

## Más allá de Schmitt : amigo/enemigo en Plessner y Blumenberg

José Luis Villacañas Berlanga

UCM

1. *Introducción.* Hablar de antropología política significa hablar de Schmitt, de la diferencia existencial amigo/enemigo, e implica pensar bien esta diferencia y sus fundamentos. Ante todo, hemos de plantearnos si esta diferencia sólo puede tener un significado singular o si puede trascender al individuo hasta convertirse en una dimensión compartida y común. En realidad, llamamos la atención sobre un paso que en Schmitt no está bien explicado. Pues, como dice la *Antropología Collins* de Kant, lo existencial humano es lo singular absoluto<sup>1</sup>. La diferencia amigo/enemigo *público* no concierne sólo a un singular absoluto, sino a la forma existencial de un grupo, de un poder respaldado por una población, algo que no es evidente por sí mismo cómo llega a producirse. Tenemos así el problema: ¿es la de amigo/enemigo una diferencia existencial singular que se transforma en una diferencia existencial pública o es, como sugiere Koselleck, una diferencia grupal desde el origen? ¿Y de qué índole? La otra cuestión que vamos a abordar es si esta diferencia es absoluta o esencial o si se basa en una dimensión pulsional. Acerca de todas estas cuestiones, Plessner y Blumenberg han ofrecido tesis que merece la pena ordenar.

No es fácil decidir este asunto sin hablar de los fundamentos de esta diferencia clásica. Cuando nos preguntamos por lo que está más allá del orden binario amigo/enemigo, se presenta una doble posibilidad filosófica. ¿Buscamos fundamentos para reconstruir de forma adecuada la diferencia y con ello asegurarla?; ¿o lo hacemos para mostrar su carácter inseguro, difuso, y con ello desconstruirla en sus evidencias inmediatas? A lo largo del siglo XX tres grandes pensadores se han ocupado de la frase de Schmitt con la idea de evaluar su consistencia. Son Helmuth Plessner, Hans Blumenberg y Jacques Derrida. Este hecho nos da una idea de la influencia filosófica de Schmitt. En este escrito vamos a usar a Plessner como punto de partida, porque la manera en que él organizó el argumento afecta a la posición de Blumenberg de forma nítida. En cierto modo, Plessner ya marcó el hilo conductor de la cuestión al vincular la diferencia amigo/enemigo al problema de la antropogénesis. Este problema, que ofrece a Blumenberg su esquema de trabajo, permitiría

---

<sup>1</sup> Emmanuel Kant, *Antropología Collins*, Editorial Escolar y Mayo, Madrid, 2013.

acercarnos al último Derrida, que aborda la diferencia amigo/enemigo a la luz de la diferencia entre seres humanos/animales. Sin embargo, en esta ocasión debemos dejar fuera de ángulo al filósofo francés.

A pesar de esta continuidad, conviene ponernos en guardia sobre ciertas diferencias. Si alguien fue consciente de los dos problemas del planteamiento de Carl Schmitt, ese fue Helmuth Plessner en su viejo libro *Macht und menschliche Natur*, de 1931. Sin embargo, su propuesta era demasiado reconstructiva de la posición schmittiana. Aunque su intervención estaba diseñada para ir más allá de la rústica y tradicional antropología pesimista de Schmitt, Plessner no logró prestaciones finales muy diferentes. Es preciso llegar al autor que mantiene una convergencia temática con Plessner, Hans Blumenberg, para que una antropología más auto-consciente ofreciera una respuesta filosófica matizada a Schmitt. Por lo demás, para Blumenberg, el diálogo con Schmitt había configurado un estímulo autónomo y más general. Si bien el diálogo entre Plessner y Schmitt se verificó alrededor de *El Concepto de lo Político* y de *Teología Política I*, como es sabido, el diálogo de Blumenberg con Schmitt se desplegó también en *Teología Política II* y tuvo lugar en la versión definitiva de *La legitimidad de la Modernidad* y luego en *El Trabajo del Mito*. En todo caso, aquí, la larga vitalidad de Schmitt estuvo en condiciones de ser testigo de la poderosa influencia de su obra y del carácter estimulante de su pensamiento.

El espíritu provocador de Schmitt debería gozar risueño en su tumba si es que llegase a comprobar que su pensamiento todavía se ve como aquel que ofrece su suelo argumental a la generación que domina el ambiente intelectual europeo entre el final del siglo XX y el inicio del XXI, sin novedades de relevo a la vista. Desde luego hablo de toda la obra de Agamben y Esposito, por no mencionar *El soberano y la bestia* o *Políticas de la amistad*<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Sobre la temática de este ensayo no hay una bibliografía pertinente. En general, la relación entre ambos autores ha sido sugerida por Elizabeth Brient, *The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*, The Catholic University of America Press, Nueva York, 2002, pág. 36ss. Respecto de la teoría del mito, se ha mostrado la dependencia común de Rothacker, pero siempre se media la discusión con Huelen. Cf. Angus Nicholls, *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth*; Routledge, Londres, 2014. Fragio, en su *Destrucción, Cosmos, Metáfora*, Pública, 2013, solo lo menciona una vez. John T. Hamilton, *Security: Politics, Humanity, and the Philology of Care*, Princeton, New Jersey, 2013, 257, que trata un tema político relaciona nuestros dos autores, pero sin densidad teórica y para invocar a Pavesich. Más interesante respecto a la máscara como desactivación del cuerpo, un gran tema de nuestros dos autores, cf. *Helmuth Plessner: corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, editado por Andrea Borsari, Marco Russo, Rubbettino, Salerno, 2005. 184. cf. también para otras aproximaciones pág. 206-7. Sobre el principio de excentricidad y auto-preservación, algo sobre lo que hablaremos en lo que sigue, se puede ver, Kaspar Lysemose, *The Self-Preservation of Man*, en el colectivo, *Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations*, editado por Ananta Kumar Giri, John Clammer, Anthem Press, Nueva York, 2104, págs. 39-57, aquí p. 52. Es curioso que en el colectivo el ensayo encargado de amistad encargado a Heidrun Friese ya no se ocupe de nuestros autores. Por lo demás, los grandes expertos en Plessner, como son Joachim Fischer y Hans Peter Krüger, son poco inclinados a los temas de la política.

A una parte de esta historia de recepción, central del siglo XX, vamos a dedicar esta intervención. No sin antes hacer un breve comentario. Excepto el texto de Plessner, que es contemporáneo a Schmitt y que vio la luz en el año 1931, tanto las reflexiones de Blumenberg como las de Derrida se nos han entregado en publicaciones póstumas, a pesar de que sus autores anunciaran y anticiparan en vida algunos de los desarrollos de sus propuestas. Todo esto sugiere algo así como una resistencia a enfrentarse a este problema de forma expresa. Como si comprendieran que cavaban sobre una roca dura, hicieron continuas referencias a este asunto, pero no siempre le prestaron en vida la atención central que el propio tema requiere. Este hecho, decidido o sobrevenido, confiere a sus pensamientos una cierta apertura final que aumenta nuestra ansiedad a la hora de interpretarlos. Sin embargo, esta ansiedad, derivada de la duda acerca de la correcta interpretación, viene ampliada por el hecho de que aquí ya estamos ante el futuro del pensamiento europeo, que pasa ineludiblemente por estos dos grandes acontecimientos.

2. *Inescrutable y siniestro*. Debemos comenzar desde luego con Plessner que en *Macht und menschliche Natur*<sup>3</sup> sigue su batalla contra Heidegger, iniciada en *Die Stufen des Organischen und der Mensch*<sup>4</sup>, continuada luego a su modo por toda la obra de Blumenberg y la obra final de Derrida. Curiosamente, Plessner, como nuestro Ortega, despliega esa oposición a Heidegger a partir de las categorías filosóficas de Dilthey, en las que introduce aspectos y nociones de Weber y de Schmitt. En este sentido, en la página 141 [it. 41] de *Macht und menschliche Natur* Plessner confiesa su dependencia de Carl Schmitt y establece su punto de partida en la relación vital de amigo/enemigo. Su problema trata de saber si esta diferencia pertenece a la “determinación del hombre” o sólo “a la condición exterior o casual de la existencia física de su esencia”<sup>5</sup>. Esto es: si la política es sólo expresión de la imperfección contingente del ser humano y, por

---

Para las posiciones fundamentales de Plessner en este ámbito, cf. G. Arlt *Anthropologie und Politik, Ein Schlüssel zum Werk Helmuth Plessner*, Munich, 1996. Interesante en otro sentido es Norbert Axel Richter, *Grenzen der Ordnung : Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Campus, Francfort, 2005. Para una inicial aproximación entre Schmitt y Plessner cf. *Poder y Conflicto, ensayo sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

<sup>3</sup> H. Plessner, *Macht und Menschliche Natur* [1931], ahora en el volumen V de los *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1981. Es de una rotunda utilidad la versión italiana de Bruno Accarino, *Potere e natura humana*, en *manifesto libri*, Roma, 2006, con una muy buena introducción. Aunque las traducciones al español son más, daré la paginación de la edición original y de la versión italiana de este modo: [MMN; it.]

<sup>4</sup> Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch : Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1965. La primera edición era de 1928 y todavía pudo referirse críticamente a Heidegger en la Introducción al libro.

<sup>5</sup> “Bestimmung des Menschen” o “nur zu seiner zufälligen, seinem Wesen äusserlichen physischen Daseinslage gehört” [MMN. 143, it 43-4].

tanto, puede superarse a través del “ideal de una humanidad auténtico o de una educación moral”, o si es una consecuencia esencial de lo que Schmitt veía como el ser caído del hombre y Plessner identifica como su finitud estructural<sup>6</sup>. Como vemos, ya desde el principio, Plessner no dudó de que la política se basara en esa diferencia amigo/enemigo. Su problema era si esa diferencia era esencial o casual. Plessner quería demostrar que la lucha por el poder pertenece a la esencia del ser humano, una tesis con la que Weber se habría sentido cómodo<sup>7</sup>. Como testimonia la encendida frase final del libro, Plessner deseaba considerar la política como parte de las actividades esenciales de la humanidad y alegaba que no se podía dejar en manos de la escoria social, como por entonces se observaba. Cuanto menos estimada fuera la política, peor llegaría a ser, dijo con claridad<sup>8</sup>. Para reevaluar la política, era preciso que la antropología política llevase a cabo una genealogía de la vida política a partir de la constitución fundamental del ser humano. Los fundamentos de la política eran tan dignos como los fundamentos de la *Bildung* y convergentes con esta. De este argumento se había de desprender algún razonamiento acerca de la necesidad humana de la política y de su inevitable ordenación en amigo/enemigo. El complejo argumento de Plessner mostraba la co-pertenencia entre antropología, filosofía, historia y política, una que no podía decidir ninguna reducción entre ellas. Así se quería situar la política a la altura de las tradicionales disciplinas prestigiosas en la academia alemana, justo en un momento en que el impoliticismo ancestral luterano estaba a punto de destruir la República de Weimar.

La argumentación de Plessner a lo largo del libro se movía en dos planos bien diferenciados. Por una parte, giraba alrededor de su tesis de la

---

<sup>6</sup> “Durch die Ideale einer wahren Humanität, einer ihm zu seinem eigentlichen Wesen entbindenden moralischen Erziehung gefordert ist” [MMN. 143, it. 44].

<sup>7</sup> Para las relaciones entre Weber y Plessner, se debe ver la entrevista que Hideharu Ando mantuvo con Else Jaffe, Edgar Salin y Helmuth Plessner, ahora en la parte IV, “Nachrichten und Mitteilungen” en *KZfSS*, 55, 2003: 596-610.

<sup>8</sup> “Si expulsamos [verdrängen] la política de los ámbitos más elevados del pensamiento y del actuar libre de intereses [höheren Gebieten interessenfreien Denkens und Handelns], entonces no debemos extrañarnos de que esta emerja como enfermedad del patronato de los partidos [Krankheit der Parteipatronage] y de que amenace con sofocar nuestra vida espiritual” [MMN, 234, it. 146]. A esto añadía como conclusión del libre este párrafo señero, que ya introduce en el gran libro *Die Verspätete Nation*: “Para un pueblo que ha llegado bastante tarde [spät genug] a la autodeterminación política [zu politischer Selbstbestimmung], es una necesidad comprender –desde la perspectiva de la filosofía, que no mira a la cotidianidad, sino a la vida en su grandeza– que los dos poderes [beide Mächte, esto es, filosofía y política] dependen el uno del otro, porque el uno se refiere al otro en virtud de la convergencia de su horizonte [durch die Gemeinsamkeit ihres Geschichtsfeldes], un horizonte abierto al inescrutable “hacia adonde” [das in das unergündliche Wohin geöffnet ist] a partir del cual la filosofía y la política –sin necesitarse la una a la otra como apoyo – configuran [gestalten] el sentido de nuestra vida en una anticipación [Vorbegriff] colmada de riesgos ‘ante Dios y la historia’”. [MMN, 234; it. 146].

inescrutabilidad del ser humano<sup>9</sup>, que luego acuñaría en *Conditio Humana* con la frase *Homo absconditus*<sup>10</sup>. Con esta tesis, Plessner deseaba conquistar la base para una igual valoración de todas las culturas, superar el eurocentrismo<sup>11</sup>, limitar el universalismo que soportaba la cultura occidental, eliminar todo supuesto *a priori* en la estructura del ser humano y afirmar que este sólo se conoce en su historia, pues sólo en ella se verifica el orden creativo de la cultura<sup>12</sup>. La posición podía fundar el programa estudios comparativos de las grandes culturas mundiales en el que se había acreditado Max Weber, tanto como el programa de una sociología del saber, en el que estaba empeñado Max Scheler en esta misma época<sup>13</sup>. Pero Plessner usaba a Dilthey para mostrar que la vida se *efectúa* en la historia y que era inmediatamente comprensible, explicable e interpretable. Aquí se desviaba de Weber, que mostró que era necesaria una compleja red conceptual para articular un saber histórico a la vez explicativo y comprensivo. Así que en líneas generales, Plessner deseaba arribar a algo parecido al programa weberiano, pero con herramientas diltheyanas.

