

# La obra póstuma de Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*

## Posthumus work of Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*

ANTONIO RINCÓN NÚÑEZ

RESUMEN. *Beschreibung des Menschen* es una obra postuma de Blumenberg. Dos tercios del libro están dedicados a la exposición y crítica de la fenomenología de Husserl. Lo que enfrenta a Blumenberg con la fenomenología es la búsqueda de una antropología filosófica en la fenomenología que Husserl, que éste nunca quiso aceptar por su defensa de una conciencia pura que nunca fuera contaminada por el psicologismo y el historicismo. La segunda parte de *Beschreibung des Menschen* se ocupa del análisis y profundización de categorías ya familiares a la antropología filosófica de Blumenberg. Analiza los conceptos de horizonte, mundo de la vida, corporeidad, visibilidad, distancia, ganar tiempo, etc. No hay ninguna novedad importante respecto a sus libros anteriores, pero sí consigue que su antropología filosófica alcance un rigor y una precisión aun mayores en algunos aspectos de su obra.

*Palabras clave:* Fenomenología, antropología filosófica, horizonte, mundo de la vida, corporeidad, Husserl.

ABSTRACT. *Beschreibung des Menschen* is one of the posthumous works of Blumenberg. Two thirds of the book give an account of Husserl's phenomenology and its critique. What brings face to face Blumenberg with phenomenology is the search for a philosophical anthropology in Husserl's phenomenology. This defeat is because of his defence of a pure conscience, that means, never corrupted by psychologism and historicism. The second part of *Beschreibung des Menschen* is about the analysis in depth of categories, which are well – known in Blumenberg's philosophical anthropology. He addresses the concepts of horizon, Lebenswelt, corporality, visibility, distance, gaining time, etc. There is no relevant news regarding to his earlier work, but what he gets deals with an increase of rigor and precision on his philosophical anthropology.

*Key words:* Phenomenology, philosophical anthropology, horizon, Lebenswelt, corporality, Husserl.

Pocas obras como la de Hans Blumenberg llegan a hacernos sentir en los últimos años hasta dónde la filosofía puede llegar y tener, además, un diálogo con la ciencia europea desde los orígenes griegos a la ciencia del siglo veinte. El filósofo alemán ha logrado incorporar el conjunto de la

ciencia en una filosofía, en nuestro caso, en una antropología filosófica. Blumenberg, con los nuevos conceptos generados desde la antropología, renueva de forma radical el pensamiento europeo y trata de forma única temas como la cosmología, la teología, la antropología, la biología, la

tecnología, la mitología, la literatura y el arte. El autor de *Descripción del ser humano*, en traducción castellana, continúa la gran tradición filosófica alemana con una inmensa erudición. No deja de sorprender que alguien pueda abarcar la milenaria tradición europea y reunir además rigurosos conocimientos del pensamiento medieval. La obra póstuma no incorpora algo nuevo en la evolución del autor. Tiene el valor singular de introducir nuevos análisis hasta el presente no profundizados, para desarrollarlos aquí con gran fuerza intelectual.

Esta obra monumental *Beschreibung des Menschen* de Hans Blumenberg (1920-1996) es póstuma<sup>1</sup>. Proviene de los manuscritos dejados por el autor sin terminar y carentes de una estructura definitiva antes de su muerte. No se encontró, entre sus papeles, un título para esos manuscritos. Hans Blumenberg dedicó a estos trabajos tres decenios. Dos tercios de la obra están dedicados al estudio y crítica de la fenomenología de Husserl. Autor al que Blumenberg admiró y reconoció a lo largo de toda su vida filosófica. En estos textos, se percibe el dominio y el rigor con que Blumenberg trabaja los temas fundamentales de la fenomenología. Sus análisis son rigurosas lecciones de fenomenología que, sin duda, nos introducen en el núcleo del pensamiento de Husserl.

Husserl es para Blumenberg un autor premoderno. Hay en su obra una teleología, algo que se opone a lo que realmente significa ser moderno en los escritos de Blumenberg. Sostiene éste que la Edad Moderna sólo se comprenderá desde una antropología filosófica, pero para eso deben ser evacuadas tanto la metafísica como la ontología de la modernidad. La pregunta por el ser o la búsqueda de la verdad tiene que quedar fuera de los intereses filosóficos, pero, de forma singular, cuando el concepto de verdad aspire a la

comprensión del todo. Algo que es imposible para una antropología filosófica para la que el todo o el ser permanecen como *flatus vocis*. Además, las relaciones deben quedar limitadas a ser relaciones externas a los términos. En esto Blumenberg coincide con el pensamiento de Bertrand Russell. Leibniz fue el filósofo que llevo más lejos la defensa de las relaciones internas a los términos y fue el creador del principio de razón suficiente. A este principio le dio la vuelta Blumenberg para sustituirlo por el principio de razón insuficiente. Desembarazado el hombre de semejante meta, sólo le queda reconocerse como autoafirmación «consciente» de sí. La razón no posee legitimación para conocer lo que se encuentra fuera de la estructura propiamente humana. Para conocer, Blumenberg hace uso del principio de razón insuficiente, siempre que la razón busca ir más allá de las limitaciones propias de una antropología filosófica. Cuando en la fenomenología se busca elevarse a la intuición de esencias eternas por la intencionalidad de la conciencia, mediante un trabajo infinito, la razón queda fuera de la autoafirmación moderna y, sin duda, de la antropología filosófica.

Husserl proclama que la conciencia no es propiamente humana y afirma también que es la especie la que puede y debe alcanzar la verdad. Esta concepción de la conciencia rechaza una fenomenología antropológica. Una antropología filosófica tiene a la teleología por innecesaria porque el fin del hombre queda reducido a la autoafirmación y al cuidado de sí. Para rechazar la antropología, Husserl se sirve no sólo de lo que afirma de la verdad, cuando señala que el fin de la fenomenología no es el hombre —ya que éste es sólo funcionario de ella—. Para que la verdad despierte interés en el fenomenólogo, además, no debe tener otras miras que las dirigidas a ella más allá de las de-

terminaciones antropológicas del hombre. Estas determinaciones permanecen marginales, además, en la fenomenología: todos los condicionamientos biológicos quedan fuera de la conciencia cuando defiende que existe de forma pura, lejos de las determinaciones corporales.

