

*‘El ser humano como ser vivo’ de
Helmuth Plessner. Traducción con
introducción y notas*

*‘Human Being as a Living Being’ by Helmuth
Plessner. Translation with Introduction and Notes*

RAÚL VÁZQUEZ LUNA
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

Recibido: 18/11/2019 Aceptado: 14/01/2020

RESUMEN

En 1967, Helmuth Plessner publica en *Merkur* una síntesis de su pensamiento titulado «El ser humano como ser vivo». Este trabajo de investigación ha consistido en realizar una traducción, con un gran número de aparato crítico en forma de notas, y con un estudio introductorio. En el texto, Plessner expone el carácter diferencial del viviente humano en comparación con los demás animales, carácter por el que trasciende el ámbito de lo zoológico, permaneciendo no obstante en él. Por eso, el estudio introductorio, se centra tras las cuestiones historiográficas pertinentes, en las condiciones antropológicas de posibilidad de la posicionalidad diferencial del ser humano ante la realidad, también la propia. Condiciones que se descubren en la reflexividad, la interioridad y la exterioridad.

PALABRAS CLAVE

PLESSNER; SER HUMANO; VIVIENTE; POSICIONALIDAD; POSICIONALIDAD
EXTRÍNSECA; REFLEXIVIDAD; INTERIORIDAD, EXTERIORIDAD.

ABSTRACT

In 1967, Helmuth Plessner published in *Merkur* a synthesis of his thought entitled «The human being as a living being». My research consisted in making a translation, with a large number of critical apparatus in the form of notes, and with an introductory study. In the text, Plessner exposes the differential character of the human being in comparison with other animals, a

character by which transcends the zoological field, remaining nonetheless in it. For that reason, the introductory study focuses, not only on relevant historiographical questions, but on the anthropological conditions of the possibility of the differential positionality of the human being. Conditions that are discovered in reflexivity, interiority and exteriority.

KEYWORDS

PLESSNER; HUMAN BEING; LIVING BEING; POSITIONALITY; EXTRINSIC POSITIONALITY; REFLEXIVITY INTERIORITY, EXTERIORITY.

I. CONTEXTUALIZACIÓN

I.1. INCARDINACIÓN DEL TEXTO EN EL ITINERARIO INTELECTUAL DEL AUTOR

EL TEXTO CUYA TRADUCCIÓN, con introducción y notas, ofrezco aquí fue publicado por Helmuth Plessner en el número 231 del año 1967 en la prestigiosa revista *Merkur. Revista alemana para el pensamiento europeo*, cuando Plessner contaba con 75 años. Se trata, pues, de un texto de indudable madurez. Por lo que podríamos afirmar que constituye una de sus últimas palabras acerca de la distinción entre el ser humano y los demás seres vivos.

Está dedicado al zoólogo suizo Adolf Portmann, una de sus fuentes en lo que se refiere a la zoología —junto con Louis Bolck, y Frederik Jacobus Johannes Buytendijk—. Todos estos autores elaboraron el material empírico que pensaron los pioneros de la Antropología filosófica, disciplina que Plessner había fundado junto con Max Scheler.

En 1951, a la edad de sesenta años, Plessner regresa de su exilio —por sus raíces judías— en Holanda. Allí había sido nombrado catedrático de filosofía, por mediación de Buytendijk, en la universidad de Groninga. Al regresar de Holanda, Plessner aceptó el nombramiento como catedrático de sociología en Gotinga. Es en este periodo cuando presidió tanto la Sociedad Alemana de Filosofía como la de Sociología.

No es casual que fuese el presidente de sendas sociedades científicas. Su obra tuvo una repercusión innegable y profundísima tanto en una como en otra disciplina. Uno de sus discípulos, el prestigioso sociólogo alemán Thomas Luckmann enfatiza la importancia de Plessner para la antropología filosófica y la sociología.

La conexión filosófica, no reduccionista y no idealista, entre los problemas de la biología y la teoría sociológica fue establecida en la obra de Helmuth Plessner. La importancia de su tesis sobre la “posición excéntrica” del ser humano en la naturaleza, y las implicaciones de esta tesis para dar una explicación de la “artificialidad natural” del ser humano como un ser corporal, social e histórico, están

siendo lentamente descubiertas fuera del ambiente cultural alemán, a pesar de la falta de traducciones».¹

Cuando Plessner escribe el ensayo que he traducido, aún no se había retirado. Tras ocupar la cátedra Theodor Heuss en la *New School for Social Research* en Nueva York entre 1962 y 1963, se le ofreció un puesto en la Universidad de Zúrich. Es en este periodo, de plena lucidez, pero también de senectud, cuando escribe nuestro texto.

El trabajo de investigación que aquí se presenta, con su labor de traducción, anotación y contextualización filosófica, pretende contribuir al descubrimiento de Plessner, y a la exploración de sus tesis principales. En concreto analizaré el sentido que Plessner da a la reflexividad, interioridad y exterioridad del ser humano en cuanto ser vivo. Frente a otros textos de Plessner, «El ser humano como ser vivo» ofrece la virtualidad de un Plessner que ya no propone unas tesis novedosas, sino que con la distancia ganada por los muchos años, realiza una síntesis de sus tesis sobre la posicionalidad excéntrica del ser humano en torno a los tres ejes que he señalado. Quizá en pocos sitios haya compendiado Plessner tanto su pensamiento, enraizándolo en la filosofía clásica alemana, y discutiendo las implicaciones filosóficas y científicas de su teoría, como en este breve ensayo, que además se refiere explícitamente a su postura en los términos señalados por Luckmann como ni reduccionista ni idealista.

1.2. EL TEXTO EN SU CONTEXTO CIENTÍFICO Y FILOSÓFICO

Plessner dedica «El ser humano como ser vivo» al zoólogo suizo Adolf Portmann. Aparte de la dedicatoria, encontramos una referencia explícita a sus investigaciones sobre el carácter prematuro del nacimiento de los seres humanos. Estos vienen al mundo, concluía Portmann, con un año de adelanto sobre el tiempo de gestación que sería deseable para la maduración del soma de nuestra especie. Este nacimiento prematuro implica pues, que la gestación ha de complementarse extrauterinamente, en contacto con los estímulos del mundo exterior, sin los que no sería posible la adquisición del lenguaje ni de la postura y motricidad propiamente humanas, que va a comentar Plessner detalladamente en el texto que ofrezco.

En lo que concierne al contexto científico, Plessner debate con los grandes protagonistas de la biología y la medicina de su tiempo. Por las páginas del texto desfilan Paul Alsborg, F.J.J. Buytendijk, Theilard de Chardin, Ernst Haeckel, o el matrimonio de primatólogos Hayes.

1 Luckmann, Th., «Philosophy, science and everyday life» en: Luckmann Th., (ed.) *Life-World and Social Realities*, Heinemann Educational Books, Londres, 1983, p. 33.

En lo que toca al contexto filosófico, Plessner se sitúa dentro de la filosofía clásica alemana, pero se diferencia netamente de aquellas filosofías que toman como punto de partida al sujeto. Por ello, huye de filosofías como la kantiana, la fichteana, la hegeliana, o la husserliana, centradas en el análisis de la subjetividad humana. En su lugar prefiere a Herder, Humboldt, Lessing, Schelling, G. van der Leeuw, L. Klages, o Spengler. Es decir, filosofías que han centrado su atención en la vertiente objetiva del espíritu humano.

Esto queda claro en nuestro texto, en el que Plessner se aleja explícitamente de las filosofías de la conciencia, como la cartesiana o la husserliana, que ven en la autoconciencia humana el principio del saber antropológico, e incluso de la misma filosofía.

Tal vez el lector ya se haya asombrado del hecho de que hasta ahora no se ha mencionado la palabra conciencia y que el habla y las habilidades motoras del hombre se han expuesto sin considerar su autoconciencia. De hecho, el hombre puede decirse a sí mismo ‘yo’ —según Kant es el único entre los seres terrenales capaz de hacerlo—; pero ¿qué efecto tiene para él como ser vivo esta posibilidad de una puntualidad interna? Los conceptos de conciencia-autoconciencia, ocultan más [lo diferencial del ser humano] de lo que lo hacen visible.

Ya en *Los niveles de lo orgánico y el ser humano*, Plessner ofrecía una poderosa razón para no seguir, en antropología, los derroteros abiertos por Descartes. Allí pensaba que la división entre sustancias, y el uso del análisis, produjo una pléyade de saberes objetivos especializados en distintas facetas de lo humano. Y

esta subdivisión en parcelas perdía de vista la unidad vital, de modo que sólo quedaba aquel tenue sujeto, un mero hilo, colgada del cual la existencia, convertida en marioneta, lleva a cabo sus movimientos sin vida.²

Muchos de los saberes científicos que versan sobre lo humano en su aspecto físico, biológico, etc., siguen considerándolo en cuanto *res extensa*. Y en esto, piensa Plessner, siguen aplicando el paradigma mecanicista cartesiano. Este paradigma piensa Plessner permite comprender lo inerte, pero no lo vivo. Plessner piensa que los seres que no están vivos, están pasivamente en un lugar. Lo ocupan. Pero han sido puestos en él por otras fuerzas. Su lugar viene determinado por factores extrínsecos. Por eso, las ciencias mecanicistas no son apropiadas para comprender lo viviente. En cambio, lo vivo ocupa activamente un lugar. Se posiciona en él desde sí mismo. Por eso, caracteriza todos los grados de la vida como grados de posicionalidad.