El argumento político central, sin embargo, era que la inescrutabilidad del ser humano implicaba la diferencia amigo/enemigo. A este argumento, que no ha sido contemplado por R. Koselleck en su "Histórica", creo que debemos

---

<sup>9</sup> . "La posibilidad de ser humano (en la cual está recogida aquello que ante todo hace del ser humano un ser humano, lo radical humano [jenes menschliche Radikal]) debe ser establecida en razón de su inescrutabilidad [Unergründlichkeit]" [MMN, 160, it. 66].

<sup>10</sup> "Homo absconditus", de 1969, es uno de los ensayos del volumen *Conditio Humana*, el octavo de los *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.

<sup>11</sup> "En la renuncia a la posición de supremacía [Vormachtstellung] del sistema europeo de valores y de categorías, el espíritu europeo se abre de forma completamente libre el horizonte de la originaria multiplicidad de las culturas históricamente devenidas y de su modo de ver el mundo" [MMN, 164, it. 69].

<sup>12</sup> El ser humano aparece en Plessner como "una realidad que da forma al mundo" ["weltbindende Wirklichkeit" MMN, 148, it. 50]. Y poco más adelante se nos dice que "El hombre viene descubierto como el sujeto, el creador y el emplazamiento productivo [die produktive Stelle] de la emergencia de una cultura" [MMN, it. 51]. Esta es la consecuencia que procede de Nietzsche y su *Voluntad de poder*, que Plessner cita en este lugar: "El hombre como poeta, como pensador, como Dios, como amor, como poder: ¡oh, la regia generosidad con que ha regalado a las cosas, para empobrecerse a sí mismo y sentirse miserable! Este ha sido hasta ahora el más grande desinterés, el admirar y adorar y haber sabido esconderse, ser el creador de lo que admiraba" *Fragments Póstumos 1887-1888*, en la *Werke*, ed. Schlechta, Munich, 1969, vol. III, p. 680; 51]. Este aspecto formador, expresión de la cultura de la Gestalt, viene expresado en términos cercanos a Weber de este modo, que recoge que esta capacidad formadora se expresa en una pluralidad de esferas de acción y de sentido: "El principio de la relativización de todas las esferas de sentido extratemporales de una cultura [Relativierung aller ausserzeitlichen Sinnsphären einer Kultur] respecto al ser humano entendido como su fuente en el horizonte de la historia reside en esta retirada [in dieser Rücknahme] de las exigencias extra y sobrehumanas de las realidades religiosas, éticas, jurídicas, artísticas y científicas hacia el ámbito de poder de la subjetividad creadora [in den Machtbereich schöpferischer Subjektivität] que puede perderse en ellas porque ella las ha puesto en existencia y validez de una forma productiva que se ha autoolvida" [MMN, 149, it. 51]. Repárese cómo se mantiene una dialéctica de naturaleza fichteano: se trata de una *Setzung* que se autoolvida como *Nicht-Ich*. En todo caso, cercana a Weber sería la tesis de que esta posición se realiza en una "pluralidad de organizaciones de la razón [...] relativas a sus bases de vida e interés". [MMN149, it. 51], aunque venga citado en este contexto Scheler, en su libro *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, vol. 8 de sus *Gesammelte Werke*, Francke, Berna, 1960, todavía muy influido por la sociología.

<sup>13</sup> Con su agudeza característica así lo ve Bruno Accarino en su introducción a *Potere e natura umana*, cit. pág. 22.

prestarle atención<sup>14</sup>. La primera consecuencia de lo inescrutable, ese fondo insondable, imposible de definir del ser humano, es que este tiene que generar su propio poder y ante todo desde sí mismo y sobre sí mismo. Tiene que *apoderarse* de las potencialidades de su creativo fundamento vital. Plessner sugiere que este apoderarse de sí mismo procede de individuación en individuación, un proceso no exento de trabajosas dificultades y que tiene una dimensión vital histórica ineludible, proceso cuyas fragilidades Freud ha intentado describir. Sin duda, este punto evoca la cuestión de los “padres e hijos” de Koselleck, y también el asunto del nacimiento de Hannah Arendt, por no hablar de los “maestros” que mencionaba Nietzsche y la teoría de las generaciones de Ortega, una cuestión en la que el propio Plessner intervino y que más tarde llegaría a ser la obsesión de la fenomenología histórica de Blumenberg. La indeterminación, en todo caso, es el estado en el que el ser humano no puede permanecer y su consecuencia es la necesidad antropológica de la acción. A esa superación de la indeterminación mediante la acción, Plessner le llamaba el proceso de auto-apoderamiento. La dimensión abierta de la condición humana lleva al ser humano al descubrimiento de su poder de concreción y configuración, a esos ideales sublimados por la teoría de la *Bildung*, que desde Nietzsche mostraban su raíz convergente con la necesidad política. “Al concebirse a sí mismo como poder, el hombre se concibe como capaz de condicionar la historia, y no solo como condicionado por ella”<sup>15</sup>. Pero lejos de ser, al modo nietzscheano, una secuencia de mascaradas tras la que se esconde la misma e idéntica voluntad de poder, la historia alcanza seriedad al comprenderse como la respuesta a la inseguridad, una que el ser humano supera luchando contra lo extraño y a favor del sentido de la propia vida<sup>16</sup>. Con ello, Plessner llega al Capítulo IX de su libro, donde define el estatuto de ser expuesto del hombre [*Die Exponiertheit des Menschen*]. Y es ahí donde comienza su diálogo más fecundo con Schmitt.

El hombre, siempre en riesgo de regresar a una indeterminación radical, “en cuanto poder, se encuentra necesariamente en lucha por el poder, vale

---

<sup>14</sup> Cf. Mi trabajo sobre el valor de un esbozo de antropología trascendental de la Histórica, en “Histórica, historia social e historia de los conceptos”, en *Res Pública*, Revista de Filosofía política, n°11-12, año 6, 2003, 69-95

<sup>15</sup> MMN. 190. it. 97: “Die Lösung ist durch die Konzeption des Menschen als Macht nach dem Prinzip der offenen Inmanenz oder der Unergründlichkeit selbst gegeben. [...] In der Fassung seiner selber als Macht fasst.”

<sup>16</sup> La hostilidad a Nietzsche es aquí clara: “Wenn Geschichte mehr sein soll als eine grosse Maskerade der Zufälligkeiten, hinter der sich das eine unbewegliche Antlitz der Menschheit verbirgt. An dieser Unsicherheit hat der Mensch sein Lebenselement; ihm entringt er im Kampfe (d.h. gegen das Fremden) seinen eigenen Lebensinn” [MMN, 191, it. 101].

decir, en el contraste de familiaridad y extrañeza, de amigo y de enemigo.”<sup>17</sup>. Esta dualidad no podía quedar para Plessner como una mera cuestión de hecho. Por eso dijo que pensaba la relación amigo-enemigo como perteneciente a la constitución esencial del hombre<sup>18</sup>. Establecerla es una forma necesaria de responder a la indeterminación originaria. En realidad, la diferencia es más bien el cristalizado de un proceso inevitable de superación de la indeterminación, al que el ser humano no puede resistirse. Puesto que no se puede permanecer en la indeterminación respecto de sí mismo, puesto que se debe actuar, “se configura para él [ser humano] el peculiar horizonte en el interior del cual todo le aparece conocido, familiar y natural, conforme a su esencia y necesario, mientras que fuera de eso mismo todo es desconocido, extraño y innatural, contrario a su esencia e incomprensible.” [MMN. 101]. De la acción y sus antecedentes, sus facilidades y sus repeticiones, se deriva esta diferencia con necesidad. Como sabemos, al cuestionar la acción, y al decir “preferiría no hacerlo”, el pensamiento contemporáneo no impugna la indeterminación de Plessner. Sencillamente, quiere permanecer en ella. Ese sería el régimen del tiempo que resta, la forma de mostrar la desvinculación radical del mundo y la entrega a la llamada a la trascendencia<sup>19</sup>. Pero Plessner es un filósofo que parte de la inmanencia. Lo interesante para él reside en que, dado que hemos reconocido una indeterminación básica, el ser humano no puede determinar de antemano dónde se situará esta línea del horizonte. Dependerá de su propia acción, algo que también nos recuerda al carácter originario de la acción en Fichte. Establecer la diferencia desde la nada no le está permitido al ser humano, que ya se ha introducido en el proceso de individuación de una forma otorgada a él por la evolución biológica. Por eso, esta determinación de la línea del horizonte tiene para Plessner “un carácter históricamente relevante”. El proceso de individuación es históricamente circunstancial, generacional, pero no se puede inventar ni manipular, como luego ha popularizado uno de los editores de Plessner, Odo Marquard. El ser humano cabalga ya en el proceso de individuación, que tiene una historia más larga que su propia acción y que está indisponible para el individuo en sus primeros estratos de vida. Pero aquí, cuando ya se divisa el escenario de Freud, y cuando creemos que la diferencia amigo/enemigo depende de aquella de familiar/siniestro, Plessner da un giro.

---

<sup>17</sup> MMN. 191: “steht als Macht notwendig im Kampf um sie”. It. 101.

<sup>18</sup> “zur Wesensverfassung des Menschen gehörig” MMN. 192, it. 101.

<sup>19</sup> Cf. los diferentes análisis que se hace sobre la conocida narración de Melville, tan célebre, en *Bartleby el escribiente*, Pretextos, Valencia.

La individuación, en realidad, se produce dentro de la condición originaria de un *ethnos*, algo que corresponde al ser humano en tanto ser vivo y casi diríamos que animal. La individuación sólo puede realizarse como filiación. Esta es la consecuencia radical del pensamiento de Plessner.

Lo importante es que, para Plessner, esta dimensión étnica de la filiación impone una sobredeterminación sobre todas las esferas de acción social. No es una “relación específicamente política”, dice, pues se extiende a todas las relaciones; pero “en ella se enraíza lo político”<sup>20</sup>, en tanto comportamiento interhumano orientado a asegurar o aumentar el poder propio y destinado a “poner todo ámbito de la vida a su servicio”<sup>21</sup>. Vemos así una co-pertenencia del *ethnos* con la política. En la medida en que lo político culmina en el Estado, para Plessner hay una dimensión total en la institución estatal, pues esta “conserva una amplitud que compenetra todas las relaciones humanas”<sup>22</sup>. La política para Plessner es el destino, desde luego, en la medida en que hay política en toda relación humana [algo cercano a la *micropolítica* de Foucault]. El hombre es poder y por eso la política es su destino. Pero también lo es porque el ser humano es étnico y en tanto tal ya pertenece a un pueblo político.

3. *Ethnos*. Como resulta evidente, esta dualidad entre la índole singular individual de la diferencia familiar/siniestro y la diferencia amigo/enemigo de lo común respecto al *ethnos*, permanece opaca en el libro. No es un problema menor, pues ahí reside la raíz última del problema político, el de saber cómo los individuos superan su condición y su diferencia en algo colectivo. La reflexión del autor prefiere avanzar hacia una definición del carácter expuesto del ser humano, un análisis que Plessner asume de Heidegger<sup>23</sup>. Pero las indecisiones son continuas. Plessner analiza la interpretación corriente que hace de la diferencia amigo/enemigo una “medida de protección” que se funda en el temor a los daños, pero a veces la interpreta como una “medida ofensiva” destinada a extender el poder. No excluye “motivaciones biológicas” como el miedo y la hostilidad primaria a lo desconocido, aumentado en un ser indeterminado. Eso parece creer Plessner al decir que “el fundamento de la continua formación del horizonte de la familiaridad es desde luego un miedo o

---

<sup>20</sup> MMN. 194, it. 103: “Aber in ihr wurzelt als einer Konstante der menschliche Situation das Politische”.

<sup>21</sup> MMN. 194, it. 104: “jedes Lebensgebiet in seinem Dienst stellen”.

<sup>22</sup> MMN. 194, it. 104: “auf eine sogenannte Sphäre der Politik, d.h. des Staates, eine alle menschlichen Beziehungen durchdringende Weite behauptet”.

<sup>23</sup> Se trata de dos párrafos centrales de *Ser y Tiempo*, el 40 y sobre todo el 57, donde se define lo siniestro como el modo fundamental del ser en el mundo.

una angustia”<sup>24</sup>. Ese miedo está arraigado en la constitución esencial del ser humano que, en tanto carga con un legado animal, es lo más cercano y lo más lejano de sí mismo. “Pero este miedo está enraizado en el carácter perturbador de lo extraño”<sup>25</sup> y no tanto en los posibles efectos nocivos sobre la esfera familiar. No es un miedo que nace del cálculo, sino de algo más profundo y cercano a lo inescrutable del ser humano. Se trata de una extrañeza que surge en la relación consigo mismo, en una situación en que la diferencia consigo mismo precede a la identidad y que, ante algún fenómeno nuevo, nos perturba y nos hace regresar a la indeterminación. Esta es la consecuencia de lo inescrutable querido, de la relación de indeterminación consigo mismo<sup>26</sup>, una variación de la posición psicoanalítica acerca del inconsciente. La identidad no es lo originario y por eso lo perturbador puede estar, indistintamente en nosotros o en lo ajeno. La raíz de la extrañeza es dual.

En estas condiciones, es fácil comprender que Plessner dé un giro psicoanalítico en su argumento y relacione el problema del enemigo con esa fragilidad de la identidad originaria, lo que nos lleva al asunto del doble y los celos. Aquí también la ambivalencia es inevitable. “Lo extraño es lo propio, lo familiar o lo doméstico, en el otro”, dice Plessner recordando a Freud<sup>27</sup>, pero también lo ajeno en lo ajeno. Dado que lo inescrutable es una relación de diferencia consigo mismo, toda identidad es sólo superficial. De ahí que no podamos establecer una relación esencial y necesaria con nada nuestro, o que lo más nuestro también podamos verlo en otro. Tenemos aquí una cercanía con la tesis de Schmitt: el enemigo es mi propio problema, quien cuestiona mi identidad, pero visto y establecido en una *Gestalt*<sup>28</sup>. Tenemos aquí una diferencia de acento. Plessner hace del enemigo aquel que posee algo familiar, pero no soy yo. Por eso me cuestiona en mi identidad. Schmitt hace del enemigo la proyección de mi problema de identidad. En todo caso, lo decisivo es la dimensión antropológica básica: “El hombre no se ve solo en un aquí propio, sino también en el allá del otro”<sup>29</sup>. Esto significa que la esfera de la

---

<sup>24</sup> MMN. 192, it. 102: “Der Grund für die beständige Bildung des Horizontes der Vertrautheit ist in der Tat eine zur Wesensverfassung der Mächtigkeit des Menschen gehörige Angst oder Bedrängtheit”.

<sup>25</sup> MMN. 192, it. 102: “Aber diese Angst ist verwurzelt in der Unheimlichkeit des Fremden”.

<sup>26</sup> MMN. 188, it. 96: “sondern eine sehr positive Haltung im Leben zum Leben, die um seiner selber willen die Unbestimmtheitsrelation zu sich einnimmt”.

<sup>27</sup> MMN. 193, it. 102: “Denn das Fremde ist das Eigene, Vertraute, und Heimliche im Anderen und als das Andere und darum –wir erinnern hier an eine Erkenntnis Freuds- das Unheimliche”.

<sup>28</sup> Para un desarrollo de esta tesis, cf. mi *Poder y conflicto*, Ensayo sobre Carl Schmitt, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

<sup>29</sup> MMN. 193, it. 102. “Wenn die Formulierung erlaubt ist: Der Mensch sieht ‘sicht’ nicht nur in seinem Hier, sondern auch im Dort des Anderen”.

familiaridad no está delimitada por la naturaleza ni supera del todo lo inescrutable en nosotros. No se extiende a un confín espacial dado. No es lo cercano como tal. Como en Freud, sólo en lo más familiar puede brotar lo siniestro, pero siempre puede hacerlo porque lo familiar nunca cierra la indeterminación. Lo familiar está abierto y es frágil porque lo inescrutable no está superado. Por eso expone al ser humano al carácter perturbador del otro en el cruce elusivo de lo propio con él. Lo decisivo es que el ser humano no se mira sólo a sí mismo porque su relación consigo mismo no está determinada ni cerrada. Tenemos aquí una estructura que ata rígidamente todos los conceptos. No es posible la relación auto-referencial plena y clausurada. El ser humano se mira a sí, pero tiene que mirar a otros porque no se ve nunca a sí mismo de forma plena. Lo que es de otros también puede ser suyo y lo que es suyo también puede ser visto en otros. Ninguna concepción humanística puede librar al ser humano de este carácter perturbador del otro y ante todo de lo otro en sí mismo y de lo mismo en el otro. Lo perturbador, con sus consecuencias, y sus decisiones agresivas y protectoras, “depende cada vez de su posición vital respecto a sí mismo y respecto al mundo”<sup>30</sup>. Por eso lo perturbador se desplaza y por eso sólo históricamente puede ser entendida la mutación de la diferencia amigo/enemigo.

Una vez más, el argumento funciona si reparamos en que la indeterminación básica del ser humano [en Freud, lo inconsciente y su efecto, la ambivalencia] dota al campo de lo familiar de una extraña dualidad. Por eso, lo perturbador no es simplemente lo hostil. Es sólo la posibilidad de hostilidad, la tensión que puede llevar a la hostilidad y, entre ellas, la hostilidad contra sí mismo. Sin embargo, en un giro del argumento, Plessner hace entrar en danza la diferencia de intereses, más común que la presencia de lo perturbador para la producción de hostilidad. “Lo que es nocivo para sus intereses se convierte en el enemigo del ser humano, pero este posee el carácter de lo perturbador solo en casos rarísimos”<sup>31</sup>. Este concepto lo altera todo. Lo nocivo para mis intereses puede ser lo más familiar y lo más cercano a veces, y es fácil pensar que esa relación puede producir una doble extrañeza respecto de sí y respecto del otro. Por eso a veces los intereses pueden negociarse y a veces se enquistan hasta la

---

<sup>30</sup>MMN. 194, it. 103: “Was dem Menschen jeweils unheimlich und freid ist wie sich ihm die Fremdheit gestaltet, welche die aggressive Abwehr- und Schutzstellung bedingt, hängt von seiner jeweiligen Lebensstellung zu sich und ‘Welt’ ab”.

<sup>31</sup>MMN. 195, 104. “Feind wird dem Menschen, was seinen Interessen abträglich ist. Das hat in den seltensten Fällen den Charakter der Unheimlichkeit”.

hostilidad. Basta que alguno de mis intereses esté cargado de afecto de identidad y genere así un relato. Cuando Plessner dice que “Esta extrañeza no tiene nada de perturbador excepto para quien la refleja retrospectivamente”<sup>32</sup>, no se manifiesta de modo contrario a Freud: lo más familiar puede convertirse en lo más extraño en cualquier novela familiar de un neurótico. El político o lo político sería el destino porque el ser humano no puede superar la ambivalencia familiar/extraño en sí, y porque tampoco puede conocerse a sí mismo del todo en relación con el otro ni cerrar su relato vital mientras vida. Estos serían hechos elementales rocosos de la vida de la individuación, algo parecido a lo que Kant, de forma resumida e insuperable, llamó la insociable sociabilidad.

Plessner, dejándose llevar por Heidegger<sup>33</sup>, dice que esta ambivalencia estructural, que permite desplazar la cuestión del enemigo de forma continua, se puede derivar de la estructura del tiempo, que implica el imperativo del momento, puesto que “su posición le exige decisiones”. Este punto es importante porque muestra que sobre la base de decisiones no es posible obtener una compacta identidad originaria, la única que permitiría superar lo inescrutable. Si la indeterminación originaria sólo se compensa por la acción y la decisión, entonces estas no fundan identidad. Su carácter situacional somete a las decisiones a un nivel que no alcanza la profundidad de lo inescrutable. Se trata solo de compensaciones, no de un proceso de constitución. Esta condición se explica por la propia indeterminación. La angustia de la situación, en tanto dominada por posibilidades excedentes en las que lo familiar y lo siniestro van juntos, exige una delimitación continuamente renovada, transformada, establecida en una línea oscilante<sup>34</sup>. Esa línea siempre se desarrolla desde la centralidad orgánica del individuo, pero no produce una clara y estable posicionalidad en el horizonte de los otros.

Llamamos posicionalidad en Plessner, si seguimos la obra de 1928<sup>35</sup>, a la manera en que el ser vivo gestiona su confín. Plessner dice que “el ser humano conquista así su ambiente a partir del mundo”, y esto significa que traza una línea “entre ambiente y mundo, entre la zona doméstica de lazos y de relaciones

---

<sup>32</sup> MMN. 195, it. 105: “Auch diese Fremdheit ist noch nichts Unheimliches, ausser für den Nachdenkenden”

<sup>33</sup> Esta vez se trata del parágrafo 60 de *Ser y tiempo* en el que Heidegger habla de la situación y de la decisión.

<sup>34</sup> MMN. 197, it. 107: “... einheimischen Sphäre gegen die offene Fremde, die beständig gezogen, erneuert, verändert werden muss und nur die schwankende Frontlinie darstellt, auf der dem Gegner in tausend Gestalten das zum Leben Nötige abgerungen, abgetrotzt, abgebetet, abgelistet werden muss”

<sup>35</sup> Cf. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, ed. It. Bollati Boringhieri, Turín, 2006, pág. 312ss.

de sentido familiares, que ya son comprendidas desde siempre, y la realidad perturbadora del carácter infundado del mundo. En ese cruce el ser humano se revela ser el dueño<sup>36</sup>. Pero es dueño de una línea frágil y quebrada, que jamás logra las evidencias de la teoría de sistemas de Luhmann, cuya convergencia con Plessner parece indudable al aplicar la teoría biológica a la teoría de sistemas. La decisión como estructura del tiempo genera curiosamente una falta de nitidez en la estructura del espacio, un déficit de posicionalidad ambiental. Eso determina que, en toda situación del ser humano, se renueve el carácter del riesgo y de la amenaza y que el dentro y el fuera queden reinterpretados. Por eso se requiere de continuo la anticipación conceptual de lo desconocido y el continuo desplazamiento de la mirada, la búsqueda de firmeza. “Toda seguridad se rasga en la lucha con la inseguridad y genera nueva inseguridad” [MMN. 107], concluye Plessner. Dada esa frágil línea de confín, en toda situación se mezclan las dos cosas, lo cerrado y lo abierto, el dentro y el afuera, donde todo lo que estabiliza debe ser a su vez estabilizado. El ambiente es un horizonte, una línea abierta. Por eso ha podido decir Plessner que “el yo, el ser humano está detrás de sí mismo, sin lugar (*ortlos*) en la nada, y traspasa la nada, en aquello que espacio/temporalmente es ningún de dónde y ningún cuando<sup>37</sup>. En esa línea de confín el ser humano habita como en tierra de nadie, en la magia del umbral que recordara Carl Schmitt en *Glossarium*. El horizonte ambiental, desde el punto de vista fenomenológico, surge desde una centralidad de la mirada propia, pero dibuja una línea que no es fija, porque en ese horizonte el enemigo puede surgir desde cualquier dirección.

4. *Fieras, dioses, hombres*. Aquí, en esta fase de su argumento, llega Plessner a un texto que le habría gustado conocer a Derrida. Justo por esa posicionalidad defectiva, dice Plessner, el ser humano se halla entre la fiera y Dios, ocupando un espacio difuso entre los claros lugares de ambos. “El animal vive en un ambiente en acuerdo con sus funciones, en una esfera de significación puramente relativa a su existencia<sup>38</sup>, dice Plessner. No es que tenga mundo, es que tiene todo el mundo que necesita en un ambiente que se desplaza con su cuerpo, pero que siempre aparece significativo y cerrado. Goza

---

<sup>36</sup> MMN, 197-198, it. 107: „In beständigen Umbrüchen erobert so der Mensch *zwischen* Umwelt und Welt, *zwischen* der heimischen Zone vertrauter Verweisungen und Bedeutungsbezüge, die ‚immer schon‘ verstanden worden sind, und der unheimlichen Wirklichkeit der bodenlosen Welt seine Umwelt aus der Welt. An der Verschränkung zeigt er sich als Mesiter“.

<sup>37</sup> *Stufen*, ob. cit. Pág. 324.

<sup>38</sup> MMN. 198, it. 108: „... den Tier, das in einer auf seine Funktionen abgestimmten Umwelt lebt, einer Sphäre rein daseinsrelativer Bedeutsamkeit“.

de una posicionalidad definida y no tiene necesidad de decidir para marcar su ambiente. Siempre está decidido y por eso el rival es automático como lo es la huida y el ataque. El hombre, por el contrario, se encuentra en una situación fragmentada entre un más acá y un más allá de su ambiente, habitando una línea de posicionalidad difusa que es su horizonte. “Encerrado y sin embargo expuesto, es así el ser carente que está a la espera, está a la expectativa, desea, se ocupa, quiere, interroga”<sup>39</sup>. Esto es “defectibilidad” y “solicitud”, estados de ánimo que le exigen “autopredecirse” una conducta de vida que jamás está en equilibrio [“nie im Gleichgewicht”]<sup>40</sup>. Ahí está la condición que le inclina al nomadismo, a una relación inesencial con el espacio. Al carecer de una posicionalidad clara, al contrario que las jerarquías angelicales, el ser humano “expresa su indefinida infinitud de tener que andar siempre más allá, cruzada con la presente y actual infinitud del mundo abierto, o sea, con su finitud”<sup>41</sup>.

La diferencia relevante está en la cuestión de la finitud. Frente a la finitud del animal que puede agotar sus necesidades en el ambiente propio, en medio de un mundo que es en sí mismo finito, la finitud humana queda cruzada por lo inescrutable propio y lo indefinido del horizonte, un cruce que exige de modo natural ser compensado de modo artificial. Una vez más, sin embargo, el medio compensatorio es siempre es inadecuado, pues lo artificial no puede suturar la falta de identidad originaria ni el aspecto abierto de su ambiente. La consecuencia es que el ser humano, para Plessner, es artificial por naturaleza, pero no está jamás en equilibrio consigo mismo. Toda inmediatez queda atravesada por una mediación, “toda pureza por la turbiedad, toda plenitud por la fractura”<sup>42</sup>. Toda reducción de lo abierto del horizonte, toda producción de ambiente, por la imponente hostilidad del mismo espacio difuso. En fin, toda situación de la vida es incongruente y ninguna sirve para suturar la falta de identidad originaria que atraviesa lo inescrutable en el ser humano. Aquí se subraya lo potestativo abierto del hombre y de ahí resulta la coacción a la voluntad de poder. Pero se trata de un poder que, desde el principio, es impotente porque no logra confín, ni identidad, ni posicionalidad definitiva, vale decir, legitimidad estable.

---

<sup>39</sup>MMN. 198m it. 108: „Geborgen und preisgegeben ist er so das bedürftige Wesen, das hofft, erwartet, wünscht, sich sorgt, will, fragt.“

<sup>40</sup> MMN, 199, it. 108.

<sup>41</sup>MMN. 198, it. 108: „macht seine in die aktual gegenwärtige Unendlichkeit der offenen Welt verschränkte indefinite Endlosigkeit des Immer-Weiter-Müssens oder seine Endlichkeit aus“.