Husserl sostiene que la antropología filosófica no posee importancia filosófica<sup>2</sup>. La razón no puede estar determinada exclusivamente por las características del mundo y por sus determinaciones físicas. Hay una total diferenciación y no identificación del yo mundano fáctico y del yo trascendental. Esta discontinuidad e irreductibilidad es, precisamente, la que impulsa a la fenomenología a rechazar una antropología filosófica. Husserl afirma que establecer un hilo conductor común entre lo fáctico y lo trascendental tiende, en efecto, siempre al error. Por ello, Blumenberg debe eliminar la conciencia trascendental para alcanzar la realización de una antropología filosófica en la fenomenología<sup>3</sup>. Aquí el método fenomenológico debe dirigirse al hombre.

Husserl rechaza la antropología en el pensamiento fenomenológico. Hay que recordar que cuando se enfrenta con la analítica existencial, que aparece en la obra de Heidegger *Sein und Zeit*, le pasarán desapercibidos, durante su primera lectura, algunos contenidos fundamentales de la obra. Lo sorprendente está en que la obra de Heidegger se editó en el órgano oficial de la fenomenología *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Hubo que esperar a una lectura más reposada de Husserl para que tomara forma lo que había de radical en la obra de Heidegger para la escuela fenomenológica. Esa segunda lectura le hizo comprender el vuelco que suponía *Sein und Zeit* para la fenomenología. En el análisis existencial que Heidegger realiza en *Sein und Zeit* se manifiestan aspectos antropológicos. Al menos esto es

lo que Husserl creyó ver. El desinterés de la fenomenología por el ser humano es evidente, porque para ella hay un único fin, el conocimiento de la verdad o de las esencias trascendentales, entre las que el hombre no está. Por eso resulta evidente que la fenomenología no tuviera inclinación e interés por la antropología. La fenomenología es la intencionalidad de una conciencia pura desconectada de la reflexión. La reducción fenomenológica pasa siempre por la conciencia pura, que es el medio para elevarse a las esencias absolutas. Estas últimas son siempre el resultado de un trabajo infinito, trabajo propio de la razón y no de la reflexión.

La fenomenología de Husserl deja sin valor intelectual la reflexión, porque supone que es una facultad de carácter psicológico. No dejará de combatir a la reflexión, por este carácter, como hará también con el historicismo, dentro de su escuela. La reflexión y el historicismo rechazan el valor del trabajo de una fenomenología trascendental. Blumenberg da importancia a la reflexión, a diferencia de la fenomenología, por su cercanía a lo corporal. Hace de la reflexión la facultad fundamental cuando el hombre se dirige hacia la caverna, en retirada, para abandonar su desolada condición durante su prolongada estancia en la sabana. Esto le distancia de algunos principios de la fenomenología clásica. La reconsideración positiva de la reflexión, realizada por Blumenberg, es fundamental en la distancia y el desacuerdo que no dejó nunca de proclamar en contra de la pureza del pensamiento fenomenológico.

Blumenberg sostiene que es en la obra de Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie* (Belgrado, 1936) donde cree que podrían encontrarse algunos elementos que facilitarían la aproximación a una antropología. En esta obra tardía, Husserl trabaja sobre la historia de las

ciencias europeas. Sin embargo, Husserl, como siempre hizo, no deja de defender los elementos más puros de la fenomenología. En la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* subyace el principio que afirma «que el hombre es el órgano de la razón y no la razón el órgano del hombre»<sup>4</sup>. Esta frase es significativa para el rechazo de una antropología filosófica en el interior de la escuela fenomenológica.

Blumenberg elige la utilización del método fenomenológico para dirigirse sólo al hombre y defender una antropología filosófica. Aquí, sin duda, Blumenberg se queda fuera de la intencionalidad de una conciencia trascendental en la búsqueda de una ciencia pura. Como también permanece al margen de la intencionalidad de un yo puro, cuya teleología está dirigida hacia la contemplación intelectual de las esencias absolutas en una conciencia pura. En esas realidades fenomenológicas, no hay presencia de la historicidad del ser humano, como tampoco de la temporalidad de un ser totalmente contingente. El hombre es, en Blumenberg, un ser que actúa y piensa en la historia. Ésta es su plena y exclusiva realidad que da determinación y expresión a su contingencia, en la que sobrevive temporal y espacialmente, sin que esa condición facilite el acceso a ninguna trascendencia, sea ésta de orden ontológico o metafísico. La contingencia es la sola categoría de modalidad en una antropología filosófica. Con eso, al ser humano le está vedado todo deseo de trascender ese estado absolutamente por más que siempre esté inclinado, por desajustes de la razón, a ir más allá de su contingencia. La contingencia es la «esencia» del hombre.

Blumenberg estudia la crítica que dirige Husserl a Galileo<sup>5</sup>. Éste es, para el fenomenólogo, quien realiza la desviación fundamental del pensamiento moderno, llevando a la cultura europea hacia un ca-

mino impracticable. La fenomenología afirma ser la única filosofía capaz de sacarnos de la crisis en la que se encuentran las ciencias europeas desde el siglo XVII. Galileo reduce todo a realidades cuantitativas, cuando lo que debería investigarse pertenece esencialmente a lo cualitativo y éste es el trabajo infinito del pensamiento fenomenológico para buscar y alcanzar la omnisciencia. La ciencia para el hombre moderno es tecnificación acompañada por la voluntad como su esencia propia, así como también reducción de los conocimientos adquiridos a uso práctico. El resultado queda en pura ganancia técnica. Por el contrario, el fenomenólogo debe dirigirse al fundamento teórico que lleva a la verdad y con esto intentar salir de la crisis del espíritu pragmático europeo. Blumenberg afirma que no hay tal crisis, sino una fallida comprensión por la fenomenología de lo que significa la Edad Moderna. El autor de *La legitimación de la modernidad* quiere fundar con su antropología filosófica un pensamiento que dé cabida de forma radical a la autoafirmación de la modernidad y terminar así con todas las teorías que se proponen o destruirla o fundamentarla sobre conceptos que no son propios de la Edad Moderna<sup>6</sup>.

Blumenberg dice que la gran obra de Galileo está legitimada al formar parte de la Edad Moderna. Su investigación es consecuencia de la crítica que lleva a cabo de la metafísica aristotélica, sostenida por la defensa en Galileo de la autoafirmación humana. Nuestro autor acaba afirmando la legitimidad de sus descubrimientos de las leyes físicas de la naturaleza, descubrimientos que permanecerán durante toda la evolución de la Edad Moderna. Blumenberg afirma que lo realizado por Galileo es un importante triunfo de la autoafirmación humana.

El problema de la conciencia es el hilo rojo en esta obra de Blumenberg, *Beschreibung des menschen*. Husserl ha-

bla no de la conciencia humana, sino de la conciencia en general, del ser de la conciencia. Heidegger trata del «Dasein» en lugar de la conciencia y al que está dirigido hacia su interés central: el sentido del ser. Husserl sostiene su pensamiento sobre el ser de la conciencia. Heidegger afirma que lo fundamental es el problema del ser. El ser humano no se encuentra entre los principios de estos dos pensadores. Para uno es la conciencia en general, para el otro el sentido del ser. Blumenberg sostiene, por el contrario, que lo importante es el cuerpo, la parte de la «realidad» más cercana a la conciencia.

A lo largo de su obra, Blumenberg afirma cómo la modernidad asume contemplar el universo de forma diferente a como lo hicieron la tradición clásica y la Edad Media. Analiza la génesis de la Edad Moderna de forma magistral en su obra sobre la revolución copernicana, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*<sup>7</sup>. En la Antigüedad y durante la Edad Media, el cosmos obedece a un principio de jerarquización y orden. El hombre ocupa el centro del cosmos en esas metafísicas, donde encuentra el principio que lo legitima en la representación que da de sí mismo en un proceso reflexivo para contemplarse como la criatura de mayor perfección en el orden del mundo. Todo lo que acontece en el orden del mundo se relaciona con sus propios fines. Ésta es una representación antropomórfica del cosmos. Sin embargo, con la revolución copernicana, un nuevo pensamiento hace su aparición, para que esa forma de comprender la realidad de tal audacia metafísica que no permitía la menor sospecha y duda en relación a la posición central del hombre en el mundo sea evacuada.

La génesis de la destrucción del antropocentrismo aparece con el nominalismo del siglo XIV<sup>8</sup>. La voluntad divina incondicionada es la forma que va a forzar al hombre a contar únicamente consigo

mismo y ésa será la génesis de la autoafirmación moderna. El hombre acaba reconociendo que sólo debe valorar sus propias fuerzas y las representaciones producidas por él mismo. En la representación mental, no hay nada, entonces, conducente a una relación directa y objetiva con la realidad. La memoria es la que funda la identidad y sobre ella se establecen las representaciones tras las cuales aparece la reflexión. Así la caverna es el destino del hombre. Se trata de una posición contraria a la tradición platónica, en la que la luz es la meta buscada por la razón. Esta metáfora está al servicio de la intuición de arquetipos últimos y absolutos, para triunfar sobre las sombras siempre presentes en la caverna. En Blumenberg, el hombre jamás podrá escapar al reino de las sombras porque forma parte de su historicidad. Es exactamente la retirada hacia las sombras lo propio del ser humano, ya que el absolutismo de la realidad cierra la menor posibilidad de afirmación de la cultura —ámbito en el que la vida humana comienza a desarrollarse y la historia a manifestarse—<sup>9</sup>.

Blumenberg rechaza tanto el antropomorfismo como el antropocentrismo. Son dos conceptos que el pensamiento moderno llegará a eliminar al conseguir expulsar al hombre del centro del cosmos y colocar a la Tierra como uno más de los planetas del sistema solar. El hombre comienza a pensar en la falta de fundamento de aquella función que creía desempeñar por ser una sustancia y gozar de una identidad. De esta forma, encuentra razones demostrativas de su lugar central en el cosmos y de su papel fundamental en la jerarquía del mismo. La revolución copernicana inicia la crítica del lugar privilegiado que el hombre creía ocupar en el orden cósmico. En los siglos posteriores, se manifiesta, de forma extrema, el nulo papel que representa el ser humano en la evolución cósmica. Aquellas propieda-

des que la metafísica y la ontología atribuían al orden cósmico dejan de ser representativas para una antropología filosófica. Esta concepción del hombre supone que cualquier forma de antropocentrismo en la Edad Moderna no puede ser defendida frente a los permanentes descubrimientos científicos en los que el hombre tiende a representar un papel marginal.

La revolución científica moderna abandona el antropomorfismo para no volver a encontrar en la evolución histórica de la Edad Moderna nada significativamente humano en la realidad. El hombre queda sólo consigo mismo. La realidad no atiende a su llamada y la ciencia sigue la senda de la deshumanización del mundo. La Edad Moderna es la época donde el hombre conquista su autoafirmación en un horizonte que tiene frente a sí. El hombre se ve forzado a ser causa de su propia imagen, porque incluso su mismo «ser» debe ser producido simultáneamente a su evolución antropológica. No hay más que representaciones y en ellas se decide la vida humana: «En la ejecución de la idea de la ciencia se ejecuta el ser humano a sí mismo en la ley de la entropía, mientras toma en serio sus posibilidades en el mundo: él se pierde como improbable acontecimiento en el universo físico. La pregunta es si pierde la filosofía también esta realidad, si puede colaborar sólo en su ejecución, en la que realiza su idea propia»<sup>10</sup>.

El hombre moderno deja de ocupar el centro del cosmos. El cosmos clásico pierde el predicado de la finitud y jerarquía para comenzar a desplegarse en un espacio infinito. Este cambio llevará al hombre a la necesidad de autoafirmarse en sus propias representaciones en un ámbito marginal y sin importancia. Se ve obligado a asumir el abandono de aquella transcendencia tan importante en las épocas anteriores. El espacio abandona la fi-

nitid por la infinitud. Las esferas celestes aristotélicas se rompen para dar acceso a un universo infinito. La contemplación del cosmos percibido de forma inmediata queda como ilusión del pasado. Con el nacimiento de la modernidad se comienza a pensar que lo percibido del espacio infinito apenas es una pequeña e ínfima parte de lo que la cosmología moderna descubre. No hay ya en el pensamiento la necesidad de poner límites a la inmensidad del universo. Con esto, el hombre asume que ha sido desplazado hacia una posición de igualdad en el sistema solar. Antes ocupaba una posición central en el mundo de la que ahora se ve desplazado. Ya no es un personaje central en el teatro de la evolución cósmica. Con la Edad Moderna, accede en una realidad contingente.

Contingencia y visibilidad forman dos elementos inseparables en la antropología de Blumenberg. En la segunda parte de *Beschreibung des Menschen*, la categoría de «visibilidad» ocupa una función central. Sobre esta categoría realiza ahora análisis que aparecieron en obra publicadas a lo largo de décadas, para enriquecerla sobre nuevas perspectivas de manifiesto valor en su antropología. Así, prima la contingencia del sujeto con su cuerpo. Su teoría antropológica se sirve del cuerpo y éste se pone a su servicio<sup>11</sup>. No aparece ninguna realidad de la que pueda sostenerse continuidad en una identidad, tras la desaparición de la categoría de sustancia. Los criterios de valoración y de moralidad, como también el criterio de la relación con el mundo, sufren una total falta de consistencia, porque no hay un principio de razón suficiente para asegurarles una continuidad en el tiempo<sup>12</sup>.

Las preguntas de Kant —«¿Qué puedo saber?», «¿Qué debo hacer?», «¿Qué puedo esperar?» y «¿Qué es el hombre?»— son reducidas por Blumenberg a

una sola pregunta, la cuarta, «¿Qué es el hombre?». De esta última se ocupa la antropología, sin que haya ninguna respuesta completa. No hay respuesta posible ante semejante problema. La pregunta de Blumenberg es si es definible el hombre desde una pregunta antropológica<sup>13</sup>. La posición clásica de Hobbes afirma que la definición del hombre está fundada a partir de lo que el Estado sostiene como tal<sup>14</sup>. Max Scheler dice que «la indefinición es lo propio del ser del ser humano»<sup>15</sup>. La pregunta «¿Qué es el hombre?» no es suficiente para una antropología filosófica. Tiene que ser sustituida por una pregunta aún más cercana a la antropología: «¿Cómo es el ser humano posible?»<sup>16</sup>. Las creaciones históricas, en sus intrínsecos procesos culturales, están fuera de la herencia biológica. El hombre está al margen del reino de la naturaleza y las teorías evolutivas deben renunciar a una continuidad entre dos planos irreductibles: de una parte, la realidad natural, de otra, la cultura. Blumenberg rechaza el panteísmo y habría que situarle en una especie de dualismo. Las potencialidades orgánicas, en su hipotético progreso, no se encuentran implicadas en las creaciones humanas de símbolos, imágenes, y otras cosas por el estilo que aparecen en un plano de discontinuidad como creaciones históricas<sup>17</sup>.

La existencia humana no se encuentra programada. El ser humano vive entre riesgos y prevenciones. Este es un ser que no pertenece a un mundo darwinista porque le faltan los elementos biológicos fundamentales para poder vivir en una realidad natural. Conquista sus determinaciones por la cultura. Esta es un programa de urgencia causado por circunstancias biológicas de insuficiencia. El ser humano no posee las propiedades biológicas necesarias para poder existir en un medio natural, de ahí que haya nacido como hombre en la cultura: «Afirmamos el final de la evolución biológica en el

hombre y por el hombre, entonces debemos aceptar que no hay ninguna detención para la evolución instrumental»<sup>18</sup>.

La conciencia apareció cuando se fue más allá de la inmediatez por incapacidad para establecer relaciones instintivas inmediatas con la realidad. Esta consecuencia deja al hombre indeterminable respecto al instante. Al hombre le faltan las condiciones biológicas necesarias para responder en un instante inmediato en un medio natural: «La contemplación energética de la relación de transmisión de la señal y del receptor no conduce a ninguna teoría de la conciencia porque no puede ser exclusivamente cuantitativa»<sup>19</sup>. La indeterminación de la conciencia manifiesta angustia cuando se encuentra ante un horizonte abierto. La angustia es la señal del camino sin salida<sup>20</sup>. El hombre no sabe qué es. Este estado de la conciencia le condena a tener siempre presente un sentimiento de angustia. Puede, sin embargo, por medio de símbolos, imágenes, lenguaje y arte hacer presente lo ausente, fuente de angustia, para proceder a la reducción de la misma. La función de las representaciones de la conciencia es la de incorporar y hacer suyo parte del mundo desconocido. Sin duda, eso se alcanza por representaciones simbólicas de las funciones antropológicas.

La distancia es una categoría fundamental para la conquista de una mínima seguridad frente a la realidad irreductible. Blumenberg da gran valor al pensamiento teológico de Epicuro<sup>21</sup>. Éste afirma que los dioses están faltos de temor porque están en posesión de una autonomía plena frente al cosmos. No saben nada del mundo de los hombres y no poseen ni interés ni preocupación por él. Su distancia frente al mundo es total. Eso es exactamente lo que Epicuro hace con su filosofía. Sabe que no puede enfrentarse al devenir cósmico. Puede llevar frente a él una vida apartada con sus discípulos y

entregarse a la actividad filosófica. Así, en el retiro de Epicuro con sus discípulos, los dioses son ejemplo y modelo de vida gracias a su distancia frente al mundo por vivir en los intermundos. Con la imitación filosófica de los dioses, los epicúreos alcanzan la ataraxia en la escuela del jardín. Así eliminan el temor y la angustia. La distancia es indeterminación de la conciencia en Blumenberg. Y lo que es distancia en el autor alemán es el «clinamen» en Epicuro. Por el clinamen se accede a la libertad y se escapa a la necesidad y a la angustia, que son consecuencias de la continuidad entre el mundo y el hombre en un determinismo total. Así, el hombre está falto de independencia y distancia frente al mundo cuando no comprende que es por el clinamen como puede realizar su libertad y conquistar su felicidad. Si no, se encuentra sometido a un orden causal estricto, que no le facilita la menor distancia frente a la realidad, causa de todas las aberraciones humanas.

La prevención es distancia y compañía a lo que es dado en el horizonte para alejar la angustia. La prevención es aquello que es previsible en un horizonte dado. Pero, cuando ese horizonte se abre más allá de la prevención y de lo posible, la angustia termina en fatalidad, para acabar polarizándose en amigo y enemigo. El ser humano es posible por la distancia<sup>22</sup>. La hominización del hombre consiste en fundar una discontinuidad entre él y el medio, para que aparezca la distancia que hay entre él y la naturaleza. En esa distancia, en ese alejamiento de la realidad, el hombre consigue sobrevivir y realiza los mundos de la vida. Mundos de la vida que hacen su aparición en el tiempo de la historia, en el tiempo de la vida. Porque el hombre no posee naturaleza y no sabe qué es, sus realizaciones históricas son las que manifiestan sus potencialidades, pero ninguna de sus obras será suficiente para que una antropología filosófica pueda elevarse a dar

una definición universal de qué es el hombre. Justo porque le falta una identidad, una sustancialidad, no puede establecer ninguna relación causal en ámbitos fuera de su mundo cultural, pero también estas relaciones continúan siendo contingentes, faltas del principio de razón suficiente. La vida humana se sostiene sobre el principio de razón insuficiente. Con este principio, aparece la necesidad en el hombre de estar forzado a sobrevivir en la distancia, en discontinuidad con la realidad. Las potencialidades culturales consiguen incorporar los mundos de la vida, provenientes de la necesidad de distancia.

La razón posee, para Blumenberg, la función de dirigirse a lo que está ausente y, por eso, nunca podremos hacerlo nuestro. En general, el horizonte es lo primero que aparece y lo que mediatamente se manifiesta tras la desaparición de la identificación con el medio natural, para ser la escena del inicio del tiempo de la vida. La razón actúa sobre un delimitado horizonte y sabe que el todo, que está más allá de todo horizonte, permanece incondicionado e inaccesible. Esto es lo que él llama el absolutismo de la realidad. La razón posee la función de ampliar el presente espacio-temporal. La razón disciplina las dilataciones del presente. Cuando el hombre permanecía sin horizonte al vivir en el biotopos del bosque y la selva, su percepción quedaba replegada sobre ese medio. Después de dejar la selva, el hombre hace su aparición en la sabana. Se despliega en la esfera de su percepción un horizonte y su mundo se dilata en el espacio y en el tiempo. La visión accede a un mayor campo para la acción y, en efecto, la indeterminación entra a formar un umbral sobre el que la angustia se manifiesta. Esto deja al hombre sin salida sin saber qué pensar y qué hacer cuando no comprende cómo moverse más allá de determinado umbral. Toda falta de abertura segura, más la pérdida de los instin-



tos, pone la conciencia humana en estado de angustia<sup>23</sup>.

En la segunda parte de la obra, la de menor extensión, Blumenberg se emplea a fondo en introducir más claridad en lo investigado en las obras ya publicadas. En los análisis sobre el pensamiento de Husserl, Blumenberg busca pistas que permitan el acceso a una antropología filosófica en la fenomenología clásica. Pero, sin duda, el hombre no está incluido en la conciencia trascendental de la fenomenología, porque la intencionalidad en el hombre posee la función de estar al servicio de la verdad y ésta en tanto que verdad no depende en absoluto del hombre. Blumenberg no deja de criticar las esencias de la fenomenología trascendental porque ésta deja fuera del pensamiento filosófico la corporeidad en la función que adquiere en el ámbito de una antropología filosófica. Es la corporeidad humana la que exige y hace necesaria una antropología filosófica. Blumenberg enlaza, mediante sus análisis de la corporeidad, con sus trabajos ya publicados. Además, alcanza otra perspectiva para enriquecer su pensamiento en relación a temas ya tratados.

La fenomenología sostiene, a diferencia de Blumenberg, el carácter, sin duda, secundario del cuerpo. El cuerpo para una conciencia pura sólo juega un papel marginal, porque no participa en la intencionalidad del yo puro. La reflexión se deja fuera de la fenomenología al replegarse sobre una identidad que cierra el acceso de la conciencia trascendental en la investigación de las esencias hacia las que teleológicamente se dirige la intencionalidad del yo puro. Tanto el cuerpo como la reflexión son para el fenomenólogo contingentes y secundarios en la búsqueda de la verdad. La antropología filosófica concibe el acto reflexivo como el inicio de la actividad intelectual del hombre cuando se abre un horizonte para

comprender, por vez primera, que está siendo visto. Esto es confirmado por su largo período de estancia en la sabana, donde aparece ese inicial estado extraordinario, el de la reflexión. Acontecimiento que le empujará, al ser visto, a ir al encuentro de un lugar en el que pueda sentirse seguro y, además, distanciarse de la mirada de los otros. La caverna es el lugar en el que el hombre inicia el repliegue y despliegue sobre sí por no poder resistir la presencia directa del absolutismo de la realidad. Hecho éste que aparece históricamente con la retirada de la sabana, lugar conquistado tras la salida de la selva. La sabana es la metáfora del absolutismo de la realidad. El hombre siente ser contemplado por el absolutismo de la realidad y, en consecuencia, en su conciencia se expresa el sentimiento de angustia por vez primera como respuesta al el inmenso horizonte que ante él no deja de abrirse. No da, entonces, con más alternativa que escapar a tal estado y decide la retirada hacia la caverna para comenzar a vivir en ella. La caverna es el lugar de inicio de la cultura. La cultura es la intencionalidad y el territorio del hombre una vez despojado de sus instintos biológicos. La fuerza del hombre está, desde entonces, en su potencia creadora. La función límite que halló y con la que plantó cara a la realidad.

El hombre está encarnado perpetuamente en su corporeidad. La corporeidad es el estado del hombre que Blumenberg opone a la intencionalidad de la conciencia pura, cuya teleología es conocer las esencias eternas. Blumenberg, con su antropología filosófica, establece la implicación de la conciencia en el cuerpo y, con ella, la función esencialmente histórica del ser humano. Por su condición corporal, el hombre es ante todo un ser visible desde su nacimiento hasta su muerte. El hombre es un ser histórico y sus únicas potencialidades son las cultu-

rales, que permanecen limitadas para ser realizadas en un tiempo finito.

La visibilidad del hombre aparece cuando su cuerpo alcanza la verticalidad, libera las extremidades y comienza, al fin, a ver y a ser visto. La visibilidad ha condicionado la historicidad del ser humano. Verticalidad y visibilidad están íntimamente relacionadas en la temporalidad humana. La una y la otra enfrentan al hombre con un horizonte en el que manifiesta su potencialidad de supervivencia conquistada con sus obras culturales. El horizonte es una de las funciones que el ser humano adquiere para sus relaciones indirectas con el absolutismo de la realidad pues, rotas las relaciones inmediatas de causa-efecto y estímulo-respuesta con la realidad natural, el horizonte es el ámbito bajo el que el hombre busca guardarse para distanciarse de un mundo inhóspito absolutamente incondicionado. Siempre, la realidad es irreductible al trabajo de ese ser desplazado que es el hombre. El horizonte le coloca en la posibilidad tanto de ver como de ser visto. La necesidad de ver es la función adquirida tras la pérdida de los instintos y esta falta incorpora la intencionalidad de la visibilidad para dilatar el presente e intentar predecir un futuro más o menos lejano.

La emoción es un *actio per distans*<sup>24</sup>, La emoción parte de una idea y pulsa al hombre hacia la realización en el tiempo de la potencialidad. La emoción busca alcanzar y actualizar un fin en la distancia. La distancia es el rodeo con el que la emoción ha de contar para poder afirmar la consistencia del afecto y asegurar su realización futura.

Los caminos de la evolución no conducen al hombre<sup>25</sup>. El tronco evolutivo no comprende al hombre en su estructura. El ser humano entró en un camino sin salida, circunstancia que le empujó a precipitarse sobre una línea de fuga cuando percibió que su existencia no era una par-

te presente en un todo identificable. La categoría de distancia juega un papel central en nuestro autor. La distancia le facilitó al ser humano la capacidad para sobrevivir, por falta de especificidad, frente a una naturaleza extraña a sus propios fines. El hombre no encuentra más que enemigos en el medio natural. Por esto, le es vital no verse forzado a una lucha frontal con la realidad para seguir existiendo. La prevención en la distancia es la salida definitivamente airosa que el hombre halló para escapar a una existencia de riesgos.

El ser humano encuentra en la memoria la facultad sobre la que funda su identidad: «La capacidad de recuerdo animal es caracterizada completamente como memoria de corta duración; toda su identidad depende de esa memoria; lo cual debe reconocer»<sup>26</sup>. La memoria, el recuerdo, es otra de las funciones que el hombre se crea para establecer una distancia con la realidad. Su más o menos memoria hace que deba exteriorizar su potencialidad en las obras dejadas en el tiempo. Los recuerdos quedan presentes en el sostén histórico espacio-temporal y éstos son las huellas que facilitan la permanencia de una identidad. «Lengua y escritura son —según Blumenberg— estabilizadores, portadores de constancia»<sup>27</sup>.

Blumenberg se aleja de la tesis clásica que sostiene que el cuerpo humano conquista su autonomía frente al medio natural con la utilización de las herramientas. Así se distancia de la realidad. Nuestro autor afirma que la esencia del inicio de las manifestaciones humanas está en el uso de la razón y en las expresiones estéticas más que en el trabajo con herramientas. Éstas son las funciones fundamentales en la conquista de una distancia frente al absolutismo de la realidad. Esas funciones representan la mayor distancia posible que el ser humano con-

sigue conquistar para su irreductibilidad frente a la realidad y las que mejor expresan la entrada en el propio devenir humano<sup>28</sup>. El hombre, falto de continuidad con el medio natural y sin una estructura biológica implicada en la cadena del «ser», accede entonces a un mundo de invenciones técnicas que, en principio, no parecen tener límite alguno en su desarrollo.

La función de distancia está directamente relacionada con la negación. La negación facilita poder pensar lo presente como ausente y lo ausente como presente. La negación introduce la capacidad en la conciencia para que lo que es pueda no ser. La conciencia en su intencionalidad posee la potencialidad para que lo presente de la realidad pueda estar ausente. El hombre puede pensar que un día, en su ausencia absoluta, el mundo seguirá existiendo en el tiempo. Siempre y cuando haya un «tiempo cósmico». Su posible inexistencia se establece sobre la función de la distancia que hay entre el hombre y el mundo. Blumenberg pone un ejemplo límite desde la negación y la distancia: el hombre puede pensar la desaparición del mundo. Blumenberg dice, sin embargo que «permanece incierto hasta donde podemos pensar una desaparición del mundo en sentido estricto»<sup>29</sup>.

Otra categoría fundamental en la antropología filosófica de Blumenberg es la de «ganar tiempo». Tal categoría está relacionada también con la distancia. El ganar tiempo estaba presente en los rituales, la reflexión y las circunstancias relacionados con la negación. Hasta para negar la propia muerte, la distancia lleva al hombre a la búsqueda de la ganancia de tiempo, pues sabe que el tiempo del que dispone es limitado. Lo que le conduce a intentar conquistar, incluso, la inmortalidad. Blumenberg analiza, en este sentido, la obra estética total, que no acepta que el hombre disponga de un tiempo finito. Esto condu-

ce al artista a pensar, sobre presupuestos falsos, que puede alcanzar la obra total. El artista crea su obra y se eleva sobre la ilusión de realizar lo imposible. La obra total cree trascender el tiempo finito histórico. La consecuencia es querer unir el tiempo de la vida y el tiempo cósmico para salir de la contingencia y de las necesidades de la vida histórica. El hombre no puede ir más allá de las limitaciones históricas en su existencia. La existencia humana es contingente, como lo es también el tiempo de la vida, y sus obras se encuadran en limitaciones históricas imposibles de trascender. La ganancia de tiempo es relativa. Al hombre le faltará siempre tiempo para realizar todos sus deseos. Así, Blumenberg justifica la necesidad de la renuncia para mucho de cuanto el hombre pretende realizar. La vida se nos representaría insoportable sin la renuncia. Lo único que tienen los hombres en sus manos es un tiempo finito. Cuando la razón olvida el principio de razón insuficiente dilata el presente y cae en la creencia incondicionada de unas posibilidades ilimitadas. Este ser no posee más que tiempo contado, sin olvidar, además, que vive una existencia contingente.

El burgués justifica la virtud, según Sombart, sobre la idea de no perder el tiempo. El tiempo es la sustancia de la vida y adquiere máximo valor cuando reduce el tiempo a dinero. Dinero es idéntico a tiempo. La moral burguesa piensa que el tiempo queda vacío —el peor de los pecados ciudadanos— cuando abandona su función fundamental, ganar dinero. El cuidado del alma y del cuerpo pasa por esa básica ocupación en la existencia moderna. El tiempo, o lo que es equivalente, la vida, se eleva a dignidad moral y ciudadana, sólo cuando se adquieren ganancias. El cuidado del alma pasa por ahí: procurarse riquezas por medio de las cuales encarna cualidades morales y ciudadanas. Sin duda, del que consigue ri-

quezas materiales se afirma, gracias a su plena dedicación vital para su adquisición, que ha ganado tiempo. De alguna manera, la riqueza se cuida de procurar una distancia frente a la realidad. Ganar tiempo es un gran símbolo abstracto de la Edad Moderna. Ésta es una de las formas modernas de distanciarse de una confrontación directa con la realidad. Blumenberg defiende que «ganar tiempo es la genuina categoría de la prevención. Prevención significa dirigir el golpe decididamente antes de que el contacto se produzca»<sup>30</sup>.

La condición del hombre aparece, como animal simbólico, más allá de la realidad. El hombre no mantiene ninguna relación directa con la realidad y queda desconectado de las conexiones causales. Esa ruptura es consecuencia de la entrada en el tiempo. Comprende que entre él y sus posibilidades potenciales está la distancia, necesaria para un ser con conciencia. El hombre se eleva a la conciencia por carecer de realidad. No puede vivir sobre el «vacío». De esta forma, debe acceder a un mundo propio, empujado por la urgencia en la que le coloca su existencia. Una relación indirecta con la realidad es consecuencia de la distancia, que aparece directamente enlazada con ganar tiempo. Consecuencia todo de saberse mortal.

El hombre es un ser necesitado de consuelo<sup>31</sup>. Debe guardarse de la realidad. Su vida no puede sostenerse más que sobre el «vacío». Es un ser falto de realidad. No hay posibilidad de una existencia sin consuelo. La vida sin consuelo es sólo una idea límite que no puede encarnarse. Todos los seres humano alcanzan cierto grado de consuelo, faltos de éste la vida sería insoportable. El consuelo viene de la vida histórica, circunstancia donde el hombre consigue vivir. La consolación se hace presente con el tiempo de la vida y con los mundos de la vida. La consola-

ción está acompañada por un futuro siempre incondicionado y es dada para guardarse de una proyección en un tiempo, más o menos dilatado, que puede romper la segura cadena causal. La consolación aleja el caos para que no alcance a la propia existencia. El caos impide el consuelo y lleva a cualquiera más allá de un horizonte, donde la consolación pierde su genuina función. Por eso, la consolación comprende un tiempo limitado en el que actúa. La consolación tiene su medio de acción en el tiempo de la vida. Tiempo de alguna manera limitado para que el hombre alcance a imaginar su propia existencia y, además, sepa que sólo puede actuar en un mundo humano. Un futuro ilimitado terminaría por identificar el tiempo de la vida con el tiempo cósmico. En esta unión, quedaría fuera la categoría de consolación: entonces, lo humano no cabría en la nueva realidad. El consuelo aparece con la falta de realidad en el ser humano. La consolación está siempre en los mundos de la vida. Blumenberg dice: «Así es el ser humano, ser necesitado de consuelo, porque también es ser capaz de consolación»<sup>32</sup>. Todas las interpretaciones del mundo poseen la intencionalidad de hacer la vida soportable y procuran que la consolación ocupe una función central en sus sistemas de pensamiento.

El hombre es sobre todo un ser necesitado de consolación porque su pregunta sobre la inmortalidad, que es un concepto límite, está apegada a la idea de la muerte futura. Sin duda, la pregunta sobre el origen, carente de respuesta, según Blumenberg, es de la mayor importancia. No hay respuesta porque la estructura del ser humano es una contingencia necesaria<sup>33</sup>. La impotencia humana para alcanzar una respuesta sobre el origen es lo que le fuerza a buscar refugio en la función la consolación. En esta imposibilidad humana, Blumenberg fundamenta su crítica

frontal a Heidegger, cuando el autor de *Ser y Tiempo* habla del desvelamiento del ser o del pastor del ser. La contingencia humana no facilita la regresión a ese principio originario. La temporalidad humana no permite, por su estructura antropológica, más que la búsqueda de consuelo. Tal consuelo se logra por la distancia permanente con la realidad. La respuesta está en la realidad pero es tal la distancia del hombre que nunca accede a ella. Blumenberg dice que cuando el hombre salió de la naturaleza, ésta tiró su llave lejos de él para que siempre permaneciera ignorante de su origen. Aquí actúa el principio de razón insuficiente y el hombre no encuentra razones para explicar por qué vive. El ser humano es constitutivamente contingente.

Hay inclinaciones en la vida histórica donde el hombre busca encontrar soluciones para los ideales morales y la justicia social. Utiliza, para ello, de la filosofía social, pero fallan tales ideales, de formar rotunda, para alcanzar semejantes metas que la razón aprueba. Se ve así inclinado a asumir que la vida no facilita realizar los ideales límite que el entendimiento pone frente a sí. Comprende que se encuentra del lado de un abismo infranqueable en el que la razón no da con los medios para conseguir sacar al ser humano de una aspiración jamás realizada. El hacer y el querer humanos están determinados por el principio de razón insuficiente. Por ello, el consuelo es la función sobre la que la supervivencia se eleva. El hacer y el querer «son —según Blumenberg— las fronteras, más allá de las cuales, sólo cabe la consolación»<sup>34</sup>.

La metafísica griega se eleva a una cosmología que no excluye al hombre, cuando determina el cosmos de forma y esencia racionalmente constituido en el que ocupa su lugar natural en un orden natural. En esta ontología, la visión directa le facilita encontrar consuelo en su

contemplación por la percepción de ese orden. Sin duda, para Blumenberg ése es sólo un discurso retórico, pero suficiente. En la lógica de este discurso, el hombre encuentra consuelo para vivir. En el cristianismo medieval el fin es el consuelo porque su principio está en el entendimiento y la voluntad divina, que posee, además, todas las perfecciones en grado máximo. Las criaturas creadas gratuitamente por la divinidad tienen una identidad que es su alma. Aquí aparece la imagen de la divinidad que no será jamás borrada. Esta representación del mundo le facilita al cristianismo dar con un consuelo. Los cristianos están en relación con el ser soberano del mundo. Por ello, el hombre medieval nada debe temer. Es la criatura predilecta de la divinidad. No en vano, Dios le dio entendimiento para que supiera dirigir su vida de la mejor forma posible y se enfrentara a los males que le acecharan. Todas esas funciones son formas de consuelo cristiano para enfrentarse con la realidad<sup>35</sup>.

«El propio cuerpo es la personificación de aquellos órganos que nos facilitan el acceso a la realidad de todo aquello que no somos nosotros mismos»<sup>36</sup>, dice Blumenberg en *Beschreibung des Menschen*. El cuerpo casi pasa desapercibido cuando se encuentra en óptimo estado de salud y bienestar. En el mundo de la vida, mundo en el que no hay diferencias modales, el cuerpo permanece indiferenciado en relación a ese mundo. Tampoco hay ninguna interioridad a la que pueda dirigirse preguntas. El cuerpo no posee realidad porque tampoco hay preguntas en el mundo de la vida. Es en los mundos de la vida donde ya sí el cuerpo aparece como evidencia interior y como no evidencia exterior, correspondiente a la doble objetividad en los mundos de la vida<sup>37</sup>. Por la doble objetividad, el cuerpo está presente en el interior, no es accesible desde el exterior. Como tal, no está presente. Esta

diferenciación en los mundos de la vida primitiva no es evidente, pero la doble objetividad se manifiesta en las culturas desarrolladas, donde hay una elevada conciencia de esa doble objetividad. Debido a esta doble objetividad, se da gran impor-

tancia a la ritualización de los cuerpos para que adquieran significado. Sin que, en todo caso, estos desarrollos en torno a la obra póstuma de Hans Blumenberg signifiquen algo más que una pequeña introducción a su pensamiento.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006, 900 págs..

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.

<sup>4</sup> Literalmente en alemán: «Der Mensch ist Organ der Vernunft, nicht die Vernunft das des Menschen», *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006, p. 81.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 429 y 430.

<sup>6</sup> Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999, pp. 99-113.

<sup>7</sup> Hans Blumenberg, *Die genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975.

<sup>8</sup> Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, *op. cit.*, pp. 205-233.

<sup>9</sup> F. J. Wetz señala: «La cultura, como expresión paradigmática de las instituciones de costumbres que dan apoyo y orientación, consigue también mantener a distancia el absolutismo de la realidad, que es para el hombre algo insostenible de lo que debe liberarse. Eso lo consigue mediante el establecimiento de instituciones, la formación de costumbres, en una palabra, mediante la constitución de cavernas culturales como espacios protectores», F. J. Wetz, *Hans Blumenberg la modernidad y sus metáforas*. Editions Alfons el Magnànim, 1996, Valencia. Traducción de Manuel Canet.

<sup>10</sup> Hans Blumenberg dice textualmente en alemán: «In der Vollstreckung der Idee von Wissenschaft vollstreckt der Mensch an sich selbst, indem er seine Möglichkeiten in der Welt Ernst nimmt, das Gesetz der Entropie. Er verliert sich als unwahrscheinliches Ereignis im physischen Universum. Die Frage ist, ob auch die Philosophie diesem Fatum nicht entgehen, ja an seinem Vollzug nur mitwirken kann, indem sie ihre eigene Idee realisiert», *Beschreibung des Menschen*, *op. cit.*, pp. 16 y 17.

<sup>11</sup> Blumenberg dice literalmente en alemán: «Er verliert sich als unwahrscheinliches Ereignis im physischen Universum. Die Frage ist, ob auch die Philosophie diesem Fatum nicht entgehen, ja an seinem Vollzug nur mitwirken kann, indem sie ihre eigene Idee

realisiert». Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, *op. cit.*, p. 477.

<sup>12</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 484.

<sup>13</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 504.

<sup>14</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 505 y 506.

<sup>15</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 510.

<sup>16</sup> Hans Blumenberg expresa literalmente: «Wie ist der Mensch möglich», *Beschreibung des Menschen*, *op. cit.*, p. 535.

<sup>17</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 548 y 549.

<sup>18</sup> Hans Blumenberg dice: «Bejahen wir das Ende der biologischen Evolution im Menschen und durch den Menschen, dann müssen wir akzeptieren, dass es für instrumentelle Evolution kein Halten gibt», *Beschreibung des Menschen*, *op. cit.*, p. 551.

<sup>19</sup> Hans Blumenberg dice: «Die energetische Betrachtung der Relation von Signalsender und Rezeptor führt auf keine Theorie des Bewusstseins, weil sie nicht ausschliesslich quantitative sein kann», *Beschreibung des Menschen*, *op. cit.*, p. 552.

<sup>20</sup> «Die Angst ist das Signal der Sackgasse», *Beschreibung des Menschen*, *op. cit.*, p. 564.

<sup>21</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 90, 201, 378, 715 801 y 808.

<sup>22</sup> Hans Blumenberg dice: «Eine Antwort auf die Frage, wie der Mensch möglich ist, könnte daher lauten: durch Distanz», *Ibid.*, *op. cit.*, p. 570.

<sup>23</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 564 y 565.

<sup>24</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 566.

<sup>25</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 576.

<sup>26</sup> Hans Blumenberg señala literalmente: «Die tierische Erinnerungsvermögen ist durchweg als Kurzzeitgedächtnis zu charakterisieren; es ist dabei angewiesen auf völlige Identität dessen, was es soll wiedererkennen können», *Ibid.*, *op. cit.*, p. 583.

<sup>27</sup> Textualmente: «Sprache und Schrift sind Stabilisatoren, Beharrungsträger», *Ibid.*, *op. cit.*, p. 583.

<sup>28</sup> «So die Selbstdarstellung des "Menschheits-principis" im asketischen Typus, der nicht anders als der theoretische oder später der ästhetische eine Form von Freiheit als Körperausschaltung gewesen ist», *Ibid.*, *op. cit.*, p. 597.

<sup>29</sup> «Es bleibt aber fraglich, wie weit wir einen Untergang der Welt im strikten Sinne denken können», *Beschreibung des Menschen*, *op. cit.*, p. 603.

<sup>30</sup> «Der Zeitgewinn ist die genuine Kategorie der Prävention. Prävention heisst, den entscheidenden

Schlag zu führen, bevor Berührung eintritt», *Ibid.*, *op. cit.*, p. 616.

<sup>31</sup> «Aber der Trost ist zweifellos eine Form der Distanzierung von der Wirklichkeit, im Grenzfall der Verlustes von Wirklichkeit», *Ibid.*, *op. cit.*, p. 627.

<sup>32</sup> «So ist der Mensch das trostbedürftige Wesen, weil es auch das Tröstungsfähige Wesen ist», *Ibid.*, *op. cit.*, p. 641.

<sup>33</sup> *Beschreibung des Menschen*, *op. cit.*, p. 646.

<sup>34</sup> «Es sind die Grenzen, jenseits deren nur noch Trost möglich ist», *Ibid.*, *op. cit.*, p. 651.

<sup>35</sup> *Beschreibung des Menschen*, *op. cit.*, p. 652.

<sup>36</sup> «Der Eigenleib ist der Inbegriff derjenigen Organe, die uns Zugang zur Realität alles dessen, was nicht wir selbst sind, verschaffen», *Ibid.*, *op. cit.*, p. 659.

<sup>37</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 660 y 661.