2 Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie*, Gesammelte Schriften IV, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, p. 77.

Si ahora unimos los dos textos, entonces acertamos a ver por qué la multiplicidad de saberes especializados, científicos, sobre el ser humano, ocultan más a éste de lo que lo hacen visible. Lo ocultan porque resulta muy difícil comprender la unidad de todos esos saberes. Incluso muchos de ellos ofrecen tesis opuestas, como las que oponen diversas escuelas en una misma ciencia, o tesis antagónicas entre diversas ciencias enfrentadas, como la psicología con la biología, por ejemplo. Por estas dos razones, «la propuesta de Plessner arranca del estudio de las modalidades de la experiencia humana e intenta radicarlas en un estudio de la existencia del hombre en el mundo en el que sus características distintivas salen a la luz mediante la comparación con el resto de las formas vitales».³

Plessner, pues, no encuentra lo diferencial del ser humano en ninguno de sus monopolios. Ni en la conciencia, ni en la autoconciencia, ni en su capacidad abstractiva, ni en el lenguaje, ni en algunos rasgos de su corporeidad como su nacimiento prematuro. Más bien, al contrario, Plessner sostiene que todos estos rasgos son sintomáticos de su peculiar posicionalidad —*Positionalität*— del ser humano en relación consigo, con su existencia y su mundo.

«Posicionalidad» fue la categoría que Plessner elaboró en *los niveles de lo orgánico*, para caracterizar a todos los seres vivos. Todos los seres vivos se ponen frente al ambiente, no sólo sufren el ambiente pasivamente, sino que desarrollan una conducta frente al ambiente. La posicionalidad de los vivientes es entonces su modo de ser y existir. Y ese modo de existir depende o refleja su dotación interna. Es decir, para los animales la posicionalidad implica poseer una intimidad, un interior. En el epígrafe tercero de este estudio introductorio trataré de la interioridad y exterioridad peculiarmente humanas.

Así pues, esta posicionalidad proporciona el fundamento desde el que se pueden comprender adecuadamente los monopolios humanos.

el proceso de maduración extrauterina del sistema nervioso central, la capacidad de andar bípeda y el saber hablar, indican una posición privilegiada del hombre. Los logros, que obtiene en virtud de la postura física erecta y en virtud del lenguaje, que ocurren solo ocasionalmente en el caso de los primates, lo elevan a un nivel que ya no es accesible para los animales.

Lo diferencial, pues, del ser humano como ser vivo radica pues en la relación del ser humano consigo mismo, y con su ambiente, con su mundo, sea este interno, sea externo. Por esta relación, el ser humano ha de generar

3 Murillo, J. I., «La antropología filosófica de Helmuth Plessner y el problema mente-cerebro» en *Thémata. Revista de filosofía*, 46/2012, p. 324.

su propio puesto en el mundo. Y aquí radica también la posibilidad de destruir o romper con el ámbito al que se abrió gracias a su acción.

Todos los monopolios del hombre, sobre todo el poder del lenguaje, de las palabras, el caminar erguido, la exposición del campo óculo-manual, la relación instrumental con el propio cuerpo, la autoconciencia, se pagan con desventajas específicas. Ningún animal es por naturaleza —es decir según su diseño—, un inválido. Esto lo es únicamente el hombre, porque las facultades que le dan un espíritu abierto a lo posible, no lo privan de esta apertura sino que la rompen.

El ser humano, sostiene Plessner siguiendo a Herder, nace impedido del uso de sus facultades superiores. Nace, pues, a diferencia de los demás animales, como inválido. Y precisamente por ello puede quedar muy por debajo de sí mismo. Lejos de alcanzar a realizar posibilidades, a ir más allá de lo logrado, de los límites, puede obstruir sus propias capacidades.

II. EL TEMA

II.1. LA POSICIONALIDAD EXCÉNTRICA DEL SER HUMANO

El texto que presenta Plessner lleva como título «el ser humano como ser vivo». Y lo primero que comenta nuestro autor es que se trata de un tema engañoso en su misma formulación. Es engañoso porque la perspectiva de Plessner es filosófica, y no un mero compendio de saberes biológicos. Pero lo que él intenta es determinar la posición peculiar —*die Sonderstellung*— que le corresponde al ser humano entre los seres naturales.

Cuando Plessner reflexiona sobre los aportes de las ciencias empíricas de su tiempo, llega a la conclusión de que el ser humano es un tipo de viviente muy peculiar. Porque a diferencia de los animales que tienen un existir centrado, el ser humano tiene su centro fuera de sí, su existencia es *excéntrica*. El ser humano, nos dirá no simplemente vive en su cuerpo, sino que tiene que trascender necesariamente su corporalidad si quiere usarla. Disponer del cuerpo, usar instrumentos, por ejemplo, implica tomar distancia respecto del propio cuerpo. Descubrir las posibilidades de uso que me ofrece, y por eso la existencia no se ejerce ya centradamente, sino como viéndose desde fuera.

Tiene su centro fuera de sí mismo, por ello hablo de una posición formal excéntrica. La posición de monopolio del hombre como animal racional ‘*zoon logon echon*’ se incluye en ella, porque la razón, la intuición, la objetivación y el lenguaje verbal solo son posibles gracias a este tipo de seres vivos que están fuera de sí mismos.

Según Plessner el lenguaje está ligado a determinadas características somáticas humanas: su cerebralización por ejemplo. La capacidad humana

de acción y manipulación de instrumentos es mucho mayor que la de ningún otro animal, lo que requiere a su vez de una disposición anatómica específica: el eje vertical y sus órganos motores. Pues bien, la capacidad de abstracción proporciona al hombre tomar distancia respecto de su mismo cuerpo. No sólo una rama, o una piedra pueden ser tomados como herramientas por el ser humano. Todo su cuerpo puede ser entendido como un instrumento. Y eso implica tomar distancia reflexiva respecto de él. Considerarlo el objeto de una posible conducta. Y eso implica situarse como fuera del cuerpo.

El ser humano, gracias a su capacidad de interiorización y de reflexión, tiene una peculiar relación o modo de encontrarse y estar en su propio cuerpo. Este modo de relación con su propia existencia física radica en la dualidad que es exclusivamente humana de ser su cuerpo —como el resto de los animales— y de *tener* en su cuerpo. *Tenemos* nuestra propia existencia física. Y tenemos con y a través de nuestro cuerpo. Se trata de un modo de tener con el cuerpo. Sólo el hombre posee, tiene, corporalmente. El oso no tiene piel, sino que su cuerpo *es* con piel. El ser humano en cambio puede abrigarse.⁴ Esta característica es tan acusada en la especie humana que Plessner, siguiendo a Gerardus van der Leeuw, afirma rotundamente que «la filosofía del vestido es la filosofía del ser humano».⁵

2.2. LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DE HELMUTH PLESSNER

La perspectiva de Plessner se acierta a ver mejor en los primeros compases de nuestro texto. Para Plessner el ser humano es un ser lingüístico. Pero ninguno de los conocimientos aportados por la biología para descifrar los sistemas de comunicación animal arroja luz sobre el lenguaje humano, que para Plessner no es un mero sistema de comunicación. Siguiendo a Humboldt, la razón del lenguaje y de que el lenguaje convenga tan sólo a la especie humana, y sea irreductible a la comunicación animal, estriba en tener algo que decir. El hombre habla porque piensa. El lenguaje y el *logos*, la inteligibilidad y el pensamiento están íntimamente unidos. Por eso el lenguaje como caracterizador del ser humano no se comprende desde la biología.

Ya desde el comienzo Plessner nos advierte de su perspectiva filosófica. No trata de hacer un mero elenco de los descubrimientos científicos sobre el

4 Estas ideas fueron desarrolladas en la historia de la filosofía española por Leonardo Polo. Cf.: «Tener y dar». En, VV.AA. (Fernando Fernández coord.): Estudios sobre la encíclica "Laborem exercens". Madrid: BAC, 1987; pp. 201-30. Véase también Padial, Juan J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 100, Pamplona, 2000.

5 Leeuw, Gerardus van der *Der Mensch und die Religion: anthropologischer Versuch*. Basel, 1941, p. 23.

tema del lenguaje o de la diferencia anatómica o fisiológica entre el hombre y los animales. No obstante, Plessner atiende a los logros de los grandes biólogos. Su filosofía no es olímpica, sino que tiene en cuenta y nace desde las averiguaciones científicas. Por eso, las tiene en cuenta para «exponer en compendio las características que le dan [al ser humano] la oportunidad de distinguirse de el [mundo físico] y hacerse valer frente a él como un ser espiritual».

Plessner reivindica pues el carácter espiritual del hombre, y consiguientemente su distinción frente al mundo físico. Pero ¿en qué radica esta “espiritualidad” y esta distinción de lo físico? Máxime cuando el mismo Plessner en el párrafo inicial del texto que presentamos se define a sí mismo como alejado tanto de cualquier postura naturalista —biologicista— como espiritualista. Plessner reivindica pues al espíritu sin caer en el espiritualismo. Y, no obstante, distingue al ser humano frente al mundo físico, sin confundirlo con él.

Plessner habla de la «multidimensionalidad del fenómeno humano en su conjunto». Se trata de una realidad compleja, en la que se articulan dimensiones físicas, biológicas y espirituales. Como realidad multidimensional, Plessner huye de cualquier postura unidimensional, por ejemplo, el monismo o el dualismo. El monismo elimina una de las dimensiones: la espiritual. El dualismo las enfrenta sin encontrar que las dos son definitorias y esenciales para el ser humano. Es decir, renuncia a una imagen unitaria del ser humano. «No estoy buscando una reducción, ya sea a nivel de comportamiento o al de la existencia, sino el marco más amplio para la exposición de las posibilidades humanas».

El enfoque plessneriano, su posición antropológica no es, consiguientemente, naturalista en modo alguno. Contar con los resultados de las ciencias biomédicas no significa reducir el ser humano a lo biológico. Pero esto no implica que Plessner se comprometa con una posición idealista, como la de los filósofos trascendentales desde Descartes. Plessner, por una parte, afirma decididamente que (i.) el ser humano ocupa un grado o estrato superior en la escala de lo viviente; y (ii.) que es un tipo de ser que «consigue o descubre un mundo espiritual, una noosfera». Veámoslo con sus propias palabras:

Quiero llamar la atención en este punto, que este análisis de la forma de existencia biológica del hombre es independiente de las construcciones evolucionistas. En la medida en que yo no he cuestionado, ni puesto entre interrogantes, bajo ningún punto de vista, ni teológico ni evolucionista, la posición superior (y la modificación provisional del mundo orgánico), no estoy de acuerdo ni con los finalistas de la creación ni con los teóricos materialistas. No me atrevo a decidir la cuestión de si el hombre, como ser que se crea a sí mismo y, consigue o des-

cubre un mundo espiritual —una noosfera para hablar con Eucken y Teilhard de Chardin— es lo previsto, el destino secreto de la vida; o si todo el cosmos es sólo un paso en falso del mundo orgánico, una estúpida broma infantil de la forma evolucionada de organismos que ha sido puesta en movimiento por fuerzas y mutaciones. Mi análisis no tiene nada que ver con eso. Me alejo de las objeciones metafísicas que hablan del ser, pero cierro los ojos también ante el enclausramiento biológico de la existencia humana —por lo general, con la famosa y desgastada disculpa del trasfondo apollinado del idealismo—. Una cosa no tiene nada que ver con la otra».

Así pues, Plessner se niega a encerrar al ser humano en lo biológico, y por ello no es naturalista. Pero tampoco es idealista, porque no es un filósofo que tome como punto de partida la conciencia, sino la posicionalidad excéntrica. No es idealista aunque recoja los esfuerzos de buena parte de la filosofía clásica alemana. Además, su postura no lo lleva a un compromiso con ningún tipo de presupuesto o postulado sobre la dirección o azar del proceso evolutivo.

III. NOTAS DIFERENCIALES DEL HOMBRE COMO SER VIVO SEGÚN PLESSNER

«A la reflexividad y a la interioridad pertenece entonces como tercera característica de la corporalidad humana *la exterioridad*. El papel de la instrumentalidad es decisivo para la existencia física del hombre: esto significa que, el ser humano está constantemente en posición de usar su cuerpo como un medio para jugar con y sobre él».

III.1. REFLEXIVIDAD

La vida animal no humana es una vida en la que la reflexión no ha aparecido. Y por ello, el animal no toma distancia respecto de sí mismo. Esto implica que no sabe de sí, de su modo de ser, de lo que puede o de lo que tiene. Plessner ilustra esto con las investigaciones en primatología de su tiempo. Relata los descubrimientos relacionados con la adquisición del lenguaje en primates y humanos y la emergencia de la inteligibilidad. Particularmente se fija en el hecho de que sólo los seres humanos balbucean, es decir juegan con las experiencias de oír y proferir sonidos que descubren que son suyos, que ellos profieren. Un chimpancé es incapaz de saber que los sonidos que ha emitido son suyos, y jugar a emitirlos de diversos modos, y por lo tanto apropiarse y disponer de los sonidos, que no sólo oye, sino que sabe que profiere. Así, en

este tipo de experiencias, el ser humano experimenta que tiene garganta, y qué puede hacer con la garganta. Del mismo modo en las experiencias de usar el cuerpo como un instrumento, el ser humano descubre qué puede hacer con sus manos, sus piernas, su cabeza, etcétera. Toma entonces posesión de sí, gracias a actividades reflexivas.

El lenguaje, y el decir, están para Plessner relacionados no con las funciones biológicas que el animal realiza a fin de cumplir su ciclo biológico de nacer, crecer, y reproducirse, sino con la capacidad de *abstracción*. Con esta facultad por la que la inteligibilidad emerge en los seres humanos. Por lo tanto, el lenguaje lejos de tener una función meramente biológica, para la que nos bastaría el repertorio de voces animales, tiene una función relacionada con el intelecto y la intelección, con la capacidad de comprender y de formar y forjar ideas. Las palabras expresan objetividades, entidades ideales abstractas. Una verbalización se corresponde directamente con una objetivación. Y como se refieren a ideas, constantes, estables, las verbalizaciones permiten una estabilidad que está ausente de los sonidos y las posturas comunicativas animales. Las palabras son por ello independientes de la situación en que se encuentra el hablante. Pueden usarse con el mismo significado en otro contexto, en otra situación. Gozan de la universalidad y constancia que atribuimos a los objetos pensados. Así pues, la palabra, las verbalizaciones humanas, emancipan al ser humano de la situación concreta, del ambiente. Las palabras son generales, y no están adaptadas a un ambiente, como los sonidos o los movimientos expresivos de un animal.

Una señal no es un símbolo. Los animales captan señales, pero son completamente incapaces de captar símbolos y significados. Hay señales de peligro, señales para el apareamiento, para comunicar una agresividad potencial, etcétera. Pero un símbolo está por otra cosa. Una palabra significa algo distinto de lo que su articulación fonética expresa. Un símbolo remite más allá de sí mismo.

Para Plessner el lenguaje humano es irreductible a cualquier tipo de comunicación animal. Los animales se comunican, pero no hablan. En esto es categórico, llegando a sostener la tesis humboldtiana de que los animales no pueden hablar porque nada tienen que decir ni decirse. Y no encuentran nada que decir por su peculiar posicionalidad. Al carecer de reflexión, es decir, de tomar distancia respecto de lo que son, del modo como viven, de lo que tienen, etcétera, entonces no pueden experimentar algo así como la insatisfacción con su modo de ser o de vivir. No tienen nada que decir porque no son capaces de modos alternativos de vivir o de comportarse.

III.2. INTERIORIDAD

La reflexión permite al hombre no sólo tomar distancia respecto de sí, de su modo de existir, de vivir, y del mundo en el que vive. También le permite saber más de sí, de sus propiedades, de lo que es, puede y tiene. Por eso es un ser con una intimidad y una interioridad más rica que la que tienen los animales.

Plessner alude al hecho de lo que denomina «yoidad» —*Ichhaftigkeit*— la capacidad humana de autoconciencia, de decirse a sí mismo «yo», de pensarse como un «yo» y por lo tanto distinguirse radicalmente de todo lo que no es uno mismo. Plessner piensa que esta capacidad de yoidad es «apertura hacia el interior: —“*Ich*” ist eine Öffnung nach “innen”»—. El ser humano es definido como apertura hacia dentro, hacia su intimidad, frente a cualquier otro tipo de sustancia, que como tal es relación compacta, es decir que no se abre hacia su interior, que por su densidad y textura apretada no tiene vías de comunicación o poros con su intimidad.

La yoidad para Plessner implica una relación del ser humano con su corporeidad que no tiene el animal. Sólo el ser humano *tiene* cuerpo. El animal es o se confunde por completo con su cuerpo. Sólo el ser humano dispone de su cuerpo, lo usa, separándose reflexivamente de él, acogiéndolo en su conciencia y disponiendo de él con movimientos que se originan en su conciencia. El animal en cambio «es su cuerpo y sólo lo “tiene” en requisitos motores especiales, como saltar sobre la presa o superar dificultades inusuales».

Pero esta apertura del ser humano no es sólo apertura hacia dentro, por la cual, el ser humano toma distancia frente a su cuerpo, y puede *disponer* de él. Es también apertura hacia el otro, capacidad de asumir el punto de vista del otro. En este momento, Plessner asume las investigaciones sociológicas de Theodor Litt y su concepto de reciprocidad de las perspectivas —*Reziprozität der Perspektive*—. Tal requisito de la comprensión del otro está ausente en el animal, como se deduce del comportamiento indiferente del animal hacia su propia imagen.

III.3. Exterioridad

La capacidad reflexiva otorga al ser humano la capacidad de distanciarse de su cuerpo vivido —*Leib*—, y poder usar de su cuerpo como un instrumento, es decir como un cuerpo externo, diríamos separado de sí. Este cuerpo es el cuerpo como *Körper*, un cuerpo más, como los otros que están en la naturaleza, o que el hombre suscita mediante su acción. «El ser humano entiende su cuerpo como un instrumento y, por lo tanto, le proporciona una capacidad de modulación motora completamente única».

Plesner es consciente de que muchos de los fenómenos de motricidad exigen al animal que, en ocasiones, se sirva de su cuerpo como un instrumento, pero sólo en el ser humano el cuerpo se comprende desde fuera, es decir, excéntricamente. El ser humano toma distancia respecto de su corporeidad, que es vista como otro objeto en el medio y para actuar instrumentalmente sobre el medio:

todo organismo que se mueva requiere una relación instrumental con su cuerpo. En el hombre, sin embargo, esta misma relación se vuelve un medio, por el que se comprende a sí mismo 'desde fuera' como un todo.

El ser humano se distancia reflexivamente de lo que es, lo que puede y lo que tiene. Ahí está la condición de posibilidad de su posicionalidad excéntrica. Así pues, reflexionar significa distanciarse. El ser humano tiene la capacidad de distanciarse de todo. De su cuerpo, para contemplarse a sí mismo como desde el exterior. Así el niño que balbucea observa los sonidos que emite su garganta. El niño que se mira en el espejo es capaz de reconocerse a sí mismo en su imagen, y de otorgar «yoidad» a su imagen. El adulto puede distanciarse de su cultura, de su religión, de sus ideas incluso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALSBERG, P., *Das Menschheitsrätsel: Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Dresden: Im Sybillen-Verlag, 1922; [*In Quest of Man: A Biological Approach to the Problem of Man's Place in Nature*, New York: Pergamon Press, 1970].
- BUYTENDIJK, F. J. J., «Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie» en *Tijdschrift Voor Filosofie*, 20 (4):754-754, 1958
- BUYTENDIJK, Fr.-J. J. «Die Psychologie der Kleidung» en *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, vol. 8/1, 1955.
- CHARDIN, Th., *La visión del pasado*, Nueva York: Harper & Row, 1964.
- HAECKEL, E., *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1874,
- HAECKEL, E., *Über unsere gegenwärtige Kenntnis vom Ursprung des Menschen*, Vortrag gehalten auf dem vierten Internationalen Zoologen-Congress in Cambridge, Strauss, 1898.
- HANDSUM, Kn., *Misterios*, Alfagura, Madrid, 1992.
- HAYES «The Cultural Capacity of Chimpanzees» (*Hum. Biol.* 26, 1954).
- HAYES, Catherine, *The Ape in Our House*, Harper, New York, 1951.
- HAYES, K. J., & Hayes, C. (1952). «Imitation in a home-raised chimpanzee», *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 45(5), 450-459.
- HAYES, K.J., NISSEN, C.H., «Higher mental functions of a home-raised chimpanzee». en Schrier, A.M. and Stollnitz, F. (eds). *Behaviour of Non-human Primates*, 4,50-115. Academic Press, New York, 1971.
- HERDER, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra selecta*, Madrid: Alfaguara, 1982

- HERDER, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires: Losada, 1959.
- HUMBOLDT, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. (Trad y pról. A. Agud), Barcelona: Anthropos, 1990.
- JACOB, H., «Knut Hamsun und Thomas Mann: Eine kunstwissenschaftliche Untersuchung an Hand der Romane "Das letzte Kapitel" und "Der Zauherberg"», *Philosophischer Anzeiger*, 4/2, 1929.
- KLAGES, L., *Der Geist als Widersacher der Seele*, Lipsia, vol. 33, p. 403., 1929
- KLEIST, Heinrich von, *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía*, Madrid: Hiperión, 1988
- LEEUEW, Gerardus van der, *Der Mensch und die Religion: anthropologischer*. Basel: Versuch. Haus zum Falken, 1941.
- LESSING, Th., *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Leipzig: Reinicke, 1927
- LEYTE, A., «Introducción» en Schelling, F. W. J., *Escritos de Filosofía de la Naturaleza*, Madrid: Alianza Editorial, 1996
- LITT, Theodor, *Möglichkeiten und Grenzen der Pädagogik. Abhandlungen zur gegenwärtigen Lage von Erziehung und Erziehungstheorie*, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 1926
- MANN, Th., *Señor y perro*. Tonio Kröger. Tristán, Edhasa, Barcelona, 1984
- MURILLO, J. I., «La antropología filosófica de Helmuth Plessner y el problema mente-cerebro» en *Thémata*. Revista de filosofía, 46/2012
- PADIAL, Juan J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 100, 2000.
- PLESSNER, H., «Der Mensch als Lebewesen» en *Mercur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Junio de 1967, Heft 231, pp. 536-546.
- PLESSNER, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie*, *Gesammelte Schriften IV*, Frakfurt: Suhrkamp, 1981.
- POLO, L.: «Tener y dar». En, VV.AA. (Fernando Fernández coord.): *Estudios sobre la ENCICLICA "Laborem exercens"*. Madrid: BAC, 1987; pp. 201-30.
- SCHELLING, F. W. J., *Escritos de Filosofía de la Naturaleza*, Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- SPENGLER, O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, I, Viena: Braumüller, , 1918; II, Múnich: C. H. Beck, 1922.

EL SER HUMANO COMO SER VIVO. HELMUT PLESSNER⁶

A Adolf Portmann por su septuagésimo cumpleaños

La formulación del tema es engañosa. Mi análisis no tratará con hechos anatómicos, fisiológicos o paleontológicos, hechos que catalogan el fenómeno humano en relación con el mundo físico. Más bien, intentaré exponer resumidamente las características que dan al ser humano la oportunidad de distinguirse del mundo físico y hacerse valer frente a él como ser espiritual. Si trato de entender biológicamente esta posición especial [del ser humano], de exponer los monopolios de la naturaleza humana como condicionados por la naturaleza y lo innatural, no por ello admito ninguna clase de biologicismo, ni me opongo al espiritualismo. Intento evitar sendas posturas, a fin de ver la extraña multidimensionalidad del fenómeno humano en su conjunto, sin unificar [esas dimensiones] en favor de alternativas monistas o dualistas. No estoy buscando una reducción, ya sea a nivel de comportamiento o al de la existencia, sino un marco más amplio en que exponer las posibilidades humanas. Como marco, entiendo el añadido [al título de este artículo]: [el ser humano] como ser vivo.

En primer lugar, el ser humano es un ser lingüístico. El lenguaje no es sólo una cuestión de comunicación, que como sabemos [está presente] también en las abejas y las hormigas, en delfines y, probablemente, en todos los animales sociables, cuyo modo de emitir señales y su comprensión de estas, nos son generalmente desconocidos. ¿Cómo están relacionadas la excitación y la expresión, la coexcitación de la pareja con la expresión y la significación?, ¿cómo condiciona un componente al otro? Esto probablemente está sujeto a una gran variabilidad y puede no ser antropomórfico, si [es que] ha de ser interpretado de acuerdo con la peculiar estructura de la comunicación lingüística.

Hablar es, ante todo decir, decir algo. ¿Por qué no hablan los animales? Humboldt⁷ da la respuesta: porque no tienen nada que decir. Lo que ya sabía Aristóteles, que definía al hombre como *zoon logon echon*.⁸ *Logos* se ha

6 Publicado por Helmuth Plessner en *Merkur*, cuaderno 231, el 21 de junio de 1967, en las páginas 536 a 546. Hay edición electrónica en la página web de la revista *Merkur*. Cfr.: https://volltext.merkur-zeitschrift.de/article/mr_1967_06_0536-0546_0536_01 [Consultado el 23 de abril de 2019].

7 Nota del traductor: Humboldt vincula tanto el lenguaje al pensamiento que niega el lenguaje a los animales. Su filosofía del lenguaje está contenida en *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. (Trad y pról. A. Agud), Anthropos, Barcelona, 1990.

8 Nota del traductor: «zoon logon echon: ζῷον λόγον ἔχον» el animal que tiene lenguaje o logos.

traducido tradicionalmente como razón, y al latín como *ratio*. Pero la palabra muestra claramente su conexión con *legein* (decir, hablar). Y en holandés,⁹ la conexión también se expresa explícitamente. Aquí [en Holanda] la razón se llama «discurso».

Por supuesto, en la capacidad de decir, se incluye la capacidad de *abstracción*, que se manifiesta en la formación de conceptos. Los animales son capaces de una cierta abstracción, es decir, pueden desprenderse de la impresión particular y comprender formas, figuras, ritmos. La vieja idea de que el animal está liberado del caos de las impresiones, ha perdido cualquier punto de apoyo en el progreso de la investigación sobre el comportamiento [animal]. Precisamente porque carece de abstracción conceptual, en la que se fundamenta la formación de palabras. [Los animales] necesitan, frente al modo humano de orientación en el ambiente, basada en su facultad de articulación lingüística, de otras formas de orientación, que a menudo son consideradas adquisiciones complejas superiores: velocidad de reacción, sentido del olfato. Sí, debe ser superior.

El habla se articula en palabras y en su ordenación o seriación. Las palabras deben considerarse como bloques que tienen un núcleo de significado no fijado rígidamente y que se ajusta secuencialmente. No obstante, aún conserva cierta rigidez a pesar de su elasticidad y maleabilidad. Las palabras dicen algo, es decir, significan una cantidad concreta que puede ser verificada, ya sea sensiblemente o de otro modo. Por ello, el lenguaje tiene una estructura granular. El grano individual, la palabra, apunta a lo que es dicho. Hace tangible lo que llamamos objetivación. Gracias a la verbalización, el acceso a lo pensado gana en estabilidad y manipulación, lo que permite la formación de estructuras sintácticas en forma de clasificación. De este modo, el hablante logra una autonomía incomparable, no solo respecto de la situación particular en la que se encuentra en ese momento, sino también de cualquier tipo de situación vinculante a la que esté expuesto como cuerpo.

Los animales alcanzan incluso a conocer los caracteres de estabilidad e inestabilidad de su entorno, confían «correctamente» en los medios de su «entorno» natural y aprenden a comportarse en un medio desconocido según [aconsejan] las circunstancias particulares. Pueden dominar este tipo de adecuación a la cosa, práctica y social, y deben hacerlo. La pantera comienza con una cierta estimación de la distancia que lo separa de su presa. Las aves encuentran su nido. Las abejas recuerdan el lugar en el que estaba su colmena,

9 Nota del traductor: en holandés razonar y razón se dice «Reden», que inmediatamente trae a la mente de un hablante sajón el significado de hablar, conversar. Recuérdese, como he indicado en el estudio introductorio, que Plessner se exilió en Holanda, donde fue catedrático en la Universidad de Groninga.

aunque el lugar haya cambiado un poco. Pero todo esto no tiene nada que ver con la objetivación del medio ambiente. Sin duda, esto es equivalente a un comportamiento adecuado [al ambiente en que vive el animal], aunque no es lo mismo [que un comportamiento que objetiva el medio] — ¿Adónde han llegado los animales?—. Un ser que objetiva solo puede ser una criatura lingüística.

Debe mencionarse solo de pasada que la verbalización, por más útil que sea para la objetivación y, por tanto, para la emancipación del hombre de su situación de dependencia, es la expresión del hombre, es decir, de sus razonamientos inmediatos; del mismo modo su distanciamiento lingüístico hace posible el pensamiento discrepante. La estructura granular de la verbalización, es decir, su presencia en palabras, cuya extensibilidad como portadora de significados tiene sus límites, inhibe la emoción que fluye nada menos que de la corriente de pensamientos, sentimientos y experiencias, que, como decimos con razón, no se deja comprender en palabras, aunque sea pensado en el medio verbal. Los animales están también emocionados cuando sienten miedo, enemistad, terror, alegría, simpatía o codicia. Pero la profundidad emocional, es decir, el amor y el odio, se forman únicamente, allí donde uno se distancia de las emociones gracias al contraste lingüístico. Frente a la genialidad de estos instrumentos [lingüísticos], que requieren ser usados, hay que afirmar que atan también al que tiene mayor maestría lo atrapan y lo limitan como con una camisa de fuerza, y en cualquier caso, lo hace enmudecer. Lo enunciado proyecta la sombra de lo indecible. *Cada idioma es una red*, a través de cuyos barrotes nosotros, como prisioneros, observamos un exterior ilusorio. Toda traducción es una traición al original. «*Traduttore traditore*».

La investigación sobre la conducta animal¹⁰ ha realizado grandes esfuerzos, para mostrar al menos un tipo de lenguaje en los antropoides. Pero [estos, los primates no humanos] nunca han abandonado la fijación [de su repertorio «lingüístico»] a unos tipos específicos de sonidos. Varios investigadores¹¹ han realizado el experimento de criar chimpancé y humanos en un mismo ambiente, para determinar el límite del influjo humano en su desarrollo.¹² Resultó que, el bebé humano juega incluso muy temprano con los sonidos que él mismo produce, mientras que la cría de chimpancé nunca balbucea y nunca llega a la verdadera formación de palabras, que comienza

10 Nota del traductor: Plessner se está refiriendo a las investigaciones en etología.

11 Cf.: las investigaciones del matrimonio Hayes «The Cultural Capacity of Chimpanzees» (*Hum. Biol.* 26, 1954) así como F. J. J. Buytendijk, «Mensch und Tier», 1958.

12 Nota del traductor: se trata de investigaciones como las clásicas del matrimonio Hayes que adoptaron al chimpancé Viki desde los tres días hasta los tres años.

en los humanos sobre el año y medio. La cría de chimpancé reacciona a las palabras simples como si fueran señales, especialmente confía en el entorno familiar, y en los sonidos del medio. Pero no va más allá de esta etapa. Carecen de ecolalia, es decir, de la capacidad de resonancia, de imitar los sonidos escuchados y jugar con ellos —ese ciclo acústico interno entre el sonido escuchado y el producido, en el que Herder ya intuyó el origen del lenguaje.¹³ Algunas especies de aves (por ejemplo los loros, y los pájaros que hacen burlas), conocen la ecolalia. Sería completamente desacertado ver la clave del problema original del lenguaje en el descubrimiento del valor motor del sonido escuchado. Pero los balbuceos tempranos del niño humano y la falta de ellos en las crías de chimpancé son diferencias significativas. En todo caso, la lingüística ha dado carpetazo al problema del origen. El origen de la verbalización permanece oscuro, porque es sinónimo de simbolización, que ocurre donde quiera que algo pueda ser tomado para otra cosa, que en sí misma no es, sino significa. Advertencias, reclamos y otras señales indican algo: un peligro inminente, el apareamiento de las parejas, pero ellas no «significan» en sí nada. Decir significa, interpretar algo, no es solo mostrar o indicar. El decir sólo se puede realizar de una manera especial, es decir, en palabras y estructuras de palabras, que nos atan a una sintaxis y a categorías lingüísticas. Pero esta atadura es al mismo tiempo el modo en que el hombre se hace libre.

En primer lugar, así empezábamos, el hombre es un ser que habla. Gracias a esta capacidad se ahorra mucho trabajo físico. El lenguaje virtualiza y reemplaza, de una manera que difícilmente se puede pasar por alto, la acción física. En este sentido, se puede hablar, con razón, de un principio de desconexión de órganos,¹⁴ que depende lógicamente de un aumento específico de la cerebralización entre los humanos. Al mismo tiempo, sin embargo, el lenguaje sigue estando ligado a la acción física, mil veces mayor [que en los animales]. La acción permite un número ilimitado de manipulaciones —y por esto es decisivo el descubrimiento del campo óculo-manual a través del eje vertical—, porque el ser humano entiende su cuerpo como un instrumento y, por lo tanto, le proporciona una capacidad de modulación motora completamente única. También con ello el hombre rompe las barreras fijadas para un animal, que en algunos animales es superior por sus modos específicos de movimiento. Por supuesto, todo organismo que se mueva requiere una relación instrumental con su cuerpo. En el hombre, sin embargo, esta misma relación se vuelve un medio, por el que se comprende a sí mismo «desde fuera» como un todo. [El

13 Nota del traductor: Herder pone el balbuceo y la imitación en el origen del lenguaje. Cf. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982, pp. 131-232.

14 Paul Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, 1920.

ser humano] usa y entiende su lenguaje como un medio —mirando a través de esa reja lingüística— con la que simultáneamente manipula y entiende su cuerpo.

Tal vez el lector haya reparado en el hecho de que hasta ahora no se ha mencionado la palabra conciencia y que el habla y las habilidades motoras del hombre se han expuesto sin considerar su autoconciencia. El ser humano puede decirse a sí mismo «yo» —según Kant es el único entre los seres terrenales capaz de hacerlo—; pero ¿qué efecto tiene para él, como ser vivo, esta posibilidad de una puntualidad interna? Los conceptos de conciencia y autoconciencia, ocultan más [lo diferencial del ser humano] de lo que lo manifiestan. El niño descubre su yoidad¹⁵ relativamente tarde, se llama a sí mismo por su nombre y se eleva gradualmente respecto de su entorno humano y material, incluso paulatinamente puede ir distinguiendo entre personas y seres inanimados. Así se tiene la impresión de que la perspectiva del yo se esconde precisamente en el pequeño egoísta, quien naturalmente experimenta su entorno centrado en sí mismo. La perspectiva del yo y el egocentrismo, al menos en esta etapa, no tienen nada que ver entre sí. Más bien se podría decir, *que el descubrimiento de la yoidad trae su inocencia al egocéntrico*. La compacidad de la «relación-de-todo-consigo» es perforada en el verdadero sentido de la palabra. «Yo» es una apertura al «interior».

No hay duda de que se trata de una apertura imaginaria a un aspecto interno que carece de localización, y que sin embargo nos permite entender la palabra «aquí» con un rigor inconfundible. Mientras que sea «yo», no puedo ser otra cosa. «Yo» estoy en el punto cero, desde donde todo, incluido mi cuerpo, está más cerca o lejos de «ahí». En virtud de este cumplimiento, experimento mi cuerpo como un revestimiento o [me vivo] yo, en él, como en una funda. De esa manera obtengo una distancia, de la que el animal está a salvo. Lo inquebrantable de las reacciones animales —me acuerdo en este momento de la batalla entre el oso y el esgrimista descrita por Kleist en su *Teatro de marionetas*—¹⁶ se basa en la unidad del animal con su cuerpo. [El animal] es su cuerpo y lo «tiene» únicamente frente a requisitos motores especiales, como saltar sobre la presa o superar dificultades inusuales. Por ello [el animal] basa su limitación en su respectivo tipo de habilidades motoras. La instrumentalidad de su capacidad motriz no le afecta, incluso si es capaz

15 Nota del traductor: traduzco el neologismo introducido por Plessner «Ichhaftigkeit» como «yoidad» por que alude a la capacidad de decir yo, la capacidad de saberse como sujeto, y la correlativa de objetivar el mundo.

16 Nota del traductor: Plessner se refiere aquí a la conocida obra de Heinrich von Kleist, *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía*, Madrid: Hiperión, 1988. La traducción que he manejado es de Jorge Riechmann.

de utilizarla. En el hombre es diferente. Gracias a la situación de funda, de «adherencia en el cuerpo», el cuerpo está disponible en el medio inmediato, siendo éste el instrumento con el que juega.

Con el desarrollo de la yoidad y la *reflexividad* acontece lo que Theodor Litt¹⁷ ha denominado «reciprocidad de perspectivas» con respecto a la convivencia entre seres humanos. Cada «yo» tiene otro [yo] al lado o enfrente. El egocentrismo primitivo también se perfora desde ahí. El otro [yo] considera al otro ser humano como a sí mismo, «porque» él también es el otro. Esto no significa una identificación con él, aunque podría hacerlo, sino una simple y arraigada singularidad de ser uno con otro en la yoidad. Sólo los seres humanos pueden encontrarse juntos en este sentido otorgado por la reciprocidad de perspectivas. Las comunidades de animales, los amigos y los lazos de los individuos son probablemente muy diferentes en firmeza y ligereza (prescindiendo de su condición y dependencia respectiva de otros factores hormonales) porque carecen del elemento de mediación-distanciamiento de la reflexividad. Éste hace posible, en primer lugar, una relación con uno mismo. Si faltara [La reflexividad] (como en el caso de los animales), entonces no habría identificación con el propio reflejo. Los ensayos en espejos con peces, perros, y también con chimpancés, muestran con claridad la indiferencia del animal hacia su propia imagen reflejada, o muestran reacciones específicas hacia miembros de su especie. Incluso, consta en las investigaciones del matrimonio Hayes¹⁸ acerca del conocimiento [animal] respecto de la propia imagen, que la chimpancé criada en familia —[Viki]— trató de sacarse un diente con unos alicates al ver su imagen en el espejo. No obstante, hasta el momento no se ha confirmado esto. Es posible que el animal hubiese visto una situación similar y tratase de imitarla. Sin embargo, no se puede deducir de esta observación casual si lo estaba guiando, en la totalidad de esa situación, su propia imagen y no solo la superficie del espejo. Además, sabemos que

17 Nota del traductor: El concepto de «reciprocidad de las perspectivas» fue examinado por Theodor Litt en *Möglichkeiten und Grenzen der Pädagogik. Abhandlungen zur gegenwärtigen Lage von Erziehung und Erziehungstheorie*, Leipzig/Berlin 1926. Se trata de la capacidad de asumir el punto de vista del otro, y es tematizado como una condición de la comprensión. Este concepto influyó decisivamente en la sociología de George Herbert Mead y de Alfred Schütz.

18 Nota del traductor: Se trata de las investigaciones en primatología llevadas a cabo por el señor K. J. Hayes y la señora C. Hayes, quienes criaron desde el tercer día de vida hasta su muerte con seis años, a la chimpancé Viki. Véanse Hayes, K. J., & Hayes, C. (1952). «Imitation in a home-raised chimpanzee» en *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 45(5), 450-459. Catherine Hayes, *The Ape in Our House*, Harper, New York, 1951. K.J. Hayes and C.H. Nissen. «Higher mental functions of a home-raised chimpanzee». en Schrier, A.M. and Stollnitz, F. (eds). *Behaviour of Non-human Primates*, 4,50-115. New York: Academic Press, 1971.

en casos de despersonalización entre humanos se da una reducción de la capacidad de reconocerse en el espejo. Además, el espejo no siempre tiene que actuar como una pared como en el caso de los monos que miran detrás.

Reflexividad e interioridad, es decir, «estar-en-su-cuerpo», arraigado en la yoidad del ser humano como ser vivo. De este modo, el ser humano tiene una doble relación con su existencia física: la es; y la tiene, una vez que vive a través de su cuerpo —lo que hay que aceptar en todos los animales—. Esto no tiene nada que ver con el «cómo me siento o nos sentimos». El propio cuerpo vive lleno de ganas, dolorido, satisfecho, cómodo. Pero, en cualquier caso, este modo de mediación inclina a las personas a los modos específicos de posesión corporal, por ejemplo, teniéndolo alrededor. Este vuelco, que es una condición previa para cualquier tipo de dominio del propio cuerpo, resulta familiar a los animales. Solo que ellos no se desprenden de la asociación con una determinada posibilidad. Solo para los seres humanos tener un cuerpo hace disponible el cambio. Estos descubren su propia corporalidad instrumental en él.

El cuerpo se presenta como instrumento desde el exterior, es decir, la respectiva coordinación motora está precedida por una imagen en movimiento como su proyecto [boceto]. Este «ser exterior», si así se quiere nombrar, este conocimiento que tiene un lado exterior debería haber tenido consecuencias antropológicamente significativas para las necesidades de ornamento y vestimenta. La encarnación y el conocimiento de la propia desnudez se dan ahora juntos. Como el fenomenólogo de la religión van der Leeuw dice: toda la antropología está en el vestido.¹⁹ A la reflexividad y a la interioridad se le añade entonces como tercera característica de la corporalidad humana *la exterioridad*. El papel de la instrumentalidad es decisivo para la existencia física del hombre: esto significa que el ser humano está constantemente en posición de usar su cuerpo como un medio para jugar con y sobre él. El descubrimiento del campo óculo-manual invita en cierto modo a ello. Es el terreno de operaciones por excelencia. Actuamos principalmente con nuestras manos bajo el control «prudente» del ojo. Las herramientas primitivas han sido medios para la mano, instrumentos para lanzar, golpear, raspar; la inclusión

19 Nota del traductor: Se trata de la famosa sentencia de Gerhardus van der Leeuw, «la filosofía del vestido es la filosofía del ser humano. En el vestido radica la totalidad de la antropología. Admitámoslo, los vestidos no son primariamente para cubrir la propia vergüenza, sino que son correcciones para el ego humano. Cuando la persona se viste, se hace a sí misma una pieza del mundo. El acto de vestirse implica un distanciamiento del sí mismo, un ocultamiento del sí mismo como mundo». Leeuw, Gerardus van der *Der Mensch und die Religion: anthropologischer Versuch*. Basel, 1941, p. 23. Cfr.: Buytendijk, Fr.-J. J «Die Psychologie der Kleidung» en *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, vol. 8/1, 1955.

de los pies con fines instrumentales (cosas rutinarias) no parece que se haya considerado urgente. Pero sí que hacen falta para estar de pie.

[El ser humano es] un ser basado en la instrumentalidad, es decir que vivencia su cuerpo como una envoltura y una herramienta que debe pensar como complemento y corrección de su situación, como complemento de una creciente incompletitud suya, y que es una expresión involuntaria de su extraña situación respecto a su propio cuerpo. Por eso el hombre crea medios artificiales, a los que podríamos llamar prótesis, complementos de la mano, brazos y piernas, pero también estructuras independientes, que no permiten prever su relación con el cuerpo. A través de la capacidad de objetivación descubre el Proteo²⁰ de las prótesis, las posibilidades latentes en la rotación de una piedra, en la flexibilidad de una caña que vuelve a su posición original, la capacidad para acarrear agua, y mil oportunidades adicionales para aprehenderlas.

Tal ser natural expuesto necesita, incluso porque está diseñado para probar, un tiempo de preparación desde la juventud más temprana. Adolf Portmann²¹ tuvo el gran mérito de definir claramente, y por primera vez, la naturaleza de este tiempo de preparación biológica. El ser humano nace con un año de precocidad, pese al largo período de su gestación; es viable, pero incompleto en cuanto a sus habilidades para caminar erguido y hablar. Tras su nacimiento realiza una porción de su desarrollo extrauterino en contacto directo con el mundo exterior. Durante esta «primavera extrauterina», aprende a dominar la situación instrumental a la que lo ha destinado la naturaleza: caminar erguido y hablar. Ambas funciones se desarrollan solo en contacto con impresiones sensoriales externas que el útero no ofrece: luz, sonido, formas espaciales, resistencias ajenas, colisiones inesperadas.

El organismo humano ha de devenir un yo, lo que suena muy espiritual e inmediatamente atrae especulaciones profundas, (además con toda razón) pero aquí sólo afirmamos que debe crecer en su propia instrumentalidad. El hecho del nacimiento prematuro natural es un artificio de la naturaleza para dar a luz a un ser vivo al mundo y otorgarle la capacidad de vivir y sobrevivir. Los vertebrados superiores también conocen largos períodos de gestación, y es probable que, después del nacimiento, la cría no pueda hacer inmediatamente lo que se le exige. Por ejemplo, los pájaros tienen primero que aprender a volar.²² Pero el proceso de maduración extrauterina del sistema nervioso

20 Nota del traductor: Plessner se refiere aquí al dios griego Proteo —Πρωτεύς— la divinidad de los mares, que podía adoptar cualquier forma. Del mismo modo que el ser humano con las prótesis técnicas puede adoptar cualquier forma y fuerza con su cuerpo.

21 Nota del traductor: véase el estudio introductorio a esta traducción.

22 Nota del traductor: Plessner está aludiendo a la distinción zoológica entre especies

central, la capacidad de andar bípeda y el saber hablar, indican una posición privilegiada del hombre. Los logros que obtiene en virtud de la postura física erecta y, en virtud del lenguaje, y que ocurren sólo raramente en el caso de los primates, elevan al ser humano a un nivel que es imposible para los animales. Sin embargo, es cierto que —diciéndolo con palabras de Herder— sigue siendo un inválido aún en este nivel superior: el inválido de sus facultades superiores.²³ El poder que se le otorga obstruye su capacidad para alcanzar en todas partes los límites que, en muchos sentidos, pueden ser desplazados pero no eliminados por completo. El hombre se reconoce como mortal, comprende el lenguaje y el pensamiento, el deber y la inclinación, su relación con el prójimo, su fracaso y su debilidad. De tal modo que puede permanecer atrás [lejos de sí mismo] y exigir esto, el esfuerzo y las dificultades. Éste es obviamente el riesgo biológicamente inaceptable en que el hombre tenía que incurrir cuando el creador fue tan previsor o la naturaleza tan arrogante para crearlo.

En cualquier caso, con el avance del «yo» se ha establecido una posición formal, que puede y debe entender su propio centro, y, por lo tanto, ya no descansa en sí misma. Tiene su centro fuera de sí mismo, es por eso por lo que, hablo de una posición formal excéntrica. La posición de monopolio del hombre como animal racional «*zoon logon echon*» se incluye en ella, porque

nidifugas y nidícolas. Las primeras nacen con un desarrollo anatómico y morfológico que les permite abandonar pronto el nido. Por ejemplo, los avestruces. En cambio, las nidícolas nacen ciegas, sin plumaje, etc., como prematuramente, por lo que han de ser cuidadas permanentemente por sus progenitores durante un prolongado espacio de tiempo.

23 Nota del traductor: Plessner se refiere a la tesis de Herder contenida en el cuarto libro de la primera parte de sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, capítulo IV «Por sus instintos el hombre está organizado para la libertad». Allí se afirma, al igual que hará Portmann mucho más tarde que «El niño humano viene a este mundo más débil que ningún otro animal, seguramente porque está formado para una proporción que no podía acabar de formarse en el vientre de su madre. El animal cuadrúpedo adquiere en el vientre de su madre la forma cuadrúpeda y, aunque al comienzo también tenga una cabeza tan desproporcionada como el ser humano, conquista en definitiva su proporción, o, en el caso de animales con muchos nervios, que nacen débiles, adquiere su fuerza proporcionada en el transcurso de algunas semanas o días. Sólo el ser humano permanece débil durante mucho tiempo; pues la formación de sus miembros fue ideada —permítaseme la expresión— para la cabeza que, en proporción excesivamente grandes, fue lo que se formó totalmente en el vientre de la madre y en consecuencia lo primero que viene al mundo. Los otros miembros que para su desarrollo precisan aliento, aire y movimiento de este mundo, distan mucho de llegar a crecer como ella, a pesar de que durante todos los años de la niñez y de la juventud aumentan en relación con su cabeza, mas no ésta con respecto a ellos. El débil niño está también impedido, si se quiere, de usar sus potencias superiores y la naturaleza las forma sin descanso y antes que nada». En Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires: Losada, 1959, p. 111.

la razón, la intuición, la objetivación y el lenguaje verbal solo son posibles gracias a este tipo de seres vivos que están fuera de sí mismos.

Quiero llamar la atención en este punto, que este análisis de la forma de existencia biológica del hombre es independiente de las construcciones evolucionistas. En la medida en que yo no he cuestionado, ni puesto entre interrogantes, bajo ningún punto de vista, ni teológico ni evolucionista, la posición superior (y la modificación provisional del mundo orgánico), no estoy de acuerdo ni con los finalistas de la creación ni con los teóricos materialistas. No me atrevo a decidir la cuestión de si el hombre, como ser que se crea a sí mismo y, consigue o descubre un mundo espiritual —una noosfera para hablar con Eucken²⁴ y Teilhard de Chardin²⁵— es lo previsto, el destino secreto de la vida; o si todo el cosmos es sólo un paso en falso del mundo orgánico, una estúpida broma infantil de la forma evolucionada de organismos que ha sido puesta en movimiento por fuerzas y mutaciones. Mi análisis no tiene nada que ver con eso. Me alejo de las objeciones metafísicas que hablan del ser, pero que cierran los ojos también ante el enclaustramiento biológico de la existencia humana—por lo general, con la famosa y desgastada disculpa del trasfondo apolillado del idealismo—. Una cosa no tiene nada que ver con la otra. Pero igualmente evito el reduccionismo consciente del conductismo que, a fin de darse un aire científico, ha puesto últimamente de moda, en la literatura alemana, algunos conceptos (legítimamente adquiridos) de investigación del comportamiento, que aplicados a la existencia biológica humana, pretenden haber logrado desnudar el «caso humano» de sus aporías filosóficas.

Por supuesto, el tratamiento de la historia evolutiva del ser humano lleva de nuevo a reconocer naturalmente rasgos prehistóricos en su lenguaje, sus gestos, sus comportamientos y sus expresiones creativas. Ya que su filogenia está fuera de toda duda, es lógico, no solo considerar su cuerpo como un testimonio de su pasado, sino también aplicar el mismo método a sus características espirituales. No hace falta decir que hay similitudes externas en el comportamiento, especialmente en el caso de los primates, cuyo físico y expresiones faciales son muy similares a las humanas, como formas primitivas simples, por no decir que las formas originales de las expresiones

24 Nota del traductor: Plessner se está refiriendo a la teoría del premio Nobel de Literatura Rudolf Eucken a la que denominó Noología. Para Eucken en el concepto de vida hay que distinguir dos niveles: el biológico y el noológico. Es decir, el natural y el espiritual, independientes aunque relacionados.

25 Nota del traductor: Aquí Plessner se refiere a la teoría desarrollada en 1922 por Teilhard de Chardin en su ensayo «Hominización». En él afirma que «Todo esto conduce a imaginar, de un modo u otro, que sobre la biosfera animal se encuentra una esfera humana, una esfera de reflexión, de invención consciente, de almas conscientes (la noosfera, si quieres)» en *La visión del pasado*, Nueva York: Harper & Row, p. 63.

humanas suelen malinterpretarse. Así se pudo leer recientemente que nuestra risa y sonrisa son «básicamente» tan solo un «mordisco ritualizado».²⁶ Tal vez haya gestos de sometimiento y miedo entre los lémures, macacos y babuinos que parecen sonrisas. Quizás se encuentran tales gestos de sometimiento en la manada si se compara con el individuo de rango más alto. Tal vez haya chimpancés, que burlándose o jugando al juego del cuco, realmente se estén «partiendo de risa». Pero ¿nos basta con el aspecto de la gesticulación de la dentadura sonriente, para comparar y además poder identificar esa gesticulación con nuestras sonrisas y risas? Hamsun²⁷ estaría de acuerdo, porque la risa es una reliquia de los tiempos antiguos. Thomas Mann probablemente no lo contradiga, porque ve a su [perro] Bauschan²⁸ reírse, cuando él (expresando agrado) levanta sus labios. Pero la interpretación científica no puede ser tan sencilla. Una investigación crítica del comportamiento ha de tener cuidado de no hacer comparaciones tan rápidas como las de los que desean encontrar todas las posibilidades humanas en el animal, cuando en realidad, se encuentran enmascaradas bajo algún disfraz.

Las fuerzas motrices de la evolución aún nos son desconocidas. Sin duda, la selección natural y la mutación desempeñan un papel [importante], pero la explicación de las metamorfosis transespecíficas en la historia de la vida es insuficiente para [el conocimiento de] ambos factores. Cuando se dan formas en competencia, el factor de selección [natural] jugará su papel de eliminación y mejora. En el camino «encontrado» de la cerebralización por ejemplo, se puede pensar en un aumento en el modo de selección. La antropogénesis de las formas prehomínidas es paleontológicamente casi palpable en la actualidad. La dinámica que hay tras ello, sin embargo, se nos oculta. Es cierta la distancia

26 Nota del traductor: Plessner parece estar aludiendo a la teoría darwiniana de la expresión de las emociones como acciones ritualizadas. El animal emplea una abreviatura de la acción a desarrollar, en este caso, incoa la acción de morder, y eso parece una sonrisa.

27 Nota del traductor: Plessner se está refiriendo aquí al escritor noruego Knut Hamsun, premio Nobel de Literatura en 1920. En *La risa y el llanto* se puede encontrar una cita a este autor, cuando afirma que «La risa es un rudimento para los monos, un sonido asqueroso y desvergonzado procedente de la garganta equivocada. Si me haces cosquillas bajo la barbilla, la expulso en algún lugar de mi cuerpo». La cita proviene de Hamsun, Kn., *Misterios*, Alfagura, Madrid, 1992. Plessner fue el editor del *Philosophischer Anzeiger*, en el número 4/2 de 1929 publicó un artículo de Hans Jacob titulado «Knut Hamsun und Thomas Mann: Eine kunstwissenschaftliche Untersuchung an Hand der Romane “Das letzte Kapitel” und “Der Zauherberg”», que parece estar en el origen de esta referencia y la siguiente a Thomas Mann.

28 Nota del traductor: Plessner hace referencia al perro Bauschan coprotagonista de la novela de Thomas Mann, *Herr und Hund: eine Idylle*. Puede encontrarse traducción castellana en Mann, Th., *Señor y perro. Tonio Kröger. Tristán*, Barcelona: Edhasa, 1984.

relativamente pequeña que hay entre el *Pithecanthropus*²⁹ y el *Sinanthropus*³⁰, pero esa distancia es, en general, de un grado incomparablemente mayor para con la inmensidad de las tribus. La imaginación creativa, la riqueza lúdica de las formas se burla de cualquier intento de evolución monótona y progresiva que culminase en el ser humano. Esto ciertamente no socava la posición privilegiada del hombre, pero hace altamente improbable la suposición piadosa, de que el ser humano fuese la intención básica secreta de todo este esfuerzo orgánico. No se debería confiar en estas reflexiones. Ludwig Klages³¹ y Theodor Lessing³² expresaron el odio del hombre hacia sí mismo, la degeneración de su espíritu, de la razón y su deificación de los poderes ctónicos-dionisiacos. Esto tiene razones sociológicas muy claras y, además, pertenece a la imagen de una nación que se ha desintegrado ella misma. El tragicismo de Spengler³³ es testigo de esa misma melancolía.

No, la impresionante variedad de formas orgánicas básicas es decisiva para dudar de un sentido único de la evolución en el que solo la especie que logrado algo que va más allá de lo que se ha alcanzado [evolutivamente] y se convierte en un peligro para la vida misma. Si, como Teilhard de Chardin,³⁴ nos decidimos a tomar la línea de los cordados como guía e hilo de Ariadna de la evolución, entonces rige el principio de que el sistema nervioso se desarrolla

29 Nota del traductor: el neologismo obsoleto *Pithecanthropus* (pitecántropo) fue acuñado en 1868 por el especialista en anatomía Eugène Dubois entre 1891 y 1892, para dar razón de una hipótesis de Ernst Haeckel, con la intención de dar nombre a un primate hipotético que se suponía representaba al eslabón perdido.

30 Nota del traductor: se trata de una especie obsoleta de homínido en el sistema de clasificación científica. Etimológicamente significa el hombre de China. En 1927 Davidson Black denominó así la especie a la que pertenecía un molar hallado en Pekín. Tanto el *Pithecanthropus* como el *Sinanthropus* se consideran en la actualidad pertenecientes a la especie *Homo erectus*.

31 Nota del traductor: Plessner se refiere a las tesis «metafísicamente antiintelectualistas y en lo concerniente a la filosofía de la historia, apocalípticas» de Klages, según la caracterización que hizo de Klages, Jürgen Habermas. Véase al respecto: «Klages – Gewalten des Untergangs», en *Der Spiegel*, 37/1966, artículo del 5 de septiembre de 1966. Sobre Klages, véase su obra *Der Geist als Widersacher der Seele* de 1929.

32 Nota del traductor: Plessner parece estar refiriéndose a la filosofía de la historia de Theodor Lessing, recogida sobre todo en su obra *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Reinicke, Leipzig, 1927.

33 Nota del traductor: Es obvia la referencia de Plessner a *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, aparecida en dos volúmenes entre 1918 y 1922. Cf.: Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, I, Viena, 1918; II Múnich, 1922.

34 Nota del traductor: de Chardin pensaba que en el árbol de la vida, hay una rama, la de los vertebrados que conduce directamente al ser humano, pasando en primer lugar por los protocordados hacia los mamíferos.

y se concentra estrato a estrato, con lo que aumenta la interiorización hasta el punto de la espiritualización, entonces, se señala claramente una dirección frente al caos. Así lo han pensado también los evolucionistas más optimistas desde Schelling³⁵ a Ernst Haeckel,³⁶ a pesar de que sus argumentos sean muy divergentes: el hombre es la corona de la creación, creado a imagen de Dios. La idea no cambia si el trabajo de seis días del *Génesis* ahora se torna en la idea de una evolución durante un millón de años.

Un argumento se opone a otro. Pero una cosa debe quedar clara: incluso si no se puede reconocer objetivo o meta alguna en la historia creativa de la vida, esto no cambia la posición especial del hombre. Mientras que no podamos reducir la riqueza de las formas de los tipos orgánicos a una dinámica específica, tendremos una visión de una fantasía exuberante—para quien quiera ver tan solo ensayos en el escenario [de la vida], que darían lugar finalmente al hombre—. No debemos contemplar el suceso de la antropogénesis como algo prediseñado en la evolución de lo viviente. Es algo típico de su carácter eventual el que haya desencadenado una revolución que tiene consecuencias impredecibles. No resta valor a la dignidad humana si la antropogénesis se debe a una casualidad o a una tendencia ciega (como la del aumento de cerebralización). ¿Por qué no se debería usar aquí la sobria sabiduría del historiador, que no mide la grandeza de los acontecimientos por la insignificancia de sus causas circunstanciales?

Todos los monopolios del hombre, sobre todo el poder del lenguaje, de las palabras, el caminar erguido, la exposición del campo óculo-manual, la relación instrumental con el propio cuerpo, la autoconciencia, se pagan con desventajas específicas. Ningún animal es por naturaleza, es decir según su diseño, un inválido. Esto lo es únicamente el ser humano porque las facultades que le dan un espíritu abierto a lo posible, no lo privan de esta apertura, sino que la rompen. La ruptura de su visión del mundo ha sido tradicionalmente atribuida al cuerpo. Esta doctrina se deriva del dualismo platónico, según el cual la facultad eterna y capaz de visualizar ideas, tienen un lugar privilegiado en el hombre: una concepción que cumple con los dogmas cristianos básicos. Pero el cuerpo no es el único medio en el que la capacidad específicamente humana se rompe. Él mismo se rompe, porque en todas las cosas depende de

35 Véase al respecto Schelling, F. W. J., *Escritos de Filosofía de la Naturaleza*, Madrid: Alianza Editorial, 1996. En este juicio de Plessner coincide Arturo Leyte. Según éste, Schelling desarrolla unas tesis de la evolución que culminan en lo humano entre 1797 y 1806. Véase la Introducción de Leyte a los *Escritos de Filosofía de la Naturaleza* de Schelling.

36 Nota del traductor: Haeckel fue el gran diseminador de las ideas darwinianas en Alemania. Propuso una teoría sobre las 22 fases del proceso evolutivo, siendo la fase 21, la del eslabón perdido. Véase al respecto su *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen*, de 1874, y *Über unsere gegenwärtige Kenntnis vom Ursprung des Menschen* de 1898.

los medios y nunca niega el carácter de medio. El decir [El habla] tiene al lado lo indecible, el sentido tiene al lado el sinsentido. La paradoja, lo absurdo, lo incomprensible se evoca a través de la red de palabras. Solo a través de los medios que le dan su habilidad específica, los seres libres pueden reír y llorar. No se libra de la distancia en relación consigo mismo, sino que ve a través de ella, es decir a través de su lenguaje y su instrumentalidad corpórea.

La finitud y la muerte son compartidas por el hombre con todo lo que vive. Por supuesto: solo él lo sabe. Puede sacar fuerza de este conocimiento del quebrantamiento y la invalidez de sus facultades superiores, pero esto no es atribuible a la finitud. Más bien, se podría ver en ella un antagonista de la mortalidad de toda vida, una rebelión de la naturaleza contra sí misma.

RAÚL VÁZQUEZ LUNA es estudiante de posgrado de la Universidad de Málaga .

Líneas de Investigación:

Antropología filosófica, Helmuth Plessner

Correo electrónico: raulzone@hotmail.com

