido diluyéndose y ha sido absorbida por su naturaleza artificial: la técnica, dirá el filósofo en el prólogo al segundo volumen de *La obsolescencia del hombre*, “se ha convertido en la actualidad en el sujeto de la historia [...]”<sup>3</sup>

Por otra parte, hay que señalar que otros ensayos de cuño tanto antropológico como filosófico también se encuentran, en buena medida, a la espera de ser publicados y, na-

---

<sup>1</sup> G. ANDERS, *La obsolescencia del hombre I*, nota 1, *op. cit.*, p. 49.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>3</sup> G. ANDERS, *La obsolescencia del hombre II*, *op. cit.*, p. 13.



turalmente, discutidos. Para los mismos estudiosos de la obra de Husserl, Heidegger, Adorno, Marcuse o Arendt, por citar a algunos de los mayores referentes de la filosofía alemana del siglo pasado, las referencias a la obra de Günther Anders siguen estando ausentes. Sin duda, el conocimiento de la vida y del pensamiento de este escritor y filósofo *extrañado* del mundo no debería verse reducido a un mero interés histórico. Si bien forma parte de una generación sobresaliente de filósofos alemanes, su obra revela, a partir de estos ensayos, no sólo un interés por los destinos del hombre, sino también una preocupación por encontrar nuevos caminos que permitan alumbrar esa *extrañeza* que reconoce en la naturaleza artificial del ser humano. Incorporar estos ensayos al conjunto de publicaciones que afortunadamente han empezado a ver la luz en nuestra lengua –de manera especial en esta casa editorial– permitirá apreciar, además de la riqueza de este proyecto iniciado en los años treinta, el potencial filosófico que dichos ensayos encierran, más allá del contexto en el que inicialmente fueron formulados. Como ha observado Christophe David –traductor al francés, entre otras obras, de los dos volúmenes de *La obsolescencia del hombre*–: “[...] la fidelidad de Anders a la antropología filosófica es una dimensión de su humanismo”.<sup>1</sup>

Günther Anders fue, como todo filósofo verdadero, un filósofo de la vida cotidiana y del acontecer histórico del ser humano.

---

<sup>1</sup> C. DAVID, “Fidélité de Günther Anders à l’anthropologie philosophique: de l’anthropologie négative de la fin des années 20 à L’Obsolescence de l’homme”, p. 179.