<sup>42</sup> MMN. 199, it. 108: „jede Reinheit nur in einer Trübung, jede Ungebrochenheit nur in einer Brechung zustande“.

La carencia de posicionalidad humana y la indefinición del confín han generado la metafórica central del destino de la política. Hablo de la necesidad de lo justo. Esta categoría permite reconocer que el conducirse de la vida humana no tiene necesidad, sino que es corregible y por eso histórica. Estos son los supuestos de la noción de lo justo. “Toda situación ordenadora constituye el ensayo de compensar la esencial incongruencia de la situación del ser humano en sí misma”<sup>43</sup>. El derecho es aquello que no puede dejar de mediar una situación que no tiene otra norma que la que el ser humano le puede ofrecer o dibujar. “El derecho es un carácter fundamental de la situación humana, en cuanto todo en ella puede ser dirigida a la rectitud, a lo justo y a la justicia”<sup>44</sup>. Tenemos aquí el orientarse [*Zurechtfinden*] hacia la *jurisdictio* [*Finden des Rechts*]. Mucho antes que Hannah Arendt, Plessner vio en el juzgar la posibilidad de la vida humana como algo que se tiene que conducir a sí misma, “como vida leída y posible de leer, interpretada y posible de interpretar” [MMN. 109]. El ser humano así se autoriza a sí mismo y sólo así se imputa, se considera responsable y libre. Voluntad de poder es voluntad de autorizarse y con ello voluntad de justo y voluntad de la fundación de lo justo. [MMN. 110]

Plessner extrajo de esto las consecuencias inevitables respecto de la política y su dignidad no sólo para la existencia humana, sino para el despliegue de la antropología en tanto conocimiento de lo fundamental del ser humano. La política era el rasgo central de la antropología. “Parece así que la explicación del vínculo de lo inescrutable [...] significa el primado de lo político para el conocimiento de la esencia del ser humano, esto es, para la antropología filosófica”. No es por tanto que tengamos una antropología (optimista y pesimista) y de ahí derivamos una política, sino que tenemos al unísono la dimensión radical de lo político y el principio básico de una antropología filosófica. La antropología filosófica es posible sólo en tanto que política. No hay una antropología del *ordo*, al estilo de Max Scheler<sup>45</sup>. Sólo hay antropología del poder.

5. *Excentricidad: superar la diferencia absoluta amigo/enemigo*. Lo que está en la base de esta ambivalencia, de esta falta de clara posicionalidad, de no gestionar bien los cofines, de ver en el otro a la vez lo familiar y lo extraño, el

---

<sup>43</sup> MMN. 199. it. 109: “Jede Satzung ist der Versuch, die wesenhafte Inkongruenz der Situation des Menschen in ihr selbst auszugleichen”.

<sup>44</sup> MMN. 199. it. 109: “Das Recht ist ein Grundcharakter der menschlichen Situation, insofern alles an ihr auf Richtigkeit, Gerechtigkeit und Gerechtigkeithin angesprochen werden kann”.

<sup>45</sup> Cf. Max Scheler, *Ordo amoris*, Caparrós libros, Madrid. 2001.

fundamento de todo esto no es otra cosa que la extraordinariamente compleja y desajustada relación excéntrica que el ser humano tiene consigo mismo. Y esta excentricidad se explica porque no puede tener una relación consigo mismo al margen de la relación con su cuerpo. Este hecho es de índole antropológica y no animal. Tiene que ver con la diferencia entre *Leib* y *Körper*. Por una parte, el ser humano *vive* su cuerpo desde dentro como un animal, pero también lo *ve* desde fuera como suyo. Se relaciona consigo mismo de dos maneras completamente diferentes que jamás logran ajustarse plenamente. La primera, el *vivir* en el cuerpo, tiene que ver con el tiempo, y la segunda, el *ver* que se tiene cuerpo, tiene que ver con la espacialidad. Así que todo esto nos recuerda la tesis de Kant, de la *Antropología*, según la cual el “yo del hombre es sin duda doble por su forma (por la manera de representárselo) pero no por su materia, sino por el contenido *representado*”<sup>46</sup>. Así, el ser humano es un organismo vivo [*Leib*] y tiene un cuerpo [*Körper*]. Se vive como organismo y se ve como cuerpo. Sin embargo, aprecia una diferencia entre una y otra forma de conocerse y sabe que mientras que la primera condición es insuperablemente propia, la segunda no, pues otros pueden verlo y él mismo puede sentirse como ajeno. El acceso a la vida de la primera forma no es semejante al acceso visible de la segunda. Y no lo es porque mientras que en la primera condición lo que conoce no puede ser visto, en la segunda su verse también puede ser visto. Por tanto, el ser humano puede llegar a disociar la relación con ese cuerpo que ve, en tanto organismo suyo. Lacan podría decir que ha tenido que aprender a verse, reconocer y administrar su cuerpo, aprendiendo en otro cuerpo lo que puede hacer el suyo. Así que el ser humano ha tenido que ir ajustando poco a poco su dominio orgánico a través del verse y del ver a otros y de ahí lo originario de lo extraño en lo propio. Lacan hace pie aquí en su escrito *La época de la imagen en el espejo*<sup>47</sup>. No solo porque la indeterminación hace que el ser humano, en tanto *Leib*, no pueda actuar a partir de sí mismo, sino a partir de otro cuerpo determinado a través de cuya mimesis llegará a verse a sí mismo como *Körper*. También porque el cuerpo que veo como mío está ya para siempre amenazado por la exterioridad y el ver de los otros. De aquí ha derivado Plessner que el yo necesita un simulacro, un fantasma que sea internamente su mirada propia sobre su cuerpo, su único acceso a un verse a sí mismo que los otros no pueden

---

<sup>46</sup> Kant, *Anthropologie in pragmatischen Einsicht*, Ak, VII, 134, Alianza, Madrid, p. 25, subrayado mío.

<sup>47</sup> Lacan, *Escritos*, RBA, Barcelona, 2006.

compartir. Ese cuerpo fantasmático es el que me acompaña siempre, desde donde miro, el que yo solo veo, un cuerpo docetista<sup>48</sup>. Por eso, para Schmitt, el enemigo tiene un carácter fantasmático, es una *Gestalt* que pone en cuestión la mía propia, mi fantasma íntimo. Y al carecer el ser humano de una posicionalidad clara en el manejo de sus confines, un cuerpo externo puede ser siempre un enemigo, ocupar el espacio por el que debía caminar mi fantasma, estar donde debería estar mi cuerpo, verlo donde quiero verme yo. Justo por ese orden de exterioridad que sin embargo es *mi* cuerpo, puedo ver otro cuerpo externo como relacionado con mi interioridad, con algo que también debería ser mío, aunque sea externo. Es el fenómeno que se pone en tensión con el complejo de Edipo: hay allí un cuerpo que se mueve pero no me enseña a mí, que emprende acciones que no están permitidas a mi mimesis. Donde debería estar yo, hay otro. Es el enemigo, que de esta manera se torna una posibilidad estructural permanentemente abierta. No es natural, desde luego. Brota de la inescrutabilidad, la indeterminación, la posicionalidad y la excentricidad, la estructura antropológica profunda. Pero es necesario que surja porque es consecuencia inevitable de mi *condición humana*.

Ahora bien, Plessner ha sugerido que todo este proceso tiene lugar en la individuación, pero en su estructura también sucede isomórficamente en el *ethnos*. Esta mediación está poco analizada en el libro y se da por supuesta. Con ello, Plessner ha aplicado las categorías propias de la singularidad humana a los pueblos. Al hacerlo, ha pensado a los pueblos como a los sujetos singulares. El cortocircuito filosófico así es esquivado. Podemos decir que *Macht und Menschliche Natur* es el complemento de *Die Grenzen der Gemeinschaft*<sup>49</sup>. La comunidad tiene límites, pero es también inevitable. El *ethnos* es algo con lo que carga el ser humano en la confluencia indisoluble de vida y cultura, de filiación y de constitución generacional, de animalidad y de humanidad. El ser humano crece en rebaño, chico o grande, pero de igual estructura, parece decir Plessner. Con ello, toda la dialéctica de cuerpo y ser humano se despliega en la dialéctica de espacio y grupo. Todas las ambivalencias de mi relación con el cuerpo se dan en la relación del ocupante grupal con el espacio. También funcionan aquí las exigencias del juicio y de lo justo. Con ello, Plessner ofreció un escrito de autoafirmación europeo que, como él dijo, estaba más allá de toda cuestión de

---

<sup>48</sup> Cf. *Stufen* sobre Marción al final del libro. Ob. cit. 368.

<sup>49</sup> Cf. *Los límites de la comunidad*, en la edición española de Siruela, Madrid, 2012.

legitimidad. El *pluriversum* político quedaba fundado étnicamente en la vida histórica. Avistamos un ámbito en el que se depositan en el orden del grupo los rasgos de la apertura espacial propia de la indeterminación originaria, el carácter desplazable del espacio propio, la carencia de posicionalidad. La diferencia amigo/enemigo quedó así desplazada por un proceso abierto de *Verfeindung*, de enemigación. Un proceso que no tenía por qué ser simétrico, con las consecuencias sobre la justicia que esto podría producir.

6. *El Plessner final.* Plessner no aceptará estos planteamientos como definitivos. Al percibir que la indeterminación básica impide una identidad primigenia sobre la que reposar, desde la que cual configurar una alteridad radical, extraña y potencialmente hostil, Plessner comprendió que la extrañación no es sino una transición hacia una situación en la que la diferencia entre lo extraño y lo propio queda superada y suspendida. De aquí se derivaba el carácter contingente de la diferencia amigo/enemigo, diferencia que ahora, cuando somos conscientes de su historicidad, no podemos consentir que se fije de forma a-histórica y llegue a ser más bien una forma de administrar lo transitorio como si fuera definitivo. La forma de la amistad y enemistad no puede poner fin al aplazamiento de las decisiones, un proceso que en todo caso debería quedar abierto. Cuando Plessner comprendió todas las consecuencias de su propia filosofía del *homo absconditus* –por cierto que muy kantiana<sup>50</sup>, entonces comprendió la consecuencia real de que el poder “no es ya por más tiempo aquella relación de recíproca determinación entre otro y un sí mismo, sino aquella relación con la propia indeterminación”<sup>51</sup>. La noción de *katechon* vino a significar algo interno al proceso de indeterminación, el aplazamiento de la determinación identitaria, con lo que de este modo se aplazaba el conflicto como un estado más adecuado a la condición humana. Todo el sistema del pensamiento de Plessner así muestra su aspecto crítico de Schmitt. La diferencia amigo/enemigo no puede ser nunca absoluta ni, por tanto, generar decisiones absolutas.

Con ello, la antropología política de Plessner se hizo más complicada que la de Schmitt. Del hombre inescrutable, Plessner extrajo la consecuencia de la imposibilidad de instituir la diferencia entre el ser-sí-mismo auténtico y el ser en un rol externo, posición que fue la base de la hostilidad a lo público que echó

---

<sup>50</sup> Kantiana en el sentido de este pasaje de Kant de *Historia general y teoría del cielo*: “Ni siquiera conocemos bien qué es realmente el hombre ahora, aunque deberían enseñarnos la conciencia y los sentidos. ¡Cuánto menos podremos adivinar lo que será alguna vez” Ak. I, 366.

<sup>51</sup> Accarino, Introducción *Potere e natura umana*, ob. cit. 18.

sus raíces en el destino religioso que el luteranismo implantó en Alemania. “El hombre es aquello que él hace así y cómo se entiende” y esto ahora significa que se aplazaba toda decisión absoluta acerca del ser-sí-mismo. Con ello se permitía un *individuum ineffabile* e intocable más allá del rol<sup>52</sup>. El rol social era la identificación con lo que no es nadie por sí mismo. Con ello, Plessner se liberó en cierto modo del sentido sustancial del *ethnos*<sup>53</sup>, algo que por lo demás ya había mostrado en *Los límites de la comunidad*. El rol fue la manera de que el verse a sí mismo y el ver de los otros fuera regulado sin necesidad de decidir la diferencia absoluta amigo/enemigo, porque el rol no afectaba al fantasma inescrutable. Los otros tenían derecho a ver el rol, que era la manera en que yo permitía ser visto, pero reservándome la mirada exclusiva al cuerpo mío en la intimidad. De este modo los otros siempre veían un doble, pero no como un disfraz sino como coincidencia de ver y ser visto, de tener para sí y para los otros, y por eso más allá de la diferencia autenticidad/inautenticidad<sup>54</sup>.

7. *Blumenberg, tras la senda de Plessner*. Sin duda, Schmitt no era una referencia en los artículos de los años 60 reunidos en *Der Utopie Diesseits* de Plessner, en los que todavía extrajo consecuencias importantes para su antropología política que aquí no podemos desplegar. Schmitt volvió al candelero sólo a partir de 1970, cuando publicó *Teología Política II*. Poco antes de esta fecha, Blumenberg había publicado la primera edición de *Die Legitimität der Neuzeit*. Schmitt lo citó al final del libro y determinó que Blumenberg le contestara en la segunda edición de su magna obra. Desde que Schmitt fuera un lector de ese libro, Blumenberg mantuvo con Schmitt un epistolario que se organizó alrededor del motivo de “Nemo contra deum nisi deus ipse”, una variación del asunto amigo/enemigo y en sí mismo un potro-programa de la estructura de la relación social.

Sin embargo, no se puede decir que Blumenberg tuviera a Schmitt como el objetivo concreto de su pensamiento más profundo. Sabemos que *Descripción del ser humano* intenta corregir la incapacidad de Husserl para fundar una antropología filosófica y de paso mostrar que el camino kantiano hacia la antropología era el adecuado, y no la cuestión del ser que Heidegger impuso de

---

<sup>52</sup> “Rol social y naturaleza humana”, en *Más acá de la utopía*, Alfa. Buenos Aires, 1978, 35. Cf. pág. 26: “El concepto de rol se convierte por ello a la vez en un recuerdo moral de la reserva personal del individuo, de su existencia privada”.

<sup>53</sup> “No ligado por la sangre, no ligado a la tradición, y ni siquiera libre por naturaleza”. 35.

<sup>54</sup> “Tan solo en su duplicidad ante una figura experimentable de rol, es el hombre él mismo. También es todo aquello en donde él ve su autenticidad, solamente su rol, que él ejecuta ante sí mismo y ante otros” *Más acá de la utopía*. 33.

forma convergente a Husserl. Sin embargo, el interés de Blumenberg en la construcción de una antropología filosófica no dejaba de tener interés para repensar la problemática de la diferencia amigo/enemigo, que había constituido la finalidad central del argumento de Plessner en *Macht und menschliche Natur*. Elaborar una antropología política no era el objetivo central de su análisis, sin embargo. Lo que caracterizaba el análisis de Blumenberg era la necesidad de contestar a la fenomenología desde la antropología, mostrando que todas las prestaciones de la fenomenología genética debían desplegarse desde hipótesis adecuadas acerca de la antropogénesis. Conocemos la tesis central de Blumenberg en este sentido: se trata de ver la razón “como un extravío [Abweg] del desarrollo orgánico, como un artificio o recurso [Notbehelf] de aquellos sistemas orgánicos que, en el transcurso de su evolución, han caído en una situación tan frágil y desolada, en un casi callejón sin salida, que sólo la configuración de compensaciones plásticas [Ausbildung plastischer Kompensationen] como las que pueden reunirse bajo el nombre de ‘razón’ logró ayudarlos a sobrevivir en la lucha por la existencia y contribuyó así a la autonomización de los rendimientos racionales que en un principio sólo fueron compensatorios. Lo que en un principio solo tuvo éxito como compensación muy bien pudo haberse autonomizado después hasta convertirse en las más sublimes producciones culturales.”<sup>55</sup> Frente a Plessner, Blumenberg consideró que la diferencia amigo/enemigo quizá tendría que ver con una de esas *consecuencias de la autonomización de la razón* y no con un carácter fundamental de la *humana conditio*. Pero lo más curioso es que para llegar a esta conclusión, tuvo que mostrar la autonomización de la razón desde categorías de Plessner, y no sólo por el uso masivo de la noción de compensación, sino también por la convergencia entre razón y administración del cuerpo.

Según lo dicho, la razón no sería una sustancia, sino una función que más bien entraría en la puerta trasera de la vida como solución de urgencia a un colapso biológico. Como en el caso Plessner, estaríamos ante prestaciones compensatorias de indeterminación biológica; pero Blumenberg no deseaba usar el argumento metafísico de la indeterminación como punto de partida explicativo de su razonamiento, ni quería partir de una constitución ontológica del ser humano. Como un kantiano decepcionado, la antropología filosófica

---

<sup>55</sup> Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt, 2006, 489-490. *Descripción del ser humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 366. Altero un poco la traducción. En adelante BM y DSH, respectivamente, con página.

tenía el estatuto de hipótesis sobre el comienzo verosímil de la historia humana, hipótesis respecto a la que no teníamos una mejor alternativa. Para organizar su argumento genético, dirigido contra la antropología estructuralista<sup>56</sup>, Blumenberg tenía que reunir dos aspectos de la antropogénesis: la evolución biológica endógena y autónoma, como la del intenso crecimiento del sistema cerebral<sup>57</sup>, y la situación de riesgo extremo a que se vieron sometidos los homínidos como consecuencia del cambio extremo de biotopo que le obligó a pasar del bosque terciario a la sabana, al escena originaria. El primer sistema endógeno, junto con otros elementos autónomos como el retraso del crecimiento infantil, o el aumento de las funciones volitivas frente a las instintivas<sup>58</sup>, o el despliegue neuronal implicado en la vista en detrimento del olfato, ofreció al ser humano potenciales evolutivos que no eran usados en la selva<sup>59</sup>, pero que comenzaron a usarse en la sabana, en una situación de urgencia, ante una inmensa probabilidad de perecer. La ventaja visual respecto a la olfativa, que ya era una condición endógena producida por la evolución del cerebro antes de salir a la sabana<sup>60</sup>, obtuvo en esta nueva situación toda la plenitud de sus prestaciones. La urgencia y la angustia de los nuevos peligros produjeron intensas vivencias, dadas las condiciones complejas de vida neuronal.

De este modo, y de forma coherente con su producción anterior, Blumenberg ha situado como premisa de su descripción de la antropogénesis el saber transmitido por el mito: el hombre como animal improbable y angustiado por su improbabilidad. No se trata de un supuesto metafísico. Se trata de un supuesto cultural y la antropología filosófica confirma sus hipótesis con todo tipo de materiales. La pregunta en la que se basa todo el trabajo del mito es la pregunta a la que responde la antropología filosófica: ¿cómo fue posible que el ser humano pudiera sobrevivir y cómo intervino en ello las prestaciones de la

---

<sup>56</sup> BM, 533, DSH. 398. Esta página es interesante por su alusión a que el éxito del estructuralismo es cercano al del análisis existencial de Heidegger. Ambos se basan en la posibilidad de ofrecer "regularidades ancladas en la propia naturaleza humana como un sistema genuino de matrices". Esto le parece a Blumenberg una especie de platonismo o neoestoicismo con sus representaciones innatas. Y concluye: "la debilidad de cualquier teoría de este tipo es su renuncia explícita o implícita a las dimensión genética". Esto implica una revalorización de la prehistoria como el lugar de las verdaderas preguntas antropológicas.

<sup>57</sup> BM, 540; DSH. 403. Este sistema, en un animal adaptado, sería un "Freizeitgehirn", que sólo tendría una "luxurierend Funktion", en tanto que quedaría entregado al placer de funcionar, y por tanto se sustraería a la soberanía del principio de realidad.

<sup>58</sup> BM, 557, DSH. 416.

<sup>59</sup> BM, 557-8, DSH. 416: "En este punto tiene una importancia insustituible la evolución propia endógena del cerebro de los primates con llegar a ser prominente [Promination] de los centros de funciones voluntarias frente a los involuntarios-instintivos".

<sup>60</sup> BM, 542; DSH. 405.: "die Optik muss schon Vorsprung haben bevor die Aufrichtung beginnt".

razón? La premisa ya de por sí era limitadamente schmittiana. En la escena originaria que delinea Blumenberg, el *peligro existencial* intensamente vivido es la condición de partida. Es más, de esa antropología basada en vivencias intensas con potenciales traumáticos, se deriva una condición básica que concierne al futuro. El ser humano es el que pudo malograrse, pero sigue siendo el que todavía puede malograrse<sup>61</sup>. No sólo malograrse como especie, suicidándose; sino como individuo, siendo infeliz y desdichado y preferir no haber nacido a vivir<sup>62</sup>, algo de lo que hablan las primeras elaboraciones del mito.

Al considerar que la razón es una compensación por el desajuste de evolución biológica, Blumenberg ha introducido una desconfianza absoluta respecto de los planteamientos nietzscheanos que anunciaban la posibilidad de un superhombre<sup>63</sup>. El ser humano es para él “un ser que ya no puede convertirse en nada más”<sup>64</sup>. No es que esté en un punto ciego de la evolución, es que sólo llegó a ser hombre porque ya estaba en la vía muerta y de ella procede<sup>65</sup>. Producto evolutivo terminado, biología constante, esto hace que la especie humana sea una única<sup>66</sup> y que único sea su mundo. Las bases objetivas de la Ilustración tardía de Blumenberg se dan cita aquí. Donde otras especies se subdividen, el ser humano se diferencia sólo en culturas. La antropología filosófica unitaria prepara y legitima la plural antropología cultural<sup>67</sup>. Esta sería una buena premisa para ordenar sistemáticamente la obra de Max Weber.

Eso ha hecho decir a Blumenberg que el ser humano es un ser domesticado desde su origen porque supone desactivada la evolución biológica para dar paso a una evolución instrumental. De este modo ha sugerido que la baja calidad biológica puede ser compensada por una alta calidad moral, pero

---

<sup>61</sup> BM, 524, DSH, 391: “Der Mensch ist das Wesen, das sich hätte misslingen können und noch misslingen kann”.

<sup>62</sup> BM, 550; DSH. 411. Sin duda aquí tenemos un punto adicional de encuentro de Blumenberg con el Camus de *El mito del Sísifo*. Para otras cuestiones, cf. mi aproximación en “Mito y existencia: Kerenyii, Camus y Blumenberg”.

<sup>63</sup> BM, 537, DSH. 401ss. Esta página es completamente importante para comprender a Nietzsche y su dependencia del biólogo W. H. Rolph, y sus *Biologischen Probleme*, de 1881 donde ya se criticaba a Darwin y se hacía del motor de la evolución el lujo, la ganancia y la intensificación.

<sup>64</sup> BM, 536; DSH. 400.

<sup>65</sup> “Pero Nietzsche jamás se desprendió del todo de la idea básica de Schopenhauer de la voluntad como el poder motor detrás de todas las manifestaciones. Es la voluntad que siempre quiere más y mayor, y cuya propia clase de razón solo está en alcanzar el comparativo. El comparativo es la solución de las contradicciones que surge en la rivalidad de demasiados por la continuidad de la vida en todos” BM, 539; DSH, 402.

<sup>66</sup> BM, 569, DSH. 425: “Der Mensch ist genetisch ein Endprodukt. Jeder seiner Varianten ist pathologisch weil es keine Faktoren gibt, die nicht-pathologische Varianten begünstigen könnten”.

<sup>67</sup> BM, 569-570; DSH. 425.

en modo alguno está garantizado que así sea<sup>68</sup>. Como es lógico, dentro de esta evolución instrumental está la formación de la centralidad de las operaciones perceptivas y conceptuales. Con ello, Blumenberg emprende esa reescritura sincopada de la *Crítica de la razón pura*, con sus complejos mecanismos de síntesis de la diversidad, que ofrece en el capítulo *Riesgo existencial y prevención*<sup>69</sup>, cuya consecuencia más básica es la ganancia de tiempo, algo reflejado en la reciente estructura cerebral dedicada al control temporal, superpuesta a la conciencia del espacio<sup>70</sup> y la emergencia de la intencionalidad, la necesidad de síntesis complejas de diversidad, y la renuncia a la inmediatez [*Preisgabe der Unmittelbarkeit*]<sup>71</sup>. Con esa ganancia de tiempo que va más allá de la retención/protensión, se obtiene algo decisivo, profundamente afín a Koselleck, la formación del horizonte de expectativas, “una suma de disposiciones preventivas y ajustes de carácter provisorio-anticipatorio”<sup>72</sup>. Como sabemos, esta la respuesta complementaria de Blumenberg a la posicionalidad espacial de Plessner. Pues la expectativa es la forma temporal de habitar el horizonte, y sería inviable sin la centralidad del predominio de la óptica y sin el aumento de la superficie celular del cerebro destinada al ver, capaz de establecer más sinapsis y de producir una elevada sincronía perceptiva; esto es, sin actualizar las potencialidades endógenas con las que ya contaba el antropoide<sup>73</sup>. La ganancia de tiempo fue la victoria de la centralidad óptica y la potencia del ver a distancia. Lo que se deriva de esta capacidad de ver a distancia es decisivo. No podemos detenernos en ello, pero concierne al origen de la negatividad, a la presencia de lo no-visto, a la emergencia del ser sentido del ser visto y la necesidad de verse para anticipar el ser visto. Con ello, Blumenberg ha regresado hasta las condiciones para establecer o llegar disponer de la posicionalidad excéntrica de Plessner, algo que en modo alguno puede ser una condición natural humana, dada la inescrutabilidad.

8. *Amigo y enemigo como prejuicios necesarios*. Conquistado este punto, los argumentos de Blumenberg nos ofrecen prestaciones parecidas a las de Plessner. Y esto porque sus planteamientos han permitido concretar la situación de indeterminación originaria como callejón biológico sin salida en una

---

<sup>68</sup>BM, 553; DSH. 413.

<sup>69</sup>BM. 554-559; DSH, 414-17; BM. 563-565; DSH, 420-21.

<sup>70</sup>BM, 547; DSH. 408]

<sup>71</sup>BM, 560, DSH. 418.

<sup>72</sup>BM, 561; DSH. 419. “Ein Inbegriff präventiver Dispositionen und provisorisch-antizipatorischer Einstellungen”.

<sup>73</sup>BM, 562-3; DSH. 420-1.

situación de riesgo que no se puede superar de forma inmediata con el uso de las dimensiones evolutivas ya ganadas. Con el horizonte como suma de posibilidades preventivas tenemos algo diferente al ambiente. Desde luego, como en Plessner, toda experiencia del horizonte presenta un prelude de indeterminación, una subsistencia de lo inesperado, como consecuencia de una apertura espacial de direcciones. Como en Plessner, este hecho tiene un complemento novedoso en el ánimo, el miedo existencial [*die Angst*]<sup>74</sup>. Pero el análisis es diferente. Blumenberg ha caracterizado el miedo como una desproporción de la condición óptica del ser humano, central en el ser en apuros en que se convirtió al salir a la sabana: él sólo puede ver en una dirección, pero puede ser visto desde todas las direcciones. Ese tener en cuenta lo que no se ve, es el hallazgo fundamental de la evolución. Siempre hay un campo ciego que él no ve y en el que puede ser visto. Esta asimetría –poder ser visto desde todas direcciones, ver en una sola- es la decisiva ahora para la ganancia de tiempo y no solo atraviesa sino que funda la relación recíproca de perspectivas. El horizonte es un umbral aparente no sólo por su relación quebrada con el ambiente: es que nunca se puede ver entero. La racionalidad manda en la construcción del ambiente en tanto que es la preparación preventiva para todo lo posible en un horizonte. Tiene su contraparte en el miedo, el índice de que la incapacidad de prevenir no se puede superar del todo en un ser que no ve todo su horizonte. Tiene su objeto en la negatividad de lo no visto como positividad inspiradora de miedo. Miedo y negatividad por un lado, y racionalidad por otro, son valores límites antitéticos<sup>75</sup> de inseguridad y seguridad. Pero entre el miedo y la razón hay diversos procesos. La ambivalencia del argumento de Blumenberg procede de este espacio gradual que se abre entre el miedo y la razón.

Como podemos suponer, con el rasgo insuperable del miedo alcanzamos posiciones que están en la base de Carl Schmitt. De forma inicialmente convergente con Schmitt y Plessner, Blumenberg sugiere que por miedo entiende la génesis concentrada y abreviada de la estructura emocional del ser humano. El miedo representa el nivel de la objetivación todavía no lograda ni efectuada, el nivel de alarma producido por las prevenciones todavía por realizar, en tanto alarmas vacías de concreción. “El miedo, nos dice

---

<sup>74</sup> BM, 564; DSH. 421.

<sup>75</sup> BM, 565, DSH. 422.

Blumenberg, remite a la antesala desocupada del instrumental conceptual<sup>76</sup>. Pero entre el miedo y el logro de la razón, en esa antesala de los conceptos por venir, lugar de los conceptos todavía no formados, se puede introducir una estructura peculiar. Esa antesala “queda ocupada por primera vez por el más apresurado de todos los prejuicios: la distinción y la polarización del amigo y enemigo”<sup>77</sup>. Pero lo que a continuación dice Blumenberg es realmente extraño y sólo comprensible si extremamos nuestra capacidad de observar su propia sutileza. Pues Blumenberg dice que “este es el comienzo y es también en definitiva el síntoma de la pérdida patológica de confianza en la posibilidad de una economía objetiva en medio de la racionalidad, o incluso de la hiperracionalidad”<sup>78</sup>. Esto es: tenemos aquí un prejuicio que en el fondo es un pos-juicio. Es el inicio, pero algo más que el inicio. Es un prejuicio que implica pérdida de confianza en la razón por venir, en los productos posteriores a la antesala, pero que no sólo aparece en el inicio, sino que puede ser el síntoma de pérdida de confianza en la razón ya constituida e incluso en medio de una hiper-racionalidad. En este sentido, es un prejuicio que puede regresar y con él la pérdida de confianza en la solución de urgencia de la razón, haciéndonos regresar a su antesala. Como vemos, aquí el atacado es Adorno y su *Diléctica de la Ilustración*. La inicial hostilidad a Schmitt también es clara. Amigo/enemigo no es un concepto. Es el más apresurado de los prejuicios. Y no solo prejuicio, sino el síntoma de algo muy fuerte. Lo que está en cuestión es la “pérdida patológica” de confianza en la conquista de conceptos, en el carácter defectivos de todos ellos respecto de lo que tendrían que superar, el terror originario.

9. *Acción a distancia*. Sin embargo, esta no será la posición definitiva de nuestro autor. En otros lugares, Blumenberg reinicia su argumento destinado a mostrar la emergencia de la acción a distancia con la que se inician las estrategias propias de la prevención, del ver a distancia, de la superación del miedo. En todo caso, el miedo es y queda como un atavismo patológico, la huella de la ruptura de la simbiosis original, el eco de lo ominoso, de la vivencia de la falta de prestaciones biológicas para superar una situación. Tiene su origen en la parálisis de no saber hacia dónde huir en medio del espacio de un horizonte en el que no se puede ver por entero, la cifra del espanto. De nuevo,

---

<sup>76</sup> BM, 565, DSH, 422. “Die Angst bezieht sich auf das unbesetzte Vorfeld der begrifflichen Instrumentarien“

<sup>77</sup> BM, 566, DSH, 422.

<sup>78</sup> BM, 566, DSH, 422.

el punto de partida ya estaba en Plessner: el ambiente no se estabiliza jamás respecto del horizonte.

Pronto algo choca en el argumento de Blumenberg y en su nítido vocabulario ilustrado. Por una parte, el miedo es consecuencia ineludible de la asimetría entre ambiente, perspectiva y horizonte, donde aquel viene representando por la negatividad de lo no visto, pero que puede verme. El enemigo es lo que puede anidar allí donde tenemos el ángulo muerto de mirada. Puede anidar o no, pero siempre lo hace en la negatividad. Si anida algo de verdad puede producir miedo o no. Si no anida nada, no debería producirlo. Pero en la negatividad que presiona esto no puede ser decidido. El caso es que algo puede vernos y nosotros no sentirlo, porque el ver no implica el tacto ni el ruido de la voz. Como tal, esa concentración de lo que no vemos y puede vernos en una polarización de amigo/enemigo, no puede ser sino un prejuicio. Prejuicio porque impone claudicar en la operación de racionalización, de tomarse tiempo, de objetivar lo no visto, de reducir indeterminación, de saber si existe o no y de qué tipo es. La cuestión es cómo de caprichoso o de necesario es ese prejuicio como solución de urgencia.

Eso no altera que la entrada en función del prejuicio sea ya una quiebra de la conquista de tiempo, de las prevenciones fruto de la toma de distancia. En este contexto, y haciendo uso de una de las dos escenas originarias de su antropogénesis, la del animal fugitivo de Paul Alsberg, Blumenberg explica la condición humana, la posición erguida,<sup>79</sup> como la renuncia al principio de huida mediante la lucha a distancia que previene del cuerpo a cuerpo. Para ello el ser humano debe estar de pie, tener las manos libres, arrojar objetos. El animal fugitivo logra hacer estacionaria la forma provisional de estar erguido justo en ese momento excepcional de la lucha mediante armas arrojadizas. Podemos decir que estar erguido es la huella de una disposición constante a la lucha en situación de emergencia. Así, con los brazos libres, el ser humano gana distancia. De tal manera que, en esta hipótesis, se “Adopta la marcha erguida porque [el ser humano] ya no tiene la manos libres”<sup>80</sup>, porque lleva siempre las armas adecuadas para ganar distancia y neutralizar la intervención inmediata de un cuerpo que no sabe defenderse en el cuerpo a cuerpo. En las manos lleva piedras que usa como proyectiles, o palos para mantener a raya. Pero entonces,

---

<sup>79</sup> Aquí, en estas páginas, nos propone Blumenberg su teoría de la humanización, [BM, 570- 577; DSH. 426-30]

<sup>80</sup>BM, 578; DSH. 432.

en esta escena originaria, el enemigo parece que no es un prejuicio, sino un recuerdo. No sería un ángulo ciego, un vacío todavía por racionalizar, un espacio impenetrable porque no se ha ganado la perspectiva adecuada, sino la experiencia de una negatividad que sorprende en su transformación positiva. En suma, sería un supuesto constituyente de la huida<sup>81</sup>, ofrecería un objeto racionalizado y percibido, generaría previamente la fuga como decisión concreta sobre el espacio y en el caso del callejón sin salida y la imposibilidad de huir haría inevitable la lucha, aunque a distancia, por plena conciencia de la imposibilidad de activar el cuerpo en el combate, a diferencia de lo que hace el gorila, por carecer de dotación biológica adecuada<sup>82</sup>. En suma, no hablaríamos de un prejuicio porque, como recuerda Alsberg, el ser humano de la escena originaria, que pudo vivir durante un periodo de millones de años, “es más un cazado que un cazador”. Ahí no hay prejuicio, sino experiencia que deja alerta. Por tanto, lo propio de lo humano no estaría en la autoafirmación frente al enemigo. Eso lo compartiría con todos los animales<sup>83</sup>. Lo propio es que, carente de medios de lucha, evade el cuerpo a cuerpo mediante una solución instrumental. Justo porque sus medios son instrumentales, necesita distancia y justo por eso necesita ganar tiempo, mantener prevenciones, ver con anticipación, trazar el horizonte, estar erguido. Al ser humano no le es posible evadir el miedo como precaución básica, porque no puede evitar la existencia del drama de la diferencia amigo/enemigo, dado que en todo caso debe afrontar la lucha de prevención para no ser cazado, lucha que supone darle eficacia a lo no visto. La consecuencia es que donde no hay prejuicio, hay lucha defensiva. Sólo por la necesidad de luchar a distancia y frente a alguien que opera en el espacio ciego de la negatividad, el prejuicio cumple su tarea de prevención. Hay aquí un eco de la vieja teoría acerca de la legitimidad de la guerra defensiva.

La tesis de Alsberg es que el ser humano surgió de golpe en esa defensa y Blumenberg no deja claro si con su noción de Kryptogenese (no *homo absconditus*, sino *genesis abscondita*) acepta esta tesis<sup>84</sup>. Todo parece indicar que con la marcha erguida como principio no prevaleció un cambio morfológico visible, sino un cambio funcional de las mismas estructuras biológicas, que a lo

---

<sup>81</sup>BM, 579; DSH. 433.

<sup>82</sup> BM, 584-5; DSH. 436-437.

<sup>83</sup> BM, 585; DSH. 437.

<sup>84</sup> BM, 581; DSH, 434.

sumo extremó las posibilidades de un pequeño cambio de estructura física<sup>85</sup>. Que la posición erguida favorece el parto de cabeza, y con ello la máxima capacidad de supervivencia del feto, es algo demostrado<sup>86</sup>. Que vino favorecida por el aumento del peso cerebral también. Que se debió privilegiar de este modo los partos prematuros también y que estos deberían ser los de supervivencia más probable se afirma por el estrechamiento de la pelvis femenina con la marcha erguida. Así que la escena originaria es tal: se trata de un acto dramático que se juega sobre el trasfondo de un proceso silencioso, de milenios, constante, menos dramático, de pequeñas alteraciones funcionales e insignificantes alteraciones morfológicas en la serie de los *hominidos*. Así, por ejemplo, el desarrollo de la planta plana del pie hasta el punto de no poder plegarse, hizo inviable el acto de la fuga y del trepar. Así que la diferencia amigo/enemigo jugó en el seno de una experiencia inevitable en un ser que no tiene la huida como salida probable, pero tampoco el combate cuerpo a cuerpo. La evolución del ser humano desactivando el cuerpo mediante el ataque a distancia y no recurriendo a la fuga, hizo inevitable la estructuración de la diferencia amigo/enemigo en una dirección.

Blumenberg dice que el proceso de antropogénesis fue un proceso de “reflexividad que se estimuló a sí misma” y que debía intensificar esta tendencia iniciada<sup>87</sup>. Sin duda, la evolución cerebral permitió esta intensificación. Lo que hace el ser humano determina cada vez más lo que es y lo que ha de hacer y esto desde mucho antes de que tuviera historia. La atrofia del cuerpo, vinculada a la lentitud de crecimiento, aumentada por el parto prematuro, aumentó la hipotrofia de herramientas biológicas y eso produjo un plus de fragilidad del organismo<sup>88</sup>. Con ello, la desespecialización de la dotación orgánica no fue solo el principio, sino también el final del proceso y con él la reducción del contacto directo con la realidad fue un proceso creciente. En él se hizo cada vez más extensa la necesidad de zonas de contacto con una realidad neutralizada y preventivamente alejada y con ello la proliferación de formaciones de ambiente en las que el miedo no irrumpe.

---

<sup>85</sup> BM, 582; DSH. 434-5.

<sup>86</sup> Blumenberg hace referencia al ginecólogo Klaas de Snoo y su obra *Das Problem der Menschwerdung in Lichte der vergleichenden Geburtshilfe*, Jena, 1942. BM, 580, DSH. 433.

<sup>87</sup> BM, 588: “Diese selbstnervative Reflexivität ist das strukturelle Merkmal der den Menschen hervortreibenden Entwicklung. Das bedeutet: er [...] jeweils zur Verstärkung und Steigerung des einmal eingeschlagenem Trends genötigt“. DSH. 439.

<sup>88</sup> BM, 589; DSH. 440. „Dagegen fikt für Alsberg, dass die Verkümmerng des Körpers ... eine unmittelbare Folge seiner Ausschaltung durch das künstliche Werkzeug ist“.

10. *Cambios en la diferencia amigo/enemigo*. La pregunta es qué consecuencias tiene esta escena originaria y su reflexividad para la diferencia amigo/enemigo. La respuesta de Blumenberg es sencilla y paradójica. Pues al separarse el ser humano de la realidad y del dramatismo de la escena originaria, al entregarse al horizonte ampliado del concepto<sup>89</sup> como medio para tomar distancia y ganar tiempo, la dimensión preventiva de la lucha aumentó las posibilidades de la hostilidad. Blumenberg extrae esta consecuencia y la despliega en un pasaje central para medir de forma adecuada su variación sobre el filosofema de “amigo/enemigo”. En realidad, ese motivo atraviesa todo el libro *Descripción del ser humano* como un hilo rojo, pues el libro no es sino una variación sobre diversos temas.

Así, la primera ocurrencia sucede en el capítulo *¿Es la intersubjetividad un fenómeno antropológico?* Allí Blumenberg se pregunta por el problema de la reflexión –la base de todo el proceso– y el “origen antropológico de su función”<sup>90</sup>. Entonces deriva su argumento desde la escena originaria a la posición erguida y desde ahí al hecho de que en el peligro tuviera que atender a una posición “determinada para otros”. Se trata de la superación de lo que hemos mencionado como la asimetría entre el ver y el ser visto propia de la estructura del horizonte. La *intentio obliqua* que mira a sí no es sino el comportamiento preventivo ante la exposición erguida que permite ver, pero que a su vez se deja ver. Con ello, vemos el motivo básico de la emergencia de la reciprocidad de perspectivas de Plessner. La reflexión no es una prestación originaria, sino derivada del erguirse y de la nueva ley: “a medida que la óptica se hace más eficiente, se amplía la espalda”<sup>91</sup>. En este pasaje, se hace de la capacidad de reflexión un “aumento de la sensibilidad en las espaldas”. Sólo el control del cuerpo permite transformar el poder ser visto en ocultarse, en el calculado mostrarse o en el lúdico e irreflexivo exhibirse, las claves básicas de la actividad cultural (con el vestido de nuevo como expresión final, algo en lo que Plessner insistiría en su etapa final). Así que la reflexión no es para Blumenberg

---

<sup>89</sup> BM, 591; DSH. 441: „Der Begriff erwies sich ganz kosequent als leistungsfähiger denn die Optik, die zwar im erweiterten Horizont, aber doch nur innerhalb desselben ihre Lebensdienlichkeit hatte, während der Begriff den optischen Horizont endgültig zu überschreiten instand setzte“.

<sup>90</sup> BM, 143; DSH. 108. Esta página es central para ver cómo Blumenberg deduce la posición excéntrica como primera manifestación de la función reflexiva, usando así a Plessner para criticar a Scheler. “Standortbewusstsein ist zunächst nur, sehen zu können, dass und wie man gesehen werden kann, wenn man selbst sehen will”. De este modo se pone en la base de la reflexión fenomenológica la base de la función antropológica de la reflexión.

<sup>91</sup> BM, 144; DSH. 109. Recuérdese que esta es la razón por la cual la razón no puede ser un “reines intentionales Subjekt”, porque tuvo que atender sobre todo lo no visible, a lo vacío, a lo no visto y sin embargo real y amenazante. La presencia pasó a ser algo descomulgado en la centralidad de su conciencia.

un producto cultural puro, pues tiene una función elemental en la autoconservación: salvar los peligros de la óptica pasiva. La cultura permite transformar este servicio vital en una finalidad en sí misma alejada de los contextos originarios de miedo.

Esta dimensión antropológica de la reflexión definió una tipología de comportamientos que caracterizó y disciplinó el prejuicio de la diferencia amigo/enemigo. “Los amigos siempre tienen que tratar de mostrarse de frente, mientras que los enemigos saben aprovechar el ángulo muerto del novedoso sistema orgánico vertical”. Así que delante/atrás sirvió de “clasificación prejuiciosa” de la diferencia amigo/enemigo, frente al lujo metafísico de la diferencia arriba/abajo<sup>92</sup>. Con ello, el problema del prejuicio muestra una complejidad generativa de las regiones espaciales originarias kantianas que no se hacía transparente en la primera ocurrencia de la palabra. Ahora nos parece algo más cercano a la actitud preventiva, la que se dirige hacia el espacio que no ve. Desde ahí debo aprender a verme. Ahí debemos situar su génesis. Puesto que la prevención tiene sentido por lo todavía indeterminado, prejuicio es aquí un orden preconceptual, pero en la misma dirección del concepto, pues ya trabaja con la presencia interiorizada de lo ausente. En un pasaje de *Variaciones de la Visibilidad*, Blumenberg reconoce la función antropológica de la “desconfianza” como la base de aquella diferencia tipológica amigo/enemigo, derivada de lo invisible visualizado. Aquí se pondría en tensión la desconexión con la realidad, pero en modo alguno desde el nivel de la pulsión. Quiere esto decir que el prejuicio no decide por sí mismo, no tiene soporte pulsional, pues está enfrentado a una ausencia. Por lo tanto, si hay una doctrina firme en Blumenberg es la de que no hay “pulsión de agresión”<sup>93</sup>. En principio la diferencia prejudicial amigo/enemigo y la desconfianza estarían diseñadas para lograr la dimensión juiciosa de saber a qué atenerse y formarían parte de las estrategias de ganancia de tiempo. No serían conductas acabadas en sí mismas, no formarían parte de la decisión en sentido schmittiano, sino justo de aquello por lo que se toma tiempo. El ser humano no se entrega al propio prejuicio para desde ahí decidir en la soledad de la pulsión, en la autorreferencialidad de sus propios miedos. Todo eso está diseñado para tomarse tiempo y conocer la realidad, no para sustituirla. “De allí resulta –dice Blumenberg- la compulsión a

---

<sup>92</sup> BM, 144; DSH. 109.

<sup>93</sup> BM, 870; DSH. 651.

aproximarse al rostro cuando se quería descartar la sospecha de ser enemigo". El examen de la aproximación frontal es de importancia vital y testimonia que no se entrega la decisión a una pulsión, sino a un conocimiento que supera la carencia, la falta de visión propia del ángulo muerto y se basa sobre el desplazamiento de respuesta inmediata. Si la prevención compensa la visión, no sustituye pulsionalmente la atención. La prepara y la anticipa, la condiciona y la enmarca.

Aquí, sin embargo, la dimensión antropológica de los prejuicios está garantizada. Forman parte de las herramientas de la razón, pero no obtienen sentido al margen de todas ellas. "No fue por una aberración histórica que el humano se convirtió en el ser de los prejuicios", se nos dice. Al contrario, "es un ser prejuicioso porque es un ser prevenido"<sup>94</sup>. La Ilustración no disuelve fantasmas ni tiene delante aberraciones. En un ser que ha esquivado el cuerpo, el prejuicio opera a distancia y por tanto va en la misma línea evolutiva del concepto. Pero por eso mismo la actuación completa racional tiene posibilidad de intervenir en el prejuicio y de bloquearlo, porque no se basa en un principio completamente ajeno a la vida racional. El test visual decide en el tiempo quién puede seguir siendo objeto del prejuicio de amigo/enemigo. Una cosa tiene sentido por la otra. Todo esto supone el doble filtro. Incluso hay un tercero, que será la reconfiguración del prejuicio mediante la habilidad del fisionomista<sup>95</sup>, uno de los saberes respecto a los que la Ilustración enderezará su crítica. Antes de que haya alguien que decide sobre el amigo y el enemigo, la decisión sobre quién lo sea debe ser regulada. Pero la clave aquí es que de esa decisión se deriva antropológicamente la conducta de huida, y todo tiene sentido por la inexistencia de la agresión como condicionante.

Que sea justificado el prejuicio no quiere decir que sea el fruto maduro y perfecto de la desactivación del cuerpo. En el capítulo titulado *Cuerpo y Conciencia de la realidad*, Blumenberg aborda otra dualidad interesante, derivada de Melanie Klein, que diferencia los objetos entre el idealizado y el persecutorio, en el que se escinde la relación arcaica con el objeto, relación que sería un equivalente ontogenético del juego del mundo de la vida, que se fractura en la fenomenología entre intencionalidad e intuición<sup>96</sup>. El mundo de la vida es algo así como una integral psíquica arcaica que se rompe con la

---

<sup>94</sup> BM, 871; DSH. 652.

<sup>95</sup> BM, 873; DSH. 653.

<sup>96</sup> BM, 684, DSH. 512.

dimensión antropológica de lo ideal y lo amenazante, lo familiar y lo siniestro, o con la óptima perspectiva visual frontal (intuición) y los elementos que quedan en el ángulo muerto (intencionalidad)<sup>97</sup>. En realidad, todo esto tiene que ver con la cristalización del deseo de seguridad en el ver y la sensación de peligro del ser visto. Pero con ello llegamos al aspecto en cierto modo alucinatorio que alimenta la diferencia clásica de amigo/enemigo, algo sobre lo que también Plessner reflexionó. La dimensión arcaica, que equivale al momento prejudicial, no impide “el examen de la realidad”<sup>98</sup>. Con ello, sin embargo, la escisión del deseo y el miedo subyacente se mantiene, solo que no cristalizada. Blumenberg dice: “El mundo se torna dualista, se vuelve un mundo de amigos o enemigos, un motivo infantil en blanco y negro. Los mundos de amigos y enemigos son por lo tanto vestigios de infantilismos inmaduros. Habría que tenerlo en cuenta cuando se ingresa en ellos”<sup>99</sup>. Cuando Blumenberg se pregunta, ¿qué sería aquí una conciencia madura?, responde que ella se consigue mediante la formación de la realidad del propio cuerpo, otra forma de Ilustración. Maduro sería “tolerar tanto displacer como sea necesario para aceptar la realidad como real”<sup>100</sup>. Esa forma de Ilustración tenía una consecuencia: la lucha contra el fisonomismo como la interpretación prejudicial elaborada del otro en tanto forma de conocimiento individual generada desde inferencias genéricas.

Así vemos que antropológicamente la diferencia amigo/enemigo tiene raíces arcaicas. Pero en tanto prejuicio sigue siendo algo que no es maduro. Las dificultades de tener un concepto apropiado del propio cuerpo derivan de que no se puede mirar de frente y respecto del otro si se cree que la razón tiene contemplaciones con el ser humano y presenta rostros que ya son indicios racionales, si se cree que lo bello debe ser bueno. Pero la Ilustración no es un capricho. Está en la misma línea del prejuicio, pero dispone de prestaciones más interesantes que este. Por eso, como se dice en el capítulo *Autoconocimiento y experiencia del otro*, “poder tener experiencia de la realidad de los otros yoes es algo absolutamente necesario para la autoconservación”<sup>101</sup>. Aquí Blumenberg reconoce que con esa experiencia está íntimamente relacionada la “decisión

---

<sup>97</sup> Fácilmente tendríamos aquí la manera de responder a Zambrano acerca del carácter secundario del delirio como complejo de persecución que es de forma errónea el elemento originario en su antropología religiosa de *El hombre y lo divino*. Cf. Obras Completas, Galaxia Guttenberg, Barcelona, 2012.

<sup>98</sup> BM, 684; DSH, 513.

<sup>99</sup> BM, 684-5; DSH, 513.

<sup>100</sup> BM, 685; DSH, 513. De forma complementaria, Blumenberg había dicho que la resistencia [Belastbarkeit] es una categoría antropológica fundamental [BM, 591, DSH 441].

<sup>101</sup> BM, 272; DSH, 203.

sobre las relaciones de amistad o enemistad". Así que la experiencia es el principio decisivo, no el prejuicio. La experiencia, frente al prejuicio, es una forma de prevención muy característica. Es la forma de representación madura de nosotros y de los otros. En esa madurez consiste la autoconservación. Para ello se requiere capacidad de juicio como resultado de una "secuencia concluyente de manifestaciones para tomar la decisión entre las opciones de hostilidad y amistad"<sup>102</sup>. Por tanto, esa diferencia no sólo es prejudicial. Puede ser objeto de experiencia madura. Pero entonces el conocimiento no es del tipo de la fisiognomía, no puede reducirse a conocimiento genérico.

Lo decisivo de Blumenberg es que esta experiencia sólo puede ser interpersonal, debe implicar relación social, y esto significa que debe obligatoriamente pasar el test de la frontalidad. No es una experiencia genérica o específica. Esta experiencia genérica "jamás alcanza para tomar las decisiones amigo-enemigo"<sup>103</sup>. Si nos negamos a conocer al otro como caso único, entonces permanecemos en los prejuicios. Aquí tenemos la base de la actitud ilustrada de Blumenberg, convergente con la tesis de Weber acerca de la historia como conocimiento de singulares. Ilustrado es el que no evade la sobrecarga de individuación y no se contenta con la especificación de tipos, caracteres, temperamentos y demás rodeos, incluido los étnicos, en palabras de Weber, quien no reduce la historia a saber nomológico. El problema es que para superar ese prejuicio, la integral arcaica, hay bases antropológicas y no se produce en modo alguno mediante un imperativo ético abstracto. La simplificación genérica no llevó la delantera en la antropogénesis. Una prevención general habría llevado a considerar a todos los seres humanos como enemigos hasta que no se demostrara empíricamente lo contrario. Esto hubiera llevado a perder la ventaja de todas posibles asociaciones. La dimensión del ser social propia del ser humano reside en que no encuadra a sus semejantes según la especie. Aquí Husserl, a quien le basta percibir otro sujeto con una diferencia posicional para con ello constituir la intersubjetividad, estaría equivocado frente a Weber. Por eso la fenomenología no es antropología. De la fenomenología no se deriva la posibilidad de la hostilidad mutua. De la antropología sí, pero de uno en uno. Aquí nos acercamos a fundamentar desde la antropología filosófica la categorización de Weber de la acción social como comprender. Este

---

<sup>102</sup> BM, 272; DSH, 203.

<sup>103</sup> BM, 273; DSH, 204.

comprender, con plena lógica, debe ser entendido por parte de Blumenberg como un hecho antropológico primigenio. Sin duda, como tal está cercano de la escena originaria. Entender forma parte de las operaciones de prevención y de anticipación y van en la misma línea del prejuicio, pero lo superan. “En el entender se capta al otro anticipatoriamente en sus convicciones y sus humores, sus deseos, sus intereses, en su fiabilidad y su imprevisibilidad”<sup>104</sup>. Si nos hacemos idea del carácter de alguien, ahora es un prejuicio singular, pero con fundamento *in re*. La ventaja de este hecho fundamental del entender es que evita la consecuencia más sombría, la prevención general hacia el otro. No hay posibilidad de comprender a todos como enemigos. Las razones para comprender un carácter como hostil deben producir los argumentos para que otro no sea reconocido como tal. Uno toma las decisiones después de haber entendido, de una especie de prevención atravesada por escrutinios visuales, pero también por la experiencia propia de lo fiable en nosotros. Como dice Blumenberg con humor: a un león no es necesario mirarlo cara a cara. Al otro sí, si es que queremos llegar a entenderlo.

“Toda experiencia del otro es hipotética” dice Blumenberg, y por tanto toda decisión sobre amigo y enemigo también debería serlo. Aquí, Blumenberg coincide con Plessner al negar todo carácter absoluto a esta diferencia. Como tal, la experiencia del otro se debe extender en el tiempo y en todo presente se abre la posibilidad de una nueva prueba de la regularidad hipotética. En realidad, nunca tenemos consolidada la diferencia. La cuestión decisiva es que no hay una pulsión de agresión que toma por nosotros la predecisión en tanto relativa a la especie. No hay así base pulsional del soberano, el que decide sobre amigo y enemigo. El soberano no es una fiera. No hay por tanto una dependencia de la posición de *homo homini lupus*<sup>105</sup>. La amarga urgencia de la técnica de la supervivencia no lleva a esta conclusión, que no forma parte de la antropología. Por lo tanto, la corrección de Schmitt tiene lugar en este pasaje: “La indeterminación amigo-enemigo, de la que se ha dicho que es el núcleo de lo político, aunque lo fuera, es a la vez el punto de partida para el comprender en el sustrato antropológico”<sup>106</sup>. El prejuicio internamente demanda comprensión. Esa es la tesis. Aquí de nuevo vemos el primado de Weber sobre

---

<sup>104</sup> BM, 274; DSH, 205. Aquí está el fundamento de la hermenéutica como hecho antropológico originario [das anthropologische Urfaktum] pero que muestra la limitación para la misma de la *Einfühlung* o empatía para llegar al *Verstehen* o comprender. Conectar esta razón con Weber sería ofrecerle las razones filosóficas para su diferencia con Dilthey.

<sup>105</sup> BM, 275; DSH, 205.

<sup>106</sup> BM, 275; DSH, 205. “Kern des Politischen”.

el de Schmitt. "El ser humano es un ser social únicamente porque no encuadra a su semejante según la especie"<sup>107</sup>. Frente a la dimensión alucinatoria del enemigo en Schmitt (mi propio problema en *Gestalt*), para la aproximación de Blumenberg se trata más bien de preparar una experiencia de comprensión, de una experiencia con el otro.

11. *Conclusión. Dialéctica de la razón.* Sin embargo, este paso no está exento de riesgos. Al contrario, nos llevará a explicar la tesis de que cuanto más instrumentos de toma de distancia conceptuales ganamos, más se puede intensificar la hostilidad. En efecto, los fenómenos de los que habla Schmitt, en su pretensión de darle explicación filosófica a la modernidad, proceden de estratos que no conviene colocar de forma inmediata en el nivel antropológico. Desde luego no pueden permanecer desanclados de toda base antropológica, y en modo alguno pueden enraizar en el ser humano a nivel de pulsión o de agresividad originaria. No conviene olvidar jamás que la escena originaria era una dramática lucha que sustituye a la huida, no al ataque. Sin embargo, este camino nos llevó a la necesidad de la comprensión como conocimiento del singular absoluto. La explicación de los fenómenos modernos de amigo/enemigo en los que piensa Schmitt nos la ofrece Blumenberg en un pasaje inmediato, en el que defiende que el problema de la comprensión es que tiene un desarrollo asimétrico. Se refina del lado de la amistad y se hace grosera por el lado de la hostilidad. Los matices de la amistad y en la relación de amistad son muy importantes para mantener la confianza. En el lado de la hostilidad, dado que la cooperación está excluida, las diferenciaciones pueden llegar a atrofiarse. Sin duda, para neutralizar esta inclinación hacia la simplificación emerge la clave antropológica de la diplomacia, cuyo lema es la consigna de la Mafia: es preciso estar cerca de los amigos, pero más cerca todavía de los enemigos. Recuérdese: Ilustración es la capacidad de aguantar tanto dolor como sea necesario para un conocimiento adecuado del singular. Por eso la diplomacia es una prevención segura de sí misma, entregada a la búsqueda de la experiencia adecuada del otro. El peligro reside en la atrofia del entender debido a la entrega completa a la "primacía de la prevención"<sup>108</sup>. Entonces se da una relación de exclusión entre comprender y prevenir. Sin

---

<sup>107</sup> BM, 273, DSH, 204. „Soziales Wesen ist der Mensch nur, weil er seinesgleichen nicht artspezifisch festlegt“. Esta es la diferencia central entre Husserl y Weber. A Husserl le basta con la „igualdad específica y la diferencia posicional para la constitución de la intersubjetividad“, y por eso no hay implicación antropológica. Por eso hay eurocentrismo en el logos de la fenomenología. En Weber siempre brillo lo concreto.

<sup>108</sup> BM, 275; DSH. 206. "Das Primat der Prävention".

duda, así estamos ante dos formas de reducción del cuerpo a cuerpo físico. Una es la comprensión, otra la prevención entregada a su propia lógica, sin experiencia. De aquí, no del miedo existencial, nace el mapa conceptual de Schmitt.

Aquí una vez más, la Ilustración tardía de Blumenberg se reintroduce: se trata de mantener el tiempo, y sus procesos elaborados de ganancia, o bien de entregarse a operaciones falsamente imputadas al inconsciente, pero que en el fondo son operaciones lógicas sin los pasos mediados, un “juicio sumarísimo del mecanismo psíquico” que, cercano al instante, permite establecer distinciones elementales de carácter vital urgentes ante la sospecha de peligro. De este tipo sería la diferencia amigo-enemigo *moderna*, la pérdida de confianza en los instrumentos racionales, pero ahora en contextos de hiperracionalidad, esto es, de hiperprevención. “De la abreviación que produce una impresión de momentaneidad, nace su carácter vital genuino”<sup>109</sup>, eso que se ha llamado decisión y que ahora vemos que es una relación con el tiempo vital cuando ya hemos agotado el tiempo que disponemos para el conocimiento. En cierto modo, es el final del rodeo psíquico como forma de evitación de lo físico. Pero su condición de posibilidad es que el ser humano vacile. Esto es lo originario<sup>110</sup>. La decisión de enemistad es la decisión de no considerar siquiera la posibilidad de entender, pero esto no tiene por qué ser agresión. En la lógica originaria de la prevención está la huida, la verdadera consecuencia de no entender. En la lógica moderna de la enemistad esta la decisión por el no-conocimiento ni la comprensión. Sus consecuencias dependen de que, en la situación moderna, no se regresa a la escena originaria de huida.

Todavía un pasaje en *Riesgo existencial y prevención* encierra interesantes matices. De forma clara, se sitúa en el horizonte ya conquistado de la interacción social. Aquí, Blumenberg afirma que la *actio per distans* de naturaleza psíquica es específica cuando se trata de otros seres humanos. Mientras que los demás enemigos naturales al final “sólo son capaces de actuar en el cuerpo a cuerpo directo”<sup>111</sup>, el rival humano también puede “precaerse a la distancia”. La tesis, que abrevia los pasos intermedios, es que la ventaja unilateral para cada uno de lo que interactúan, se puede convertir en una

---

<sup>109</sup> BM, 276; DSH, 206: „Aus der Verkürzung, die den Schein der Momentaneität erweckt, entsteht seine genuine Lebensdienlichkeit“.

<sup>110</sup> BM, 276; DSH, 206: „Darin steckt, wenn nicht das Wesen *des* Menschen, doch ein Wesenzug *am* Menschen: Der Mensch ist ein zögerndes Wesen, verdient den Beinamen *Cunctator*“.

<sup>111</sup> BM, 592; DSH, 442.

“condena para ambos si se acumulan las prevenciones posibles con el espacio de por medio”. Lo que se sugiere es que la prevención es tanto más funcional cuanto más cerca se mantenga de la situación de enfrentamiento físico final, cuanto más cercana sea a la escena originaria del cuerpo ante el callejón sin salida y como último recurso, y cuanto más el enemigo sea un cuerpo que ataca nuestro cuerpo. Pero si la acción preventiva a distancia ya responde a otra acción preventiva a distancia, entonces las interacciones preventivas ya no tienen límite *per se*. Esto significa que el espacio de interacción preventiva tampoco lo tendrá. Entonces la experiencia propiamente dicha de singulares será inviable y la diplomacia quedará eliminada. Esta es la lógica del *Lebensraum*. El enemigo se anticipará en un espacio en el que nunca será percibido como tal. Pero es curioso que comprender así a este enemigo no elimine la comprensión. Elimina la experiencia, desplazado como está por un espacio de prevenciones denso. Pero dado que no tiene como escenario la huida propia del espacio inmediato, ambos actores se envuelven en una comprensión preventiva de sus intenciones y posibilidades. Sin embargo, es una comprensión que no tiene experiencia, con lo que desaparece todo *desencadenante específico* y, por tanto, toda *inhibición de la reacción*, algo que en la escena originaria era determinante para la proporcionalidad de los medios y el límite de la actuación. La prevención “ya no se relaciona en absoluto con otro conocido”<sup>112</sup>. Se relaciona mucho más con un espacio y un tiempo que para uno aparece como cobertura total y para otro como amenaza total. Con ello se altera radicalmente el dramatismo de la escena originaria y en el efecto escalada, que es lo que aquí se describe, obtenemos una traducción de lo que es la *intensificación* de Schmitt, que ahora muestra su naturaleza específicamente preventiva y de acción a distancia, con sus dimensiones específicas hiperracionales.

Con ello obtenemos justo, por los propios mecanismos culturales interpuestos para reducir la organicidad y el cuerpo, una alteración peculiar, una dialéctica extraña, que hace que se invierta la acción a distancia y la prevención. De ser un sustituto de la huida, o la prevención de una lucha defensiva, se convierte en una “disposición intraespecífica a la agresión”. Su dimensión de escalada es fácilmente comprensible al aumentar la concentración de encuentros inciertos con los congéneres, meras representaciones de

---

<sup>112</sup> BM, 592; DSH. 442]

comprensión hipotética, que jamás pueden convertirse en experiencia y que no pueden hacerlo porque ya no se puede superar el miedo proporcional a la prevención. Esto se refuerza mediante la tecnología, que permite abreviar el tiempo de cruzar los espacios y que por tanto obliga a aumentar las actividades preventivas. Pues ya nada alcanza a producir certezas de lo que se viene encima y se prepara en el ángulo ciego de nuestra percepción. La disminución de tiempo de respuesta y la temporalidad acelerada obliga a aumentar la prevención y así se cierra el círculo. Así se está en alarma preventiva. La conclusión de Blumenberg es sencilla: “no hay pulsión de agresión. La agresión ha surgido en un panorama en el que anticiparse es todo”<sup>113</sup>. La muerte aquí es solo un resultado deseado de la prevención, porque nunca puede decidirse a priori que alguien está más allá de los medios de destrucción. Por lo tanto, la agresividad tiene una raíz antropológica tardía que hace pie en la misma función de los instrumentos racionales, y como la razón pueden intensificarse, pero no es una pulsión<sup>114</sup>. Está provocada justo por las funciones conceptuales y abstractas de ganancia de distancia y de tiempo que debería desactivar el cuerpo. Por lo tanto, “la imputación de tal hostilidad a la antropología es perfectamente legítima”<sup>115</sup>. Blumenberg no desea separarse de Plessner hasta negar este hecho. No es un asunto reciente ni moderno, ni está en manos absolutas de la acción política y social neutralizarla. Forma parte de aquellos elementos que, desde el punto de vista de Freud, proceden del propio malestar en la cultura. Pero contra Freud, no está arraigada en la cultura reciente, sino en los elementos mismos originarios de la cultura y en el origen de la función de razón. Tiene su raíz en la situación originaria humana y en la forma de comportarse que definió el comportamiento humano como tal en aquella escena a favor de la neutralización de la acción directa del cuerpo. Este punto pesimista es el que le lleva a decir a Blumenberg que “la moral es posible únicamente porque todavía no se ha actuado”<sup>116</sup>. Tiene su origen en la distancia, pero se rompe cuando esta distancia quiere ser demasiado segura y queda dominada por prevención misma. Así, el ser humano es el que mata a su semejante, no por pulsión, sino por prevención. “Ha incorporado el matar al

---

<sup>113</sup> BM, 593; DSH. 443. “Es gibt keinen Aggressionstrieb. Die Aggression ist entstanden in einer Landschaft, in der Zuvorkommen alles ist”.

<sup>114</sup> BM, 594; DSH. 443. Hay una „anthropologische Verwurzelung der innerspezifischen Aggressivität, ohne dass diese etwas mit einem Trieb zu tun hätte”.

<sup>115</sup> BM, 594; DSH. 443]. Blumenberg habla de „Motivation”, pero la traducción literal no tiene sentido. En todo caso, la tesis es que la agresividad enraíza en la “Logia der menschlichen Ursituation”.

<sup>116</sup> BM, 608; DSH. 454.

instrumental de la prevención” y por eso puede decir que el buen enemigo es el enemigo muerto<sup>117</sup>.

¿Qué lección extrae Blumenberg de aquí? No desde luego que la agresividad pertenezca a una “naturaleza humana inmodificable”<sup>118</sup>. De la misma manera que es una experiencia, podemos mejorarla. La prevención parece tener límites funcionales y superarlos lleva a la agresividad. No enderezarla a la experiencia del test de presencialidad cara a cara, el centro de la diplomacia, lleva a la agresividad. Ese límite de agresividad tiene que definirlo la experiencia y el concepto, porque no puede decidirlo una naturaleza que se ha quedado sin pautas de lucha cuerpo a cuerpo y no entrega a determinantes instintivos la forma de acabar el combate. En la *actio per distans* que es la razón habrá que encontrar ese límite a lo preventivo, a la desactivación del cuerpo, a la ganancia de tiempo y a la seguridad. Es más segura cierta dosis de inseguridad, eso puede decir la experiencia ilustrada. Ninguna intensificación de la comprensión preventiva del otro como enemigo es racional si mantiene una desproporción insuperable con su comprensión. En todo caso, aquí la razón es aquella solución de urgencia que se ha autonomizado en su propia afirmación y al hacerlo amenaza justo con no cumplir sus funciones. Desde este punto de vista tenemos otra dialéctica de la razón que ha sucumbido ante las exigencias de la Ilustración.

---

<sup>117</sup> BM, 620; DSH. 455.

<sup>118</sup> BM, 594; DSH. 444.