

LO NATURAL, LO ARTIFICIAL Y LA CULTURA: LA APORTACIÓN DE HELMUT PLESSNER (1892-1985)

LEANDRO SEQUEIROS

¿En qué medida no es el ser humano el que «construye» lo natural? ¿No será lo natural tan artificial como los demás artificios? ¿No podría entonces establecerse la distinción radical entre ambos conceptos, según su grado más o menos alto de complejidad?

Estas son algunas de las cuestiones que laten en esta *37 Reunión de ASINJA (2010)*, sobre «*Lo natural, lo artificial y la cultura*».

Entre los muchos antropólogos y filósofos de las culturas que han propuesto respuestas está el agudo pensador alemán Helmut Plessner¹. Helmut (o Helmuth, en algunas ediciones) Plessner nació el 2 de septiembre 1892 en Weisbaden. Estudió en Friburgo, Heidelberg, Berlín, Erlangen y Colonia. En estos dos últimos lugares trabajó bajo la dirección de Max Scheler y Hans Driesch (neo-vitalista). Comenzó su tarea docente en Colonia (1926-1933), donde fue colega de Max Scheler. En 1934, con la llegada al poder de Hitler emigra a Gröningen (Holanda), donde fue profesor entre 1939 y 1942 hasta la invasión de los nazis. En 1946 se le restituye a su cátedra, siguiendo

1 Sobre Helmut Plessner (rastreo de septiembre de 2010) hay más de siete mil entradas en Google. Ver: http://de.wikipedia.org/wiki/Helmuth_Plessner. Más información en SEQUEIROS, L., *¿Quiénes somos nosotros? Antropología filosófica*. Bubok publishing, 2010, 278 páginas. <http://metanexus.bubok.com>

<http://institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/39/art44.pdf>

hasta 1951 en que se traslada a Göttingen, donde se jubila en 1962. Fallece en 1985.

1. LAS IDEAS ANTROPOLÓGICAS DE PLESSNER

Desgraciadamente, las obras más significativas de Helmut Plessner no han sido traducidas al castellano y sólo disponemos de las versiones alemanas (en italiano si hay muchas traducciones):

- Die wissenschaftliche Idee, ein Entwurf über ihre Form (1913)
- Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang (1918)
- Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes (1923)
- Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. (1924)
- Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928)
- Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931)
- Zur Anthropologie des Schauspielers (1948)
- Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941)
- Das Lächeln, in: Pro regno, pro sanctuario, Festschr. für G. van der Leeuw (1950)
- Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes (1959, ursprünglich 1935)
- Die Frage nach der Conditio humana (1961)
- Die Emanzipation der Macht (1962)
- Anthropologie der Sinne (1970)
- Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie (1982)

Muy recientemente se ha iniciado la traducción de algunas de ellas. La primera obra de madurez de Plessner es *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (Berlín, 1928) [*Los estratos de lo orgánico y el hombre. Introducción a una Antropología filosófica*]². La tesis básica de Plessner es la de la

2 Se publica en mismo año que *El puesto del hombre en el cosmos* de MAX SCHELER, 1928, inicio de la moderna Antropología filosófica. No hay edición española.

ex-centricidad del ser-humano. Pretende superar el dualismo que lo considera compuesto de cuerpo y alma (espíritu). Más adelante, en 1931, publica *Poder y Naturaleza humana. Un intento de antropología de la cosmovisión histórica* (no traducida al castellano). En 1941, *La risa y el llanto. Una investigación sobre los límites de la condición humana* (traducida en 1960). En este ensayo se contienen las reflexiones que aquí nos interesan sobre lo natural y lo artificial.

Plessner suele ser considerado por algunos autores³ como cofundador de la Antropología Filosófica. Plessner es más biólogo, más científico y menos especulativo que Scheler, pero resalta la reflexión filosófica (sin embargo, Gehlen se mantiene casi en un terreno *antropobiológico*). En *La risa y el llanto*⁴ expone las líneas generales de su concepción del ser humano, destacando entre la ley de la artificiosidad natural⁵.

2. LA EX-CENTRICIDAD HUMANA

Desde sus primeros ensayos, Plessner se manifiesta abiertamente crítico con el método trascendental de los neokantianos. Pero, aún así, conserva algunos elementos combinándolos con el método fenomenológico (en el que siguió a Max Scheler y Edmund Husserl). Su campo de interés fue la *Antropología filosófica* fundada en un examen filosófico de las características de los organismos no humanos, en comparación con el organismo humano.

Plessner establece diferencias y continuidades entre animales y humanos basadas en distintos *grados* del ser. Mientras los seres vivos tienen su centro en su propio mundo (orgánico), el hombre es *excéntrico*⁶. El ser-humano está dentro y fuera de su propio mundo. Está orgánicamente ligado, y a la vez se constituye a sí mismo social

3 JUAN PETER MIRANDA. «La antropología política de Helmut Plessner y la cuestión de la esencia humana». *Pensamiento*, 38 (1982) 401-424.

4 H. PLESSNER. *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, prólogo de Lluís Duch. ISBN 978-84-8164-926-0. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

5 <http://www.listindiario.com/puntos-de-vista/2007/12/1/38806/Puesto-del-ser-humano-en-el-cosmos>; <http://www.scribd.com/doc/6701826/Hoffe-Otfried-Breve-Historia-Ilustrada-de-La-Filosofia-El-Mundo-de-Las-Ideas-a-Traves-de-180-Imagenes>

6 http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/1130-3743/article/viewFile/986/1084

e históricamente. La *distancia* que el humano interpone entre sí y el mundo le permite planear su propia existencia en una especie de libertad condicionada.

La grandeza y la miseria del ser humano está en estar dotado de libertad. Es capaz de tomar decisiones a partir de la evaluación racional de las alternativas vitales. Así como los animales están determinados por la satisfacción inmediata de sus necesidades, los humanos, antes de decidir, sometemos al juicio de la razón nuestra decisión.

Desde este punto de vista, los animales se constituyen a sí mismos como centro de su mundo y desde allí se lanzan en la dirección que le marcan los instintos. Los humanos, sin embargo, no nos consideramos a nosotros mismos el centro del universo. Somos excéntricos en ese sistema, y desde la periferia del mismo transformamos la realidad para domesticarla y usarla.

Esta capacidad hace que la humanidad haya en pocos siglos realizado la mayor transformación existente en el planeta Tierra. Hemos desarrollado la «cultura», hemos domesticado lo natural transformándolo en artificial. La tecnología ha revolucionado el mundo que se ha constituido en objeto de desarrollo humano.

Plessner, en esta línea, propone lo que él llama las tres leyes de la ex-centricidad. Son «leyes» en el sentido de generalidades empíricas sin carácter determinista sino sólo funcionales. Estas leyes describen la excentricidad humana.

- a) *Ley de la artificiosidad natural*: en el centro de la vida está lo biológico. Pero el hombre solo vive naturalmente si organiza culturalmente su vida. La biología es condición de posibilidad de la cultura. La historia de la cultura es la historia natural del hombre. ¿Se puede defender que hoy existe «lo natural»? Para Plessner, lo natural se ha hecho artificial al ser manipulado por los humanos. Esa es nuestra piel y nuestra matriz cultural. Lo artificial es ahora lo natural. Este es el concepto que más interesa para esta comunicación.
- b) *Ley de la inmediatez mediada*: esta ley se inspira en Hegel. El hombre, en un supuesto estadio natural, animal, vive el mundo y las cosas como algo en sí consistente e independiente de él. Pero hay una época o estadio de su vida (cuando se constituye como tal hombre, por su ex-centricidad) en que es capaz de caer en la cuenta de que eso es su obra, lo ha puesto/creado

él. Lo inmediato aparece entonces mediado, resultado de un proceso creativo.

El resultado de esta conciencia es, pues, la pérdida del mundo en su consistencia y robustez. Lo único consistente y permanente es la capacidad del hombre de hacer cosas, de construir su mundo.

- c) *Ley del lugar u-tópico del hombre*: El lugar del hombre es su no-lugar, su no tener lugar. El lugar donde el hombre está asentado no es ningún lugar. Lo propio del hombre es no estar nunca definitivamente donde está. Estar, por tanto, de espaldas a sí mismo (Hegel decía: «el hombre es su mochila»). El lugar del hombre es estar allí donde no está. El *topos* del hombre es el no-topos. Está siempre más allá de sí mismo. Está proyectado fuera. Somos eternos peregrinos por un mundo sin orillas.

3. LA ARTIFICIOSIDAD NATURAL EN EL CONTEXTO DE LA MODERNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

El paradigma actual de la Antropología filosófica se establece a partir de *El lugar del hombre en el cosmos* de Max Scheler (1928). Pero desde los inicios de la filosofía ha habido un interés por la reflexión sobre el ser-humano. Es la *filosofía del hombre*. Será de interés reparar las concepciones principales sobre el ser-humano a lo largo de la historia.

La antropología positiva se constituye en el siglo XIX con una pretensión de totalidad. Es la época del positivismo. Para Kluckhohn «*la antropología estudia la biología, la historia, el lenguaje y la filosofía de los pueblos primitivos*», es decir, el hombre total. Desde el punto de vista histórico, la *antropología filosófica* moderna aparece en el siglo XX como análisis trascendental de las condiciones de posibilidad de la cultura como producto humano y de la filosofía como ejercicio del pensamiento humano. Lo que históricamente ha habido es *filosofía del hombre* o *filosofía de la condición humana*.

Según el profesor Jacinto Choza⁷, la filosofía comienza, históricamente, en el momento en que Tales de Mileto descubre el plano

⁷ J. CHOZA. *Antropologías positivas y antropología filosófica*. Tafalla: Cenlit edic, 1985.

trascendental, en el siglo VI aC. La búsqueda del *arjé* (los orígenes, los fundamentos de todo). El *agua* de Tales de Mileto tiene ya características del ser trascendental, y que fundamental originariamente la totalidad de lo real. El *arjé* da razón de la naturaleza (*Physis*) de las cosas. Es el paso de la explicación mítica a la explicación científico-natural.

Pero ¿y la pregunta filosófica sobre lo humano? A partir del año 500 aC se empieza a elaborar una ciencia sobre el hombre basada en la noción de *physis* de los presocráticos, a la que dan el nombre de *physiología*. Es el inicio de la medicina científica y técnica que desplaza a la medicina mágico-empírica.

El siglo XVIII es el momento de la eclosión de la *antropología* y de la constitución de las *ciencia humanas*. El hombre es el valor supremo y su realización se encomienda a la razón científica. El problema del hombre es el problema de la unidad de la razón científica y el de la fundamentación de la ciencia. La resolución de este problema es la tarea que se va a imponer el último y más influyente de los hombres de la Ilustración: Inmanuel Kant que es quien sitúa el pensamiento filosófico moderno acerca de la condición humana en el contexto de la Ilustración⁸.

El pensamiento filosófico de I. Kant está fundamentalmente representado en las tres *Críticas* (de la Razón Pura, de la Razón Práctica, del Juicio). Pero fue la pregunta sobre la condición humana lo que más centró sus clases en la Universidad de Königsberg. Desde el curso 1772-1773 hasta su jubilación en 1797 (durante 25 años) dedicó los semestres de invierno a la explicación de la Antropología. De estas clases han quedado dos textos (confeccionados con los apuntes de los alumnos), publicados como *Antropología pragmática*. También el mismo Kant publicó su propio texto en 1798: *Antropología en sentido pragmático*⁹.

8 I. KANT. *En defensa de la Ilustración. Textos desde 1784 a 1798*. Alba editorial, 1999; Puede leerse M. BUBER (1976) *¿Qué es el hombre?*, 11-23 y 38-40; M. HEIDEGGER. *Kant y el problema de la Metafísica*. México: FCE, 1954; A. BIELSA. «Función y relevancia de la antropología en la ética formal de Kant». *Pensamiento*, 56(216), (2000) 379-398; F. R. ZAMBRANO. «La Antropología y la filosofía trascendental kantiana». *Filosofía*, Venezuela, 11, (1999), 281-289.

9 I. KANT. *Antropología pragmática*. Madrid: Tecnos, 1990; I. KANT. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Revista de Occidente, 1935. Y también *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial, 1991, núm. 1526, 299 p

4. NATURAL, ARTIFICIAL Y CULTURA

La pregunta «clave» de la Antropología filosófica es: *¿qué es el ser humano y cuáles son las notas que configuran su estructura esencial?* Las llamadas Antropologías positivas intentan responder a esta pregunta acudiendo al método científico, empírico, experimental. Así, acuden a la Prehistoria, a la Arqueología, a la Paleontología, a la Bioquímica, a los estudios de antropología de campo de las culturas... Acuden a la Antropología biológica y a la Antropología cultural.

Pero la Antropología filosófica intenta ir más allá: pretende, en primer lugar, plantear si es posible y cómo es posible la construcción de un saber que unifique tales interrogantes y responda a la pregunta formulada más arriba. Se trata, en definitiva, en encontrar el el *estatuto epistemológico* de la Antropología. Lo que sí es claro es que los humanos son los únicos seres vivos que tienen capacidad para preguntarse por sí mismos.

Existen múltiples interpretaciones de lo que es la condición humana, y por ello múltiples *antropologías filosóficas*. Lo más importante es que todos se preguntan por lo que es el ser-humano. Arnold Gehlen¹⁰ justifica más científicamente (biológicamente) la necesidad de preguntarse debido a su «deficiencia biológica». Dado que la naturaleza no le ha configurado con estructuras de comportamiento «instintivo», tiene que pensar las respuestas que tiene que dar a los estímulos que le solicitan. Y en ese pensar se halla implícita la necesidad de tener una idea previa del mundo (la filosofía de la naturaleza) y de sí mismos (psicología).

Podemos afirmar que la *Antropología filosófica*, en el sentido moderno y estricto de la palabra, se constituye epistemológicamente (como saber organizado) a partir de Max Scheler.

El ser humano: 1) se desengaña de la *metafísica* (su máxima expresión fue Heidegger), 2) no queda satisfecho de las *ciencias* (hay una crisis de las ciencias y de la racionalidad científica con Husserl), y 3) pierde su confianza en la *historia* (tras el optimismo histórico del siglo XIX, época del auge de los historicismos, se va perdiendo tal optimismo en el progreso en la primera mitad del siglo XX, sobre todo ante la experiencia del nazismo y de las guerras mundiales).

10 A. GEHLEN. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme, 1980.

De modo más o menos discutible, los autores hablan de la «escuela de Max Scheler». Hay autores que atribuyen el giro en la Antropología a Helmut Plessner, o al menos el derecho a compartir con Max Scheler la condición de iniciador de la moderna Antropología filosófica. Pero hemos de acordar que siguiendo la estela de Plessner y Scheler hay una serie de autores agrupados bajo el título general de *escuela de Max Scheler*.

Considera al hombre, sujeto autoconsciente de su mundo, como el punto originario de todos los sistemas supratemporales. Todos los valores y la cultura son obra humana. Todo ello queda relativizado y el mundo del hombre configurado por una pluridimensionalidad de culturas y cosmovisiones. Por tanto hay dos categorías políticas en la antropología de Plessner: la *apertura* y la *pluridimensionalidad*. El hombre es un ser que construye su propia naturaleza (que es su cultura). En esto hay una influencia de Dilthey: «el hombre, como ser histórico, no significa simplemente que esté inserto en la historia, sino que es *sujeto de la historia*».

Pero los valores y normas que aparecen son immanentes y absolutos en la conciencia histórica. La vida viene a ser la raíz de todo, lo indefinible, el sustituto del ser.

Puesto que el hombre es una realidad histórica, que *se crea a sí mismo*, y puesto que también no sólo se advierte al hombre como condicionado por la historia, sino condicionante de ella, considera Plessner que la AF sólo será posible como *Antropología política*.

Estas dimensiones políticas de la antropología están también presentes en I. Ellacuría y Hanna Arendt. Para Plessner no hay nada absoluto y definitivo. Si lo natural era determinista, lo artificial, al estar modificado, se hace «cultura» y por ello relativo. Ni siquiera la realidad de Dios es un absoluto natural. Por ello Plessner es ateo radical y sin paliativos.

5. CONCLUSIÓN: VALORACIÓN CRÍTICA DE HELMUT PLESSNER COMPARADO CON MAX SCHELER

Plessner y Scheler partes de un mismo punto de arranque: llegar a saber lo que es humano desde lo que lo diferencia de lo animal. Ambos tienen reticencias hacia la especulación filosófica sobre el hombre y llegar a saber qué es la condición humana partiendo de las ciencias empíricas (sobre todo, de la biología). Es más: ambos quieren llegar a

respuestas mediante la comparación y las diferencias entre los humanos y los animales.

Pero M. Scheler sitúa esa diferencia en el *espíritu*. Y a través de ese *espíritu* conecta con los valores absolutos y el *trasfondo panteísta* de la realidad. Por tanto, se da en Scheler una filosofía estática, anclada en valores absolutos y orientada hacia una meta señalada de antemano para la marcha de la historia. Esos postulados se captan por una *intuición eidética*. Con ello, ya tenemos marcada la estructura del hombre y de la historia.

Pero Plessner rechaza todo *apriorismo* y todo planteamiento metafísico. Se queda en el nivel empírico-filosófico. Para Plessner, lo característico del hombre no es el espíritu sino la *excentricidad*. Para Plessner, los valores los crea el hombre, con lo que quedan relativizados.