

Günther Anders (Stern): esbozo de una *antropología filosófica negativa*

María C. Maomed

Universidad de Navarra

Departamento de Filosofía

Resumen

La “antropología filosófica negativa” que Anders construye a finales de los años veinte, presentada en la conferencia *Die Weltfremdheit des Menschen* (“La extrañeza del hombre respecto del mundo”) constituye uno de los primeros trabajos sistemáticos en que busca confrontar, sobre todo, a Heidegger y su ontología existencial del *Dasein*. Se trata de una *antropología negativa* que se aferra, más que a una definición *a priori* o a un sustrato teórico que dé cuenta de *qué* o *quién* sea el hombre, a la necesidad de tener que esclarecer su ser y su situación en el mundo sobre la base del estado indeterminado y contingente del mismo. Lo que define al ser humano es precisamente su *no-definición*, es decir, su *indeterminación* o *aposterioreidad*. A la naturaleza del hombre, a su carácter específico no le corresponde, en consecuencia, un modo especial ni superior frente al resto de los seres: su contingencia desvela la posibilidad misma de su inexistencia en el mundo. En suma, la “antropología filosófica negativa” quiere trazar desde su génesis la posición ontológica que le corresponde al ente-humano en el mundo, comprometida, en consecuencia, con la realidad y la acción concreta del hombre.

Palabras clave: Antropología Negativa, Heidegger, libertad, experiencia, mundo, hombre, animal.

Abstract. *Günther Anders (Stern): Outline of a Negative Philosophical Anthropology*

The “Negative Philosophical Anthropology” constructed by author Günther Anders in the late twenties, presented at the conference *Die Weltfremdheit des Menschen* (“The Unworldliness of the Human Being”), is one of the first systematic works in which he seeks to confront, in particular, Heidegger and its existential analytic of *Dasein*. Anders’s *negative anthropology* advocate not for a *priori* definition or for a theoretical substrate in the sense of what or who the man is, but to the need of making clear his being and situation in the world, on the basis of an indeterminate state. What defines a human being is precisely its *non-definition*, the fact of being unfixed or a *posteriori character*. The essence of the human being, his specific character does not correspond, as a result, to a special mode or higher qualification to the rest of the beings: its contingency permits the possibility of its absence in the world. In sum, the *negative philosophical anthropology* draws from its genesis the ontological position that corresponds to the human being in the world, committed, as a result, with the reality and concrete action of man.

Keywords: Negative Anthropology, Heidegger, Freedom, praxis, World, Human Being, Animal.

En un artículo de 1929 titulado “Sobre filosofía concreta” Herbert Marcuse señala directamente al filósofo como el que “debe saber que él no tiene sólo el derecho sino la obligación de intervenir en los apuros completamente concretos de la existencia, porque sólo así puede cumplirse el sentido existencial de la verdad”¹. En estrecha sintonía con esta exigencia de colocarse *in situ* y aproximadamente por la misma época, Anders se dará a la tarea no menos fundamental de trabajar en una “antropología filosófica negativa” que dé cuenta de la “naturaleza humana” y de su *situación* en el mundo. Resulta evidente, ya por el sólo título, que esta indagación, a diferencia de una antropología positiva, en lugar de reconocerle al ser humano una naturaleza o esencia “a priori”, viene a rechazar enfáticamente que del hombre pueda derivarse una definición al margen de la experiencia concreta, social e histórica.

Cuando Nietzsche, en *Más allá del Bien y del Mal*, definió al hombre como “el animal no fijado”², esto es, *inacabado, incompleto, indeterminado*, probablemente no imaginó la continuidad y el peso teórico que su *negativa* definición podría tener para las futuras antropologías filosóficas.

-
- 1 H. MARCUSE, / J. ROMERO CUEVAS, M., *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928) y Sobre filosofía concreta (1929)*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010, trad. de J. M. Romero, p. 157.
- 2 Cfr. F. NIETZSCHE, , *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*, Gredos, Madrid, frag. 62, p. 442, trad. de C. Vergara. En otra obra, escribe: “*Pecado original de los filósofos*. Todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente, «el hombre» se les antoja como una *aeterna veritas* («Verdad eterna»), como algo invariable en medio de toda la vorágine, como una medida cierta de las cosas. Pero todo lo que el filósofo dice sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre mismo de un espacio temporal *muy limitado*. El pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico; no pocos toman incluso la configuración más reciente del hombre, tal como ha surgido bajo la impronta de determinadas religiones, aun de determinados acontecimientos políticos, como la forma fija de la que debe partirse. No quieren enterarse de que el hombre ha devenido; mientras que algunos de ellos llegan incluso a derivar el mundo entero de esta facultad cognoscitiva. [...] toda la teleología está construida sobre el hecho de que se habla del hombre de los últimos cuatro milenios como de un hombre *eterno* al que todas las cosas del mundo están naturalmente orientadas desde un principio. Pero todo ha devenido; no hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el *filosofar histórico* y con éste la virtud de la modestia”, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, vol. I, Akal, Madrid, 1996, p. 44, trad. de A. Brotons Muñoz, aforismos 57 y 618 respectivamente.

Bajo el título *Die Weltfremdheit des Menschen*³ (“El extrañamiento del hombre respecto del mundo” 1930) Günther Anders —en aquella época conocido por su nombre de pila Günther Stern— desarrollará una particular “antropología filosófica negativa”, apartándose, por un camino radicalmente distinto, de una línea de pensamiento que ya en la década de los años veinte se fortalecía con importantes trabajos antropológicos, como los de Max Scheler y Helmuth Plessner, entre otros. A finales de los años veinte y comienzos de los treinta, la temática central orientada hacia la pregunta por el lugar o la *situación* del hombre iba en búsqueda de una definición filosófico-antropológica desde las ciencias, en concordancia con las nuevas formas o metodologías de las ciencias humanas. Así sucede, por ejemplo, con gran parte de las antropologías de principio del siglo pasado, las cuales, abocadas a la común tarea de determinar una posible definición del ser humano, se vieron fuertemente marcadas, desde el punto de vista teórico, por la herencia filosófica de Nietzsche. La tesis nietzscheana, aquella que define al hombre como el animal “aún no fijado”, con apertura de mundo y de libertad, no pasó desapercibida. Sin embargo, será la Primera Guerra Mundial, el “acontecimiento” sin parangón hasta entonces, la raíz de la nueva situación histórica. Tras la gran debacle que produjo la Primera Guerra se inicia un nuevo orden social que se traduce en la evidente conciencia de precariedad y desamparo que asume la vida humana. Por tanto, no es casual que muchas antropologías de esa época, recogiendo acertadamente la tesis nietzscheana —aquella de la no-determinación del ser del hombre—, intentaran desde diferentes aproximaciones situar al ser humano en el centro de sus intereses. Si, además, con Nietzsche “Dios ha muerto”, con la Primera Guerra Mundial el hombre no tiene ni percibe ninguna directriz o “esencia moral” que le indique un camino. Así, el ser humano deja de justificar su existencia en un ser divino, en un garante extra-terrenal, superior y dador de sentido y se abre al reconocimiento de su condición de natural contingencia que ahora lo descubre inerme e indeterminado, como proyecto abierto en función de un futuro histórico no predecible e incierto.

3 Este trabajo es la conferencia conocida habitualmente como “El extrañamiento del hombre respecto del mundo” (*Die Weltfremdheit des Menschen*) que Anders leyera en la Kant-Gesellschaft de Frankfurt ante P. Tillich, T. W. Adorno, M. Horkheimer, H. Arendt y K. Mannheim, entre otros. Sin embargo, este texto fue leído bajo el título “Freiheit und Erfahrung” (“Libertad y experiencia”). El manuscrito original de esta conferencia se perdió durante la emigración y no fue sino en la época del exilio francés cuando Anders publicara, en lengua francesa y bajo el nombre de Günther Stern (su nombre de pila), los dos ensayos filosóficos inspirados en esta conferencia, con el título *Une interprétation de l'a posteriori* (vol. IV, Paris 1934-1935, pp. 65-80, trad. de E. Lévinas) y *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification* (vol. VI, Paris 1936-1937, pp. 22-54, trad. de P.-A. Stéphanopoli) en “Recherches Philosophiques”, dirigida por A. Koyré, Boivin & Cie, Paris. Estos ensayos han sido editados en italiano con el título *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Palomar, Bari, 1993. Agradezco al “Österreichisches Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek” de Viena, donde se encuentra el Archivo —237/04 *Nachlass Günther Anders*—, por facilitarme el manuscrito inédito en alemán, cuya re-traducción al alemán, a cargo de Werner Reimann, recoge ambos ensayos publicados en Francia.

Con todo, la antropología negativa de Günther Anders, además de recoger la tesis nietzscheana y tener ante la vista el horror que produjo la Guerra, encuentra —siguiendo las lecturas especialmente de Lukács y de Marcuse— en el concepto de “historicidad”, que alude a su constitución esencialmente material, la clave para abrirse a la condición ontológica del hombre entendido fundamentalmente como un ser social. En ese sentido, la historicidad para Anders se realiza en la experiencia contingente, real y efectiva que le cabe al hombre *en el mundo*. De ahí, entonces, que para nuestro filósofo la “a posterioridad” revele, justamente, el carácter de la historicidad, puesto que el hombre es histórico porque no está ni puede ser determinado “a priori”. Dicho muy brevemente: el hombre es el ser histórico que se hace con el mundo⁴.

Ahora bien, con el desarrollo de esta antropología, Anders intenta una de las primeras y, posiblemente, más controvertida confrontación con la analítica existencial de Heidegger que concibe al *Dasein* como “ser-en-el-mundo”. Esta confrontación se extenderá con mayor rigor a varios de sus escritos de los años treinta, cuarenta y principios de los cincuenta. En efecto, contradiciendo pues desde muy temprano a Heidegger, la tesis de la conferencia alemana leída en Frankfurt, subraya la condición antropológica negativa que caracteriza al ser humano: el hombre es un ser “extrañado”, “no-previsto” y sólo identificado con el mundo en una experiencia ulterior (*Nachträgliches*), “a posteriori”. Este postulado que concibe al hombre como un ser poco adaptado y ajeno al mundo, va a poner de relieve un concepto particular de libertad. Una noción con la que se intentará recuperar el sentido coloquial, originario, proto-ético, por así decir, de una libertad que no atañe, ni a la libertad moral ni a la libertad metafísica. Una libertad esencial al ser humano, consecuencia de la extrañeza, de la distancia suya con el mundo y, por tanto, asumida como condición de posibilidad para otras formas de libertad. Pero a su vez, una libertad posibilitadora de la comunicación e intimidad concreta con el mundo. Expresado con otros términos: en virtud de la condición natural de extrañeza, es decir, de la distancia esencial que separa al hombre del mundo, el ser humano para Anders posee una cierta libertad que le permite, mediante la praxis, acortar y superar el distanciamiento que tiene originariamente con éste. El hombre no tiene un mundo dado “a priori”, ningún mundo connatural le ha sido dado. De este modo, el ser humano es libre de ‘despedirse’ o de ‘abandonar’ el mundo que él mismo ha construido. Anders destaca este poder que tiene la libertad, con el cual el ente humano puede afirmar el “no-ser” del ser, puede convertir aquello que “no-era” en algo que ahora “es”. Por ejemplo, la libertad del perdón le permite al hombre borrar lo que “ha sido”

4 Teniendo en cuenta una visión más amplia de la obra de Anders, esta parte de su antropología parece moverse en dos niveles, los cuales el propio Anders no distingue. Es decir, por un lado, está la determinación histórica, lo que sucede en un momento puntual y, por otro, la determinación ontológica que no excluye la primera. No olvidemos sin embargo que lo que Anders hace en los años treinta es una ontología, lo que significa que cuando habla del hombre en su historicidad hay que distinguir entre “historicidad” y “ontología”.

y, en consecuencia, transformar el “ser” en “no-ser”. En palabras del filósofo: “la posibilidad de transformar el ov en $\mu\eta\ \text{ov}$ y el $\mu\eta\ \text{ov}$ en ov es la consecuencia de esta libertad”⁵.

En suma: la libertad para Anders es eso, una libertad producto únicamente de la distancia, del abismo y de la alteridad con el mundo. Una libertad construida lejos de toda ideología o norma moral o política y que suele asociarse poco con esferas tan elementales. Su antropología alude a una nueva, distinta y originaria libertad, que en su visión tiene sus cimientos en justamente esa “extrañeza”, otorgadora de los más sutiles y radicales cambios, de las tensiones más profundas y, naturalmente, de las innegables vorágines. Así, sólo porque el hombre es extraño es libre y esa libertad se verifica en la posibilidad que tiene para crear, transformar o destruir el mundo, en una búsqueda constante que le permita sobreponerse a esa in-determinación esencial que lo define. Pero también, es gracias a la libertad que el ser humano puede hacer del mundo el objeto de su experiencia.

Respecto a la noción de libertad, la importancia de la antropología andersiana es clave, ya que prefigura el desarrollo posterior de algunos conceptos e ideas de la filosofía existencial de Sartre —por ejemplo, el “estar condenado a la libertad”; “la existencia precede a la esencia”— tratados en sus libros *L'Être et le Néant* (1943) y *El existencialismo es un Humanismo* (1945). En la famosa entrevista de 1979, refiriéndose a la *Pathologie de la liberté*, frente a Mathias Greffath, Anders comenta lo siguiente: “Sartre me dijo treinta años después [...] que ese texto había ejercido cierta influencia en la génesis de su existencialismo”⁶.

Por otra parte, como muy bien destaca De Vicente, hay dos categorías —las que se corresponden por principio— que juegan un papel importante en esta antropología del joven filósofo, a saber, la de “situación” y la de “experiencia”. De Vicente nos recuerda también que ambas categorías van a desempeñar más tarde un papel fundamental en la antropología negativa abocada a los análisis de la técnica, cuya repercusión en otras filosofías, como la sartreana, recién señalada, no pasará desapercibida:

la categoría de la situación que contempla al ser humano como un ser contingente (lo que no es necesario ni tiene en sí mismo su razón de ser) y, por tanto, determinado por su experiencia del mundo; la de experiencia, que se comprende en el doble movimiento intelectual que hace el ser humano para aprehender el mundo: dado que en un primer momento viene a un mundo del que inicialmente está excluido (la condición del *a priori* [...]), en un segundo momento desarrolla una conciencia (*a posteriori*) que le permite resolver la insuficiencia de integración en el mismo [...] produciendo *otro mundo*⁷.

5 G. ANDERS, “Un’interpretazione dell’a posteriori”, en *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Palomar, Bari, 1993, p. 51.

6 G. ANDERS, “¿Si estoy desesperado, a mí que me importa?”, en *Llámesese cobardía a esa esperanza. Entrevistas y declaraciones*, Besatari, Bilbao, 1975, p. 71.

7 C. DE VICENTE, (ed.), *Günther Anders. Filosofía de la situación. Antología*, Libros de la Catarata, Madrid, 2007, pp. 11-12.

En efecto, la condición o “material a priori” del hombre, pese a constatar que en principio también el hombre tiene un mundo, “no es exactamente su propio *mundo*”⁸. Esto significa que el hombre no está “modelado” para ningún mundo específico ni pertenece a ningún mundo dado “a priori” aun cuando tenga un “material a priori” del mundo. Sin embargo, el hombre a partir del mundo que encuentra puede libremente proyectar en un segundo mundo, un mundo en el que desea vivir. Así, sólo le es posible alcanzar una determinación “a posteriori” en una *situación* concreta, rehaciendo y transformando indefinidamente su mundo y, por ende, su ser. En consecuencia,

el hombre, en efecto, no sólo transforma el mundo dado en un mundo determinado y en un mundo para él, lo que él acaba de establecer, ya lo transforma en otro. El hombre no está modelado para este mundo, pero tampoco para ningún mundo. Todo lo que a él le importa es vivir en un mundo para él, creado por él. Este hecho de no estar fijado es la condition *sine qua non* de su libertad para una historia: sin vínculos con el mundo, él, a diferencia del animal, no tiene que jugar ningún papel determinado; siempre diferente, él puede y tiene que tomar prestado los estilos más variados; en la historia y en tanto que historia, él no cambia solamente de máscara, él se transforma⁹.

Esta reflexión filosófica sobre la “situación” que le corresponde al hombre en el mundo no puede dar ni anticipar un concepto del ente humano en el que se fije “a priori” su naturaleza. Paradójicamente el hombre alcanza una cierta y relativa identificación en la medida en que acorta artificialmente —desde las distintas formas de la experiencia— la distancia con el mundo para luego adaptarse a éste y viceversa. Así, toda definición o, más precisamente, toda determinación se orientará necesariamente a partir de la praxis.

Ahora bien, la peculiaridad del análisis andersiano revela no sólo un interés meramente descriptivo de su condición de indeterminación en un mundo ajeno, sino, sobretudo, desvela el sentido de su ser no-determinado, algo que no siempre se logra percibir. Así, pues, ¿qué significa que el hombre sea el ser “extrañado”, “caído”, desvinculado de la cotidianidad y, en consecuencia, de la naturaleza?

El examen del extrañamiento le permite a Anders asentar la tesis fundamental que no sólo describe al ser humano sino que lo define radicalmente: “la artificialidad pertenece a la naturaleza del hombre y su esencia es la falta de fijeza”¹⁰. Expresado en otros términos: el ser humano es aquel ser libre y contingente que no se encuentra más instalado naturalmente en el mundo, y sólo como “homo faber” puede recuperar el mundo, adaptándolo a sus

8 G. STERN, *Die Weltfremdheit des Menschen*, Österreichisches Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien” (ÖLA) 237/04, *Nachlass Günther Anders*. Texto inédito, p. 3. En adelante, ÖLA 237/04 *Nachlass Günther Anders*. La traducción de las citas es nuestra. Hemos mantenido el subrayado original.

9 G. STERN, *Une interprétation de l'a posteriori*, en “Recherches Philosophiques”, p. 74.

10 G. STERN, *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification*, en “Recherches Philosophiques”, p. 22.

necesidades, anhelos, proyectos, miedos, etc. En consecuencia, ello permite constatar cómo “la praxis sustrae al hombre de toda determinación positiva de su esencia”¹¹. De ahí, entonces, que la praxis sea la condición de su libertad patológica, dado que esta libertad —como dijimos— no es más que el producto de la distancia ontológica con el mundo. Una consecuencia importante hasta aquí: con el “extrañamiento”, según Accarino, Anders inconscientemente dejaría sin efecto un paradigma hegeliano-marxista:

el extrañamiento no es más el momento de corrupción y de adulteración de una compacta condición histórica-ideal inicial, el escándalo de una condición históricamente delimitable, sino más simplemente el marco del flujo de la vida. [...]. Si revocáramos el extrañamiento, según un programa ideal [...] revocaríamos el mundo y con él el margen de la libertad¹².

Por tanto, la “libertad” y la “experiencia” se presentan, tal como quiere Anders, como premisas concatenadas que en su “antropología filosófica negativa” se corresponden necesariamente sin que ninguna tenga prioridad sobre la otra.

Examinemos esto más detenidamente.

El análisis del extrañamiento parte de la noción kantiana de experiencia, entendida como lo que viene dado “a posteriori”. La experiencia, como se ha podido ver, se convierte en un concepto decisivo dentro de su antropología negativa. Pues, ella permite mostrar que el hombre no es un ser “en-el-mundo” —como quiere Heidegger— sino un ser “*sin-mundo*”, obligado a alcanzarlo postreramente gracias a su libertad. Sólo así, cree Anders, el ser humano lograría colmar aunque sea de modo parcial su necesidad de integración y de identificación identitaria. En palabras del filósofo:

el hombre está en el mundo de tal manera que sólo posteriormente pueda llegar hacia él. Él «nace al mundo». Por lo tanto al principio queda excluido del mundo, no está tan arraigado en él, ni tan hecho a la medida, como para conocerlo de antemano materialmente. [*El hombre debe alcanzar el mundo que desde siempre le lleva ventaja*]¹³.

Si la experiencia, como hemos dicho, tiene un papel clave en la antropología andersiana, ello se debe a que constituye una cualidad específica del ser humano pues, permite establecer el vínculo, la comunicación del hombre con el mundo. Al respecto, dice Anders: “El hecho de que para el hombre exista algo así como la experiencia, hay que interpretarlo desde la situación específica del hombre en el mundo. En cuanto la experiencia es comunicación

11 W. REIMANN, “La trace de l’anthropologie. Anthropologie et humanisme chez Günther Anders”, en C. DAVID, / K. PARIENTI-MAIRE, *Günther Anders. Agir pour repousser la fin monde*, Editions Kimé, París, 2007, p. 261.

12 B. ACCARINO, “Patologia della libertà tra Auschwitz e Hiroshima”, *Il Manifesto*, Roma, 20/04/1991, p. 4.

13 G. STERN, *ÖLA Nachlass Günther Anders*, p. 2.

del hombre con el mundo, ella misma puede servir de índice para la situación específica y la intimidad con el mundo humano¹⁴. Esto quiere decir que la relación del hombre con el mundo es siempre de naturaleza artificial y por eso sólo a él le está dado construir, transformar o destruir las condiciones necesarias para su existencia. El mundo que el ser humano crea, transforma o destruye, esto es, el “mundo artificial” hecho por su mano, ha de probarse en el “aquí” y “ahora” de la realidad histórica concreta.

Ahora bien, para aclarar la extrañeza como condición normal del ser humano, y de paso mostrar que el hombre no ocupa ningún lugar “privilegiado”, Anders va a recurrir al modelo de la existencia del animal¹⁵ para confrontarlo con la forma que tiene la vida humana.

14 Ibidem.

15 Según Filk, fue de gran importancia para muchas antropologías de esa época contrastar la vida humana con la del animal “en el proceso de la vida y sus respectivas condiciones naturales”, cfr., C. FILK, “«Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch» –Zur Entwicklung von Günther Anders’ Negativer Anthropologie im technisch-medialen Zeitalter”, *Medien. Wissenschaft*, Philipps-Universität-Marburg, Ausgabe 3/2006, p. 4. Indudablemente tampoco Anders se exime de este interés, teniendo en cuenta las enseñanzas que recibiera de su maestro Heidegger, quien influenciado por los biólogos Karl von Baer y, sobre todo, Jakob von Uexküll, cuyo trabajo titulado *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909) fue decisivo para que Heidegger elaborara una de las tesis principales de su curso de 1929/30, dictado en Friburgo, bajo el título *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, a saber, la “pobreza del mundo animal” (*Weltarmut*). Si bien, en estas lecciones Heidegger analiza el tema del “aburrimiento profundo” como disposición primordial del *Dasein*, retoma la distinción propuesta por Von Uexküll, entre el mundo “pobre” del animal, frente al hombre como “configurador de mundo” (*weltbildend*) —lo que supone de suyo la apertura de la realidad humana al mundo— con el fin de esclarecer el lugar propio del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*, en contraste con el medio ambiente del animal. Heidegger dirá que mientras la vida del animal se caracteriza por estar en un estado de aturdimiento (*Benommenheit*), es decir, absorto y atrapado en su ambiente (*Umwelt*), lo que significa que sólo se experimenta en función de éste, es incapaz de abrirse al mundo, con lo cual su respuesta ante los estímulos del medio ambiente, viene predeterminada por una conducta instintiva: “La conducta como modo de ser en general sólo es posible en función del *estar atrapado* (*Eingenommenheit*) en sí del animal. El *estar-conigo específicamente animal*, que no tiene nada que ver con una mismidad del hombre que se comporta en tanto que persona, este estar atrapado en sí del animal, en el que es posible toda conducta, lo designamos *aturdimiento*. [...] El aturdimiento es la condición de posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, *se conozca en un medio circundante, pero jamás en un mundo*”; *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza, Madrid, 2007, p. 291 (la traducción ha sido parcialmente modificada). Véase al respecto la sutil y concisa interpretación de Agamben: “el estatuto ontológico del medio animal puede ser definido así: está *offen* (abierto) pero no *offenbar* (desvelado, literalmente abrible). El ente, para el animal, está abierto pero no es accesible; es decir, está abierto en una inaccesibilidad y una opacidad, o sea, de algún modo, en una no-relación. Esta *apertura sin desvelamiento* define la pobreza de mundo del animal con respecto a la formación de mundo que caracteriza a lo humano”, G. AGAMBEN, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 72. Como última observación, se reconocerá en un texto de 1946 “¿Y para qué poetas?”, el posterior empleo que hará Heidegger del concepto de “menesterosidad” (*dürftigen*), aplicado a la época contemporánea; cfr. *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 241-289.

El animal se encuentra naturalmente instalado en el “mundo”, sumido y ‘familiarizado’ con él. De tal manera que para vivir y subsistir no necesita alcanzar el mundo “postreramente”. Su ser animal no tiene necesidad de insertarse en un segundo momento en el mundo, puesto que éste ya viene con él. El hombre, en cambio, en razón del desajuste originario que implica no encontrarse inmediatamente colocado en el mundo, se encuentra privado del material “a priori” del mundo y, por ello, precisa alcanzarlo “a posteriori”. El hombre tiene que “llegar” al mundo, pues, el mundo no le viene “anticipado” como ocurre con la materia “a priori” del animal que se le ofrece sin resistencia ni distancia alguna. Esta distinción señalada por la distancia del “mundo” es fundamental para delinear y precisar lo que define, según Anders, el ser hombre y el ser animal. Así, por consiguiente,

el mundo como objeto, como objeto puesto enfrente, es más que un índice epistemológico; él señala una teoría de la posición: es decir, es la expresión de la situación del hombre, de la simultaneidad de estar-en y estar-lejos-de, expresión de la libertad humana del mundo *en el mundo (el experimentar es sólo una acción entre otras que dan testimonio de esta situación en general)*¹⁶.

Ahora bien, en el hombre, la extrañeza respecto del mundo que le es propia a su naturaleza, la distancia que lo separa ontológicamente del mundo hace que éste se le presente como material extraño, impropio y distante. Esto significa que el mundo como “material a priori” no lo tiene integrado. Así, el mundo no le es familiar y, a su vez, tampoco el hombre se encuentra adaptado de antemano al mundo, de tal forma que pueda cubrir completamente sus necesidades o sus deseos, como sucede, en cambio, con las necesidades y exigencias de la vida del animal. El hombre no tiene ni encuentra un mundo conocido, propio. Más bien, tiene un mundo sólo en la medida en que lo construye y lo hace suyo. Y sólo de ese modo puede llegar posteriormente a comprenderlo. En virtud del carácter ausente de un mundo originario se hace patente, a lo menos, dos cosas: por un lado, la necesidad de crear un mundo (naturaleza artificial) y, por otro lado, la imposibilidad natural de tener “a priori” un mundo a la medida.

Por el contrario, en el animal, sostiene Anders, no cabe hablar de ausencia ni distancia de “mundo”. Hay, más bien, ausencia de ‘experiencia’ y, en ese sentido el animal no necesitaría del aprendizaje para familiarizarse con *su* mundo o entorno, porque gracias a su constitución biológica e instintiva, la materia “a priori” del mundo para el cual ha nacido, se le anticipa naturalmente:

La avispa encuentra sin buscarlo el centro nervioso de la presa que captura, así como el ave migratoria encuentra el sur. El mundo entero se ofrece anticipadamente al animal como el pecho al lactante, como la existencia de un sexo al otro, es decir, como un *mundo sin necesidad de experiencia*, como su *material a priori*. Esta materia anticipada es

16 G. STERN, *ÖLA Nachlass Günther Anders*, pp. 13-14.

la condición de la existencia del animal: más que una *conditio sine qua non*, es como la *con-ditum*, la *dote* del animal. [*El animal no viene al mundo, sino que el mundo viene con él*]. El principio de esta materia a priori es tan simple como sorprendente: la demanda del animal y la oferta del mundo coinciden. La naturaleza está en la específica integración del animal con el mundo que podríamos llamar “adecuación a la necesidad”¹⁷.

Lo que intenta subrayar aquí el filósofo es el hecho de que el “mundo” del animal viene con él y, por tanto, se encuentra identificado inmediatamente y desde siempre con la materia “a priori” de su “mundo”. Ésta es su condición de sobrevivencia, su *dote* indispensable. En consecuencia, el animal no necesita de la experiencia, lo que significa que es un ser integrado y, por tanto, sin libertad. Pero en él, la falta de libertad, si así puede decirse, es compensada por su instinto. El animal resuelve su “identificación” con el mundo a través de su propia constitución que contiene de suyo el material “a priori” de su mundo. En otras palabras, en virtud de la identificación unívoca del animal con su medio-ambiente o con las leyes naturales de su entorno, se halla completamente encerrado y delimitado en su propia estructura, la cual, no podría privarlo nunca del “mundo” para el cual ha nacido. De ahí, por tanto, que su “apertura” o “proyección” en el mundo, aun cuando se encuentre sumido en sensaciones y amenazas, se reduzca a un único modo o a una sola posibilidad de *ser* o *estar*, implantado y adaptado en perfecto equilibrio con su entorno. Sin embargo, aunque el animal esté familiarizado con el mundo y, naturalmente, con su propia constitución, no significa que sea consciente de la “materia a priori” que formalmente se le anticipa. Él es parte de esa trama de leyes fijas que su entorno y su ser le fijan. Es decir, la dote del animal, su materia anticipada forma parte de su instalación determinada y fija en el mundo. En suma: el animal con su respectivo grado de arraigo se encuentra en una “situación” delimitada por su misma constitución. Esto significa que el animal no va más allá de lo que le exige su materia “a priori”, lo que revela que la misma familiaridad tiene una función *bloqueadora* ya que no puede alcanzar ni encontrar nada que “a priori” no sea alcanzable. En consecuencia, el animal depende de lo que su “mundo” le anticipa. Lo que queda fuera de su alcance, escribe Anders, “o bien no se percibe del todo [...] o bien resulta chocante como material sorprendente y no procesable, que no puede ser interiorizado, es decir, que *no* puede ser recordado. O permanece *terrible*: [...]. O bien, lo exterior se convierte simplemente en perdición”¹⁸.

No sucede lo mismo con el hombre para quien su “material a priori” es susceptible de transformación y también de destrucción. Al respecto, quien también ha destacado este rasgo de posterioridad ha sido Ortega, para quien “el hombre es un intruso en la llamada naturaleza. Viene de fuera, incompatible con ella, esencialmente inadaptado a todo *milieu*.

17 Ibid., pp. 2-3.

18 Ibid., p. 4. La palabra alemana para “terrible”, empleada por Anders es *unheimlich*, que literalmente significa “sin hogar”.

Por eso construye, *baut*. Y como en cualquier lugar del planeta puede construir [...] es capaz, *a posteriori*, de habitar en todas partes”¹⁹.

En suma, el hombre, a diferencia del animal que reproduce siempre los mismos estereotipos y formas de vida²⁰ y se encuentra en una situación equilibrada con su material “a priori”, tiene a través de la experiencia y de la libertad que subsanar su distanciamiento y su extrañeza. La *Weltfremdheit* señala en el fondo una alteridad ontológica en la que el hombre tiene la posibilidad de llegar a ser todo, porque es ajeno a sí mismo y al mundo. Sumándosele la chance de —que lo distingue del animal que está preso en su espacio vital— escapar o abandonar el mundo gracias a su libertad. En otras palabras, el hombre no está signado por una estructura de familiaridad “a priori”, de base con el mundo, como sucede con el animal. Él es dueño de una relativa y limitada libertad. De tal manera, para la antropología negativa el ser humano se distanciaría de su ser para construir puentes artificiales (“mundo artificial”) intentando que el mundo no le sea extraño ni distante y de ese modo recuperar, aunque sea *mínimamente* una porción de mundo, un mundo aprehendido “a posteriori” en el que puede sentirse y encontrarse en casa. Y, en efecto, en esto consistiría la naturaleza del ente humano, en el alienarse del mundo para recuperarlo en la artificialidad, en el “a posteriori” del mundo, y de esta forma, por decirlo así, recuperar su ser en la aprehensión o ganancia de éste. Uno de los párrafos en que el filósofo extraño del mundo logra plasmar con gran claridad lo que distingue el ser del animal del ser del hombre reza como sigue:

El animal es en cierto modo expresión o ejemplo para un determinado *coeficiente de integración*. No es que el animal exista antes de toda relación con el mundo, para *posteriormente* asumir tal o cual posición frente al mundo, sino: siempre y cuando un ser tenga un cierto grado, una determinada intimidad de pertenencia a la totalidad de los seres y, viceversa, un determinado grado de distanciamiento, de “ser-sí mismo”, una cierta libertad *del* mundo, se trata de un animal.[...] Sólo a partir de aquí, es decir, de la especificación de las proporciones del “ser-con” y del “ser-sí mismo”, resultan posibles las determinaciones de determinados seres, como el animal y el hombre²¹.

En consecuencia, para Anders, ser hombre y ser animal queda condicionado, por decirlo de alguna manera, según los “grados” de arraigo que suponen, para el primero, la libertad y el distanciamiento del mundo y, para el segundo, la intimidad o integración al mismo.

19 J. ORTEGA Y GASSET, “Anejo: en torno al «Coloquio de Darmstadt», 1951”, en *Obras Completas*, (1960-1962), vol. IX, Revista de Occidente, Madrid, ²1965, p. 640.

20 Cfr. G. ANDERS, “Thesen über «Bedürfnisse», «Kultur», «Kulturbedürfnis», «Kulturwerte», «Werte»”, en M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften. Nachgelassene Schriften 1931-1949*, vol. XII, Fischer Verlag, Frankfurt, 1985, p. 582. La discusión en torno a estas tesis andersianas que datan de 1942, demuestran que por encima de los significados que adoptará su antropología, la idea del “extrañamiento” es una constante e inequívoca temática de su pensar.

21 G. STERN, *ÖLA Nachlass Günther Anders*, p. 6.

Si el animal es uno con su “mundo”, el hombre es contingente respecto de sí mismo y del mundo y, en ese sentido, el desajuste o desfase que define su ser está dado por su inadecuación que lo obliga a apropiarse del mundo en un segundo momento.

Todo el análisis quiere destacar que el ser humano no tiene una naturaleza que lo determine o fije “a priori”. El hombre para Anders es por antonomasia el ser contingente, indispuesto, in-adaptado y no hecho para ningún mundo específico. Esta no-determinación o falla antropológica revela su ser precario, su extrañeza que, en consecuencia, hace de él en esencia un *homo creator*, un singular Prometeo para quien su relación con el mundo no le viene dada “a priori”: la artificialidad es su natural especificidad. De ahí pues que lo artificial se convierta en una condición natural puesto que le permitiría resarcir su inadecuación y compensar su distancia con el mundo.

Ahora bien, desde esta perspectiva cabe advertir la firme y persistente resistencia de Anders hacia la idea heideggeriana del *Dasein* desde ya-instalado-en-el-mundo (*Je-schon-in-der-Welt-sein*). Como se ha podido ver, para Anders, el hombre “viene al mundo” (*Kommt zur Welt*) y es libre para su realización en un momento ulterior (*Nachträgliches*)²². De acuerdo con esto, ciertamente, no cabe hablar de una “apertura” en sentido heideggeriano ni tampoco puede afirmarse que el mundo sea parte estructural del *Dasein*. Aceptar la tesis de Heidegger significa para Anders no sólo no saber plantear una pregunta tan fundamental como es la pregunta por “la realidad del mundo exterior”, cuando ahora la situación de extrañeza, de distancia (*Distanz*) constata de *facto* la no instalación natural del hombre en el mundo: “si la vida humana consistiese, en efecto, en estar naturalmente instalada en el mundo, la cuestión de la realidad del mundo exterior —que no es un problema inventado, sino un verdadero pánico filosófico— no podría nunca angustiar al espíritu humano”²³. En suma, el estar “ya dentro” del mundo o, más precisamente —como sostiene Heidegger— instalarse en el modo del “ser-en-el-mundo”, elimina de suyo el problema de la escisión del hombre *sin* mundo o *distante* de algo parecido a un mundo y con ello priva a la vida humana de una libertad “que no contiene de antemano nada más que su separación del mundo. Es, en cierto modo, la amplitud del abismo que separa al hombre del mundo lo que indica su grado de libertad”²⁴. Sin embargo, la amplitud o, más exactamente, el *grado* de libertad definido por el abismo, no puede quedar reducido a una simple cuestión de *magnitud*, entendida espacialmente. Lo que con ello intenta mostrar Anders es que, si bien, hablar de “grado” de libertad concierne a una cierta magnitud, no es menos cierto que también atañe a lo *cualitativo*. De tal manera que si el hombre estuviera instalado desde ya en-el-mundo, sin separación ontológica y a lo sumo sólo separado espacialmente, se encontraría sobredeterminado de antemano.

22 Cfr. G. STERN, *ÖLA Nachlass Günther Anders*, pp. 16 y 17ss.

23 G. STERN, *Une interprétation de l'a posteriori*, p. 20.

24 W. REIMANN, “La trace de l'anthropologie. Anthropologie et humanisme chez Günther Anders”, p. 261.

Pero retomemos el problema de la realidad del mundo exterior. Anders piensa que éste no se resuelve apelando al estatuto categorial del “estar-dentro” (*Darinnensein*) que caracteriza de hecho a la vida animal pues, como se ha dicho, ésta vive ya siempre “en” un mundo (*Je-schon-darinnen-sein*). El animal, como señalamos, se encuentra ante una doble alternativa: por una parte, vive sumido y atrapado en el “material a priori” que le entrega su mundo y, por otra, su existencia se halla frente a una absoluta distancia que supone lo desconocido e inaccesible y que desborda indefectiblemente su mundo “a priori”. En efecto, para el animal no hay un término medio que le permita superar ambos extremos. Para mostrar el modelo de la experiencia animal, Anders recurre al ejemplo del olfato: “lo olido no está *allá*, sino que se encuentra *aquí* donde lo huelo. La distancia no se realiza”²⁵. El olfato es, por tanto, en la experiencia animal el sentido de lo “a priori”. Como veremos en seguida, en la experiencia humana será la vista la que mejor describa el sentido de la distancia *en la* “distancia”.

Ahora bien, asignarle al hombre una categoría como el “estar-dentro”, es decir, un “a priori” (Heidegger), no es suficiente para Anders. Sin embargo, tampoco es adecuada la alternativa que hace del mundo una posibilidad *sui generis* para alcanzarlo en la experiencia. Un escenario como éste, en el que ninguna de las dos opciones asume con rigor filosófico el problema de la *distancia* con el mundo, lleva a Anders a proponer una tercera vía. Su propuesta es la de unificar a ambas posiciones, superando así el abismo que implica el “dentro” y el “fuera”, a saber como “la distancia que, en el mundo, el hombre mantiene frente a este último” (*Die Distanz des Menschen von der Welt in der Welt*) o, si se quiere, la “inherencia distanciada” (*Insein in Distanz*)²⁶. Para lograr dicha unificación, al menos desde un punto de vista teórico, Anders se valdrá audazmente del concepto schellingiano de “potencia”, desarrollado en la dialéctica de lo “condicionado e incondicionado”, o de “dependencia e independencia”, o de “oscuridad y luz”. Schelling cree, escribe Anders, que

para que algo condicionado exista como tal tiene que ser un *algo mismo*, porque si no lo condicionante se uniría con lo condicionado; esto es, tendría que ser incondicionado en *cierta* potencia. Así que para que algo pueda insertarse en el mundo, tiene que estar inserto como «algo mismo», es decir, tiene que tener su propio relieve, a saber, no surgir como un ser incluido (en otro). En verdad, así es como es el hombre en el mundo, siendo él mismo mundo; aunque, de otra parte, se ha separado de él de modo harto peculiar; lo ha de experimentar recién algo después; le ha de interpelar en verdad recién en el lógos; no lo puede anticipar *materialiter*; desprecia su efectividad como contingente, como mero *factum*, como tan sólo empírica, como este mundo; supera el mundo que ha de hallar y con el que ha de toparse en la invención²⁷.

25 G. STERN, ÖLA *Nachlass Günther Anders*, p. 14.

26 Ibid., p. 17.

27 G. STERN, ÖLA *Nachlass Günther Anders*, p. 9.

Anders, recurriendo a esta solución categorial mostrará cuál es la situación en la que se encuentra el hombre “dentro” del mundo: él ente humano está en cierto sentido inserto en el mundo, sin embargo, es dueño de una cierta y relativa autonomía que le permite su libertad. Dado que el hombre se encuentra separado, distanciado del mundo, su libertad se traduce en

el hecho de la individuación o, mejor dicho, de la dividualidad; es decir, el hecho de que un ser determinado (el hombre), que está *desligado* del ser en su totalidad, *posee* su ser de un modo relativamente autónomo (*Selbstständigkeit*). Libertad siempre relativa, en la medida en que traduce la negación de un determinado coeficiente de integración²⁸.

Al respecto, en la experiencia visual es posible asimilar, por así decirlo, esta simultánea distancia del hombre del mundo *en-el-mundo*, pues la vista es el “sentido que en el campo exterior fija y ubica el objeto enfrentado. Lo visto se encuentra *allá*, el vidente *aquí*”²⁹. El hombre en consecuencia lograría neutralizar la alternativa extrema —tanto la del “estar-dentro” (*Darinnensein*), sin distancia como la de la distancia absoluta— que se le presentaba al animal y ante la cual no le cabe ninguna posibilidad de ir más allá de lo que le permite su material “a priori”. Es así que la experiencia del hombre da prueba de la libertad humana en la medida en que es capaz de mantener cierta autonomía frente a “determinados elementos a priori” que le impondría el mundo y que podrían obstaculizar o, incluso bloquear la experiencia de otras tantas y diversas maneras de vivenciar en concreto la vida. Por ello, afirma el filósofo, “es justamente la generalidad de las posibilidades del mundo de la experiencia, es justamente la amplitud de la comunicación posterior lo que demuestra la indiferencia de este mundo”³⁰ y lo que da espacio y permite la libertad.

El hombre para Anders es el ser que posee una libertad relativa en la medida en que ella expone únicamente un coeficiente específico de inserción de su ser específico en el ser en general. De este modo, la libertad es una consecuencia ontológica que resulta de la inadecuación del hombre en el mundo, de la situación de extrañeza ontológica, en una palabra, del distanciamiento respecto del mundo:

la libertad y la apertura al mundo son para él simplemente consecuencias necesarias de la extrañeza del hombre respecto del mundo. Lo que el hombre haga, en última instancia, práctica, históricamente con esta indeterminación no puede ser, por principio, objeto de una determinación positiva y es pura especulación. Por esta razón, la antropología filosófica de Anders es *negativa*³¹.

28 G. STERN, *Une interprétation de l'a posteriori*, p. 70; ÖLA *Nachlass Günther Anders*, pp. 9-10.

29 G. STERN, ÖLA *Nachlass Günther Anders*, p. 14.

30 *Ibid.*, p. 14.

31 DRIES, C., *Günther Anders*, Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, 2009, p. 26.

La extrañeza implica precisamente un desajuste o falla ontológica esencial entre hombre y mundo, en tanto que tal relación (hombre-mundo) no viene dada “a priori” como le sucede a la vida del animal, encerrada y clausurada por el automatismo de su acción. Contrariamente a la vida del animal, el hombre tiene que ir al encuentro del mundo pues, “como un ser que llega al mundo posteriormente (aposteriori-histórico), el ser humano lleva a cabo, según Anders, un proceso que oscila permanentemente entre una *extrañeza* fundamental ante el mundo y una *apertura* que posteriormente alcanza el mundo”³². Dicho brevemente: la extrañeza es la condición de su libertad y por eso, la experiencia, como atributo ontológico, llega a ser una de sus cualidades más fundamentales, pues da testimonio de la situación específica del hombre *en el* mundo. Gracias a la experiencia el hombre tiene comunicación y apertura con el mundo y de ese modo queda demostrado que sólo postreramente puede llegar a alcanzar un mundo propiamente *suyo*.

Referencias bibliográficas.

- B. ACCARINO, “Patologia della libertà tra Auschwitz e Hiroshima”, *Il Manifesto*, Roma, 20/04/1991.
- G. AGAMBEN, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia, 2005, trad. de A. Gimeno C.
- G. ANDERS, “¿Si estoy desesperado, a mí que me importa?”, en *Llámesese cobardía a esa esperanza. Entrevistas y declaraciones*, Besatari, Bilbao, 1975.
- “Un’interpretazione dell’a posteriori”, en *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Palomar, Bari, 1993.
- C. DE VICENTE, (ed.), *Günther Anders. Filosofía de la situación. Antología*, Libros de la Catarata, Madrid, 2007.
- C. DRIES, *Günther Anders*, Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, 2009.
- C. FILK, “Medien. Wissenschaft”, Philipps-Universität-Marburg, Ausgabe 3/2006.
- M. HEIDEGGER, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza, Madrid, 2007, trad. de A. Ciria.
- Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, trad. de H. Cortés y A. Leyte.
- M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften. Nachgelassene Schriften 1931-1949*, vol. XII, Fischer Verlag, Frankfurt, 1985.
- H. MARCUSE / J. M. ROMERO CUEVAS, *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928) y Sobre filosofía concreta (1929)*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010, trad. de J. M. Romero.
- F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*, Gredos, Madrid, frag. 62, trad. de C. Vergara.

32 Ibid., p. 27.

- Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, vol. I, Akal, Madrid, 1996, trad. de A. Brotons Muñoz.
- J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, (1960-1962), vol. IX, Revista de Occidente, Madrid, 1965.
- W. REIMANN, “La trace de l’anthropologie. Anthropologie et humanisme chez Günther Anders”, en DAVID, C. / PARIENTI-MAIRE, K., *Günther Anders. Agir pour repousser la fin monde*, Editions Kimé, Paris, 2007.
- G. STERN (ANDERS), *Die Weltfremdheit des Menschen*, Österreichisches Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien” (ÖLA) 237/04, *Nachlass Günther Anders*. Texto inédito.
- G. STERN (ANDERS), *Une interprétation de l’a posteriori*, en “Recherches Philosophiques”, vol. IV, Boivin & Cie, Paris, 1934-1935, trad. de Emmanuel Lévinas; *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification*, en “Recherches Philosophiques”, vol. VI, Paris, 1936-1937, trad. de P.-A. Stéphanopoli.