

**UNA DISCUSIÓN EPOCAL: LA FORMACIÓN DE MUNDO EN HEIDEGGER
Y LA EXCENTRICIDAD EN PLESSNER¹**

**AN EPOCHAL DISCUSSION: THE WORLD-FORMATION IN HEIDEGGER
AND THE EXCENTRICITY IN PLESSNER**

ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ

Pontificia Universidad Católica de Chile

emunozpe@uc.cl

Resumen: El pensamiento filosófico de Martin Heidegger y de Helmuth Plessner tienen puntos de contacto, un ejemplo de ello es la temática acerca del ser humano y del animal. El artículo sostiene que la expresión heideggeriana “el ser humano es formador de mundo” (*Der Mensch als weltbildend*) es una variante metafísica de la concepción de Plessner expresada con el giro la “excentricidad del ser humano” (*Exzentrizität des Menschen*). En ambos autores, el denominador común es que el animal es un ser vivo que está centrado en su mundo. El ser humano, por el contrario, es capaz de saltar esos límites y transformar su mundo.

Palabras clave: Ser Humano, Animal, Mundo, Excentricidad, Formación.

Abstract: The philosophical thought of Martin Heidegger and Helmuth Plessner have points of contact, an example of which is the subject matter about the human being and the animal. The article argues that the Heideggerian expression “the human being is a world-maker” (*Der Mensch als weltbildend*) is a metaphysical variant of Plessner’s conception expressed by the “excentricity of the human being” (*Exzentrizität Des Menschen*). In both authors, the common denominator is that the animal is a living being that is centered in its world. The human being, on the other hand, is capable of jumping those boundaries and transforming his world.

Keywords: Human Being, Animal, World, Excentricity, Formation.

Copyright © 2018 ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», n.º 9, 2018, pp. 89–97,
Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)
<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 26/2/2018 **Aceptado:** 6/6/2018

¹ Este artículo es una versión ampliada de una ponencia desarrollada en el II Congreso Nacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH) desarrollado el 26 de mayo de 2016 en la Universidad Católica del Maule, Talca, Chile.

I. Introducción

El presente artículo se enmarca dentro de un programa de trabajo que he desarrollado los últimos años y que busca establecer la relación de Martin Heidegger con la antropología filosófica alemana de principios del siglo XX. Por un lado, estudié la relación de Martin Heidegger con Max Scheler² y, por otro lado, procuré profundizar algunos de los supuestos de la lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* del semestre de invierno 1929/30.³ Esta última investigación, no sólo me llevó a conocer el interés de Martin Heidegger por dialogar con la biología de su tiempo (Hans Driesch, Wilhelm Roux y Jakob von Uexküll), sino que me permitió constatar algunos de los límites del pensamiento heideggeriano sobre la pregunta por el ser humano y, a la vez, mostrar algunas de las convergencias de su filosofía con el pensamiento antropológico de su tiempo. Dicho de otra manera, el preguntar por el ser humano y también por el animal decrece en el pensamiento de Martin Heidegger con posterioridad a la lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. La novedosa propuesta heideggeriana –en comparación con *Ser y Tiempo*– acerca de que “el ser humano como formador de mundo” (*Der Mensch als weltbildend*), no se desarrolla significativamente con posterioridad a la mencionada lección. Como es conocido, Heidegger concentra su interés a fines de los años veinte y comienzos de los años treinta en Nietzsche y en el idealismo alemán, desarrollando interpretaciones sobre Hegel y Schelling. Comienza, de este modo, su camino hacia el muy comentado “giro” (*Kehre*).

Paralelo a este cambio o transformación del proyecto de la ontología fundamental heideggeriana, a fines de la década de los años veinte del siglo pasado, emerge la figura de Helmuth Plessner con la publicación de “Los grados de lo orgánico y el ser humano” (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*) (1928), quien desarrolla una antropología filosófica con bases biológicas. El núcleo del trabajo filosófico de Plessner es la pregunta por el ser humano, su posición en el mundo, su relación con la historia, la política etc. Llama la atención que Plessner, en vida, no haya tenido la influencia o la resonancia que tuvieron filósofos como Heidegger, Scheler o Jaspers. Una de las explicaciones más plausibles tuvo que ver con el resplandor que produjo en la escena filosófica alemana la aparición de Heidegger, que el mismo Plessner constató.⁴ Otra razón respecto de la escasa resonancia que tuvo Plessner tuvo que ver, a juicio del propio Plessner, con que dos de sus obras principales fueron publicadas en contextos históricos desfavorables: “Poder y naturaleza humana” (*Macht und menschliche Natur*) aparece en 1931, un par de años antes que se inicie la dictadura nacionalsocialista, y “La risa y el llanto” (*Lachen und Weinen*) (1941) lo hará en medio de la Segunda Guerra Mundial. El cambio en la percepción de la obra de Plessner se produce a partir del año 1985, momento en que aparecen los diez volúmenes de sus “obras completas” (*Gesammelte Schriften*).

Dicho lo anterior, la pregunta que busco plantear es la siguiente: ¿qué relación se puede establecer entre la filosofía de Heidegger y la de Plessner dada la cercanía temporal de ambos filósofos? A mi juicio, uno de los principales puntos de convergencia se encuentra en la pregunta por el ser humano y el animal. Específicamente, lo que quisiera plantear es lo siguiente: considero que el giro heideggeriano según el cual “el ser humano es formador de mundo” (*Der Mensch als weltbildend*) es una variante “metafísica” de la concepción de Plessner expresada con el giro la “excentricidad del ser humano” (*Exzentrizität des Menschen*). En ambos autores, el denominador común es que el animal es un ser vivo que está encerrado o centrado en su mundo. El ser humano, por el contrario, es capaz de saltar esos límites y transformar su mundo.

² Muñoz, Enrique (2013), *Heidegger y Scheler. Estudios sobre una relación olvidada*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.

³ Véase Muñoz, Enrique (2013), “Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* 1929/30 de Martin Heidegger”, en *Veritas*, N° 29, septiembre, pp.77-96; Muñoz, Enrique (2015), “El aporte de Jakob von Uexküll a *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* 1929/30 de Martin Heidegger”, *Diánoia*, Volumen LX, Número 75, noviembre, pp.85-103; Muñoz, Enrique (2015), “Heidegger y la biología. Mecanicismo y vitalismo en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* 1929/30 de Martin Heidegger”, *Pensamiento*, vol.71, núm.269, pp.1201-1216.

⁴ Plessner en su “Autopresentación” (*Selbstdarstellung*), sostiene: „Es ist für die Resonanz, welche die Stufen hatten, entscheidend gewesen, dass ihr Erscheinungsjahr, 1928, mit Schelers inzwischen zu einer Broschüre gediehenem Vortrag und Heideggers „Sein und Zeit“ zusammenfiel. Heideggers Wirkungs überstrahlte alles“ (Plessner, *Gesammelte Schriften* X, 328s).

La bibliografía secundaria, en nuestro idioma, sobre el problema recién planteado es escasa. Una de las razones es que hay pocas traducciones al español de las obras de Plessner;⁵ incluso, su obra principal se encuentra traducida parcialmente.⁶ Se dedican especialmente a Plessner autores como José Ignacio Murillo⁷ y José Luis Villacañas. Villacañas explora en su último trabajo denominado “Animal/Humano: Plessner, Blumenberg, Derrida” la crítica de dichos autores al pensamiento de Heidegger sobre la diferencia ontológica.⁸ Es posible mencionar también otro trabajo en español, aunque de un autor italiano, Tommaso Menegazzi, quien busca despertar el interés en el planteamiento antropológico-filosófico de Plessner como un referente actual en la conexión entre el discurso filosófico y el científico.⁹ En alemán, lengua en que la discusión es más amplia, cabe destacar los trabajos de los sociólogos Wolfgang Essbach y Joachim Fischer y la del filósofo Hans-Peter Krüger. Essbach es, quizás, uno de los intelectuales alemanes que más ha hecho por revitalizar la obra de Plessner¹⁰, siendo Fischer¹¹ y Krüger¹² quienes dominan la discusión alemana en la actualidad. No obstante lo anterior, quien quizás está más en mi línea de investigación es el trabajo de Richard Breun denominado “Plessner y Heidegger como antípodas” (*Plessner und Heidegger als Antipoden*). En dicho artículo, Breun se interesa no sólo por algunos aspectos históricos de la relación Plessner-Heidegger, sino que también procura sostener un punto sistemático: Breun sostiene que en la medida en que ambos autores se entroncan en la tradición de Dilthey, buscan superar el dualismo cartesiano; la pregunta es si esta superación se lleva a cabo mediante una ontología fundamental o una antropología filosófica con bases científicas,¹³ es decir, a la manera de Heidegger o de Plessner. Breun abre, de esta manera, una interesante veta a investigar.

Hecha esta descripción del estado del arte de la investigación sobre la relación entre Heidegger y Plessner, corresponde explicitar la división del presente estudio: a) Una aproximación a la noción de excentricidad en Helmuth Plessner, b) Una aproximación a la noción de formación de mundo en Martin Heidegger y c) Una breve reflexión final.

⁵ Según la Helmuth Plessner Gesellschaft, las traducciones de la obra de Plessner al español son las siguientes: Plessner, H. (2015), *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués*, trad. Kilian Lavernia, Madrid: Avarigani; Plessner, H. (1978), *Más acá de la utopía*, Buenos Aires: Alfa. “Con Husserl en Gotinga” (1961), en: *Eco. Revista de la cultura de occidente* (Bogotá), 359-372; Plessner, H. (1960) *La risa y el llanto*, Revista de Occidente Madrid; Plessner, H. (1935), “El problema de una crítica de los valores españoles”, en: *Asociación Española para el progreso de ciencias: Anales de las ciencias*, Madrid 1935, II, N. 2, 429-436.

⁶ *Die Stufen des Organischen und der Mensch* fue traducido parcialmente por Augusto Gely Alonso en la revista española “Clínica y Pensamiento” Plessner, H., “Los grados de lo orgánico y el hombre”, en *Clínica y pensamiento*, Año 2003, Número 2, 7-25. Seguiré dicha traducción en el presente trabajo y, cuando sea necesario, propondré una traducción alternativa. Para que el lector pueda confrontar la traducción, agrego el texto en alemán.

⁷ José Ignacio Murillo, profesor de la Universidad de Navarra, ha dedicado su investigación a la relación entre la antropología filosófica de Helmuth Plessner y el problema mente-cerebro.

⁸ Villacañas, J.L., “Animal/Humano: Plessner, Blumenberg, Derrida”, en: *Aurora*, Curitiba, v. 27, n. 41, mayo/agosto 2015, 503-521.

⁹ Menegazzi, T., “Helmuth Plessner: Antropología y bio-filosofía a comienzos del siglo XX”, en: *Thémata. Revista de Filosofía*, Número 43, 2010, pp.289-315.

¹⁰ Entre la extensa obra de Essbach, cabe mencionar los siguientes capítulos de libro: Essbach, W. (2003) „Von Menschen und Unmenschen“, en: *Was ist der Mensch?*, editado por N. Bolz y A. Münkler, München: Fink; Essbach, W. (2005), „Denkmotive der philosophischen Anthropologie“, en *Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen*, editado por J. Stagl y W. Reinhard, Böhlern, Weimar: Wien-Köln-Weimar y Essbach, W. (2006) „Der gegenwärtige Ort der Phänomenologie in der Soziologie und Anthropologie artifizieller Lebenswelt“, en *Mensch-Leben-Technik. Aktuelle Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie*, editado por Julia Jonas y Karl-Heinz Würzburg: Lembeck, Königshausen & Neumann.

¹¹ Fischer es autor de una obra monumental, denominada *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, La tesis de Fischer es que la antropología filosófica es un modo de pensar propio del siglo XX, equivalente a la influencia que tienen el neokantismo, el empirismo lógico, la fenomenología, el existencialismo, etc. Véase Fischer, Joachim (2008), *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München: Karl Alber.

¹² Krüger tiene un número importante de publicaciones que no es del caso detallar, a mi juicio, una de las más importantes es Krüger, Hans-Peter (2008), *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik*, Berlin: Akademie.

¹³ Breun, R. (2008), „Plessner und Heidegger als Antipoden. Historische und systematische Aspekte eines unausgetragenen Philosophen-Streis“, en: *Wahrheit in Wissenschaft und Ethik*, Mentis, Paderborn, 195-209. Hasta donde se sabe, Breun no ha continuado publicando en esta línea.

2. Una aproximación a la noción de excentricidad en Helmuth Plessner

El tratamiento que hace Plessner de la noción de excentricidad en *Die Stufen des Organischen und der Mensch* se encuentra en el capítulo séptimo del libro, particularmente en los dos primeros apartados, denominado “la esfera del ser humano” (*Die Sphäre des Menschen*). Con todo, para efectos de la presente exposición, es necesario bosquejar algunas de las características del animal que Plessner presenta en el capítulo anterior, denominado “la esfera del animal” (*Die Sphäre des Tieres*).

De ese modo, dos son los rasgos característicos del animal, según Plessner, la “centralidad” (*Zentralität*) y la “frontalidad” (*Frontalität*). Cuando Plessner se refiere al animal como “céntrico” (*zentrisch*), utiliza el concepto en el sentido de “no salir de sí mismo” o de estar volcado en el “aquí-ahora” (*Hier-Jetzt*). Así lo sostiene Plessner: “La limitación para el animal yace, entonces en que todo lo que le es dado, el medio y el propio cuerpo animal [*Körperleib*]¹⁴ (...) se encuentran en relación con el aquí-ahora [*Hier-Jetzt*]” (Plessner, 2003 GS IV: 305).¹⁵

Plessner complementa esta tesis, un poco más adelante, al afirmar que: “La limitación de la organización animal radica en la circunstancia de que al individuo, pues no mantiene ninguna relación con su centro posicional, le está oculto su ser-él-mismo, mientras que su medio ambiente y su cuerpo animal [*Körperleib*] le están dados y se hallan referidos a su posición central, al absoluto aquí-ahora” (Plessner, 2003 GS IV: 360).¹⁶ Para el animal el aquí-ahora le es absoluto, su vida se agota o se termina en dicho aquí-ahora, no pudiendo sobrepasarlo.

Plessner agrega también que el animal no es consciente de las vivencias que tiene del mundo, perspectiva que comparte con Heidegger, quien utiliza ciertamente otro lenguaje. Cito nuevamente a Plessner: “En la medida en que el animal es él mismo, se agota en su aquí-ahora; un aquí-ahora que no se le objetualiza ni se diferencia de él y que no deja de ser mero estado, en concreto en su quehacer vital. El animal vive desde su centro y en dirección a él, pero no vive como centro [*als Mitte*]. Experimenta vivencias de su entorno ajeno o propio, y posee también la capacidad de adquirir un dominio sobre su cuerpo, que constituye un sistema que remite a él mismo, es decir: constituye un sí mismo, pero algo nunca será contenido de su vivencia: ese sí mismo” (Plessner, 2003 GS IV: 360).¹⁷ Este es un texto fundamental, porque, según Plessner, el animal que es céntrico o vive desde su centro, no lo experimenta como tal, es decir, no es capaz de reflexionar sobre su propia vida; puede dominar sus necesidades físicas, saber cuándo quiere comer o beber agua, incluso aprende a conocer su entorno, ha experimentado dónde habita su presa o dónde yacen sus depredadores, pero así todo, no puede acceder al contenido de esa vivencia en sí misma.¹⁸ Heidegger, por su lado, al presentar el tema

¹⁴ No es fácil traducir la expresión „Körperleib“, que está compuesta por dos términos, que en español, aluden al cuerpo. Técnica-mente se ha tendido a traducir, en el caso del ser humano, “Körper” como “cuerpo” y “Leib” como “cuerpo viviente”, por ello mi opción por traducirlo simplemente como “cuerpo del animal”. Plessner quiere expresar con ello, el contraste entre el animal y el ser humano, puesto que en el animal no hay distinción entre cuerpo y cuerpo viviente, por ello es que Plessner une ambas palabras en una sola.

¹⁵ „Die Schranke für das Tier liegt darin, dass alles, was ihm gegeben ist, Medium und eigener Körperleib, *ausgenommen* sein selber Sein (...) in Beziehung zum Hier-Jetzt steht“ (Plessner, 2003 GS IV: 305).

¹⁶ „Die Schranke der tierischen Organisation liegt darin, dass dem Individuum sein selber Sein verborgen ist, weil es nicht in Beziehung zur positionalen Mitte steht, während Medium und eigener Körperleib ihm gegeben, auf die positionale Mitte, das absolute Hier-Jetzt auf“ (Plessner, 2003 GS IV: 360).

¹⁷ „Insoweit das Tier selbst ist, geht es im Hier-Jetzt auf. Dies wird ihm nicht gegenständlich, hebt sich nicht von ihm ab, bleibt Zustand, vermittelndes Hindurch konkret lebendigen Vollzugs. Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte. Er lebt Inhalte im Umfeld, Fremdes und Eigenes, es vermag auch über den eigenen Leib Herrschaft zu gewinnen, es bildet ein auf es selber rückbezügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht – sich“ (Plessner, 2003 GS IV: 360).

¹⁸ Más adelante Plessner complementa estas ideas: „Die volle Reflexivität ist dem lebendigen Körper auf der tierischen Stufe verwehrt. Sein in ihm Gesetzsein, sein Leben aus der Mitte bildet zwar den Halt seiner Existenz, steht aber nicht in Beziehung zu ihm, ist ihm nicht gegeben. Hier ist also noch die Möglichkeit einer Realisierung offen. Die These lautet dahin, dass sie dem Menschen vorbehalten bleibt“ (Plessner, 2003 GS IV: 361). Traducción: “En el grado animal, una reflexividad completa le está vedada al cuerpo. El animal está puesto en él mismo, vive partiendo de su centro; pero esto que constituye sin duda el punto de apoyo de su existencia, no se halla en relación con él, no se le da. Por tanto, ahí queda abierta la posibilidad de una realización. Y nuestra tesis apunta que le está reservada al hombre”.

de la pobreza de mundo animal, se referirá casi en el mismo tono a la relación del animal con su entorno –de ahí lo fundamental del texto de Plessner: el animal, como veremos más adelante en la lección del 29/30, tiene y no tiene mundo.

La otra característica del animal, según Plessner es la posición de “frontalidad” o posicionalidad cerrada. Así la define Plessner: “El animal vive delante de una zona ajena, la que para él permanece como una totalidad impenetrable, ante la que él responde, la que él nunca puede superar. El animal vive al mismo tiempo posicionado, salido, protegido, arriesgado a partir de sí mismo” (Plessner, 2003 GS IV: 308).¹⁹ En el fondo, el animal es para Plessner una forma de vida cerrada (*eine geschlossene Form*) que tiene el carácter de la frontalidad, ya descrito, o se encuentra colocado frente al entorno, sin poder superarlo.

Estos análisis de Plessner, se sustentan en los estudios biológicos de Jakob von Uexküll, que él cita explícitamente en “Los grados de lo orgánico y el ser humano”, del mismo modo que Heidegger en la lección del 29/30. El texto de von Uexküll corresponde a “Medio ambiente y mundo interior del animal” (*Umwelt und Innenwelt der Tiere*) del año 1921, pero cuya primera edición es del año 1909. Von Uexküll busca aclarar, en dicho texto, “cuáles son las razones que han imposibilitado hasta ahora el acuerdo en la biología moderna contemporánea del animal” (von Uexküll, 1909: 2).²⁰ El diagnóstico de von Uexküll es que el estudio del animal ha sufrido variados cambios que van desde ser visto como una unidad funcional, hasta los estudios darwinianos que privilegian el aspecto anatómico de los animales, pasando entre medio por la separación de los ámbitos anatómico y fisiológico del animal. La tesis de von Uexküll, toda una novedad para la época y que tiene alcances hasta hoy, es que “nuestro modo de observación antropocéntrico debe retroceder más y el punto de vista del animal debe solamente ser decisivo” (von Uexküll, 1909).²¹ Si se produce este “giro copernicano” en el análisis del animal, a juicio de von Uexküll, cambia de sentido todo aquello que damos por obvio: la naturaleza completa, la tierra, el cielo, las estrellas, todos los objetos.²² Las explicaciones sobre la animalidad serían, en consecuencia, desantropologizadas, cuestión que de alguna u otra manera influyen en el pensamiento de Plessner y Heidegger. Es a partir de esta discusión, que Plessner cita en su texto las ideas de von Uexküll, en especial, aquellas relativas al esquema de círculo de función, donde se entrelazan la “esfera de marcas” (*Merksphäre*) y la “esfera de influencia” (*Wirkungssphäre*) del animal. Dejo para una próxima oportunidad una explicación más detallada de este punto.

Quisiera, por último, mostrar una característica más del animal que es decisiva en comparación con el ser humano: el animal, a juicio de Plessner, no tiene sentido de lo negativo: “Para él no está abierto el sentido de lo negativo, en cualquier forma. Ausencia, carencia, vacío son para él posibilidades conceptuales cerradas” (Plessner, 2003 GS IV, 342).²³ Para el ser humano, por el contrario, el sentido de lo negativo, como expondré, es central.

Presentadas estas caracterizaciones del animal, tenemos un contexto mínimo para comprender la tesis plessneriana sobre el ser humano, esto es, la “excentricidad” (*Exzentrizität*). Plessner afirma, en primer lugar, que a diferencia del animal, el ser humano “sabe” (*weiss*), “vivencia” (*erlebt*) y “va más allá” del medio, lo que lo hace excéntrico. El ser humano no sólo vive y vivencia, “sino que él vivencia su vivenciar” (*er erlebt sein Erlebens*) (Plessner, 2003 GS IV, 364).²⁴ Cito a Plessner:

El ser humano, aquella entre las cosas vivientes que está puesta en el centro de su existencia, sabe de ese centro, lo vivencia y, por eso, se halla más allá de él. Vivencia su estar ligado al absoluto aquí-ahora, la plena convergencia del entorno y del propio cuerpo en dirección al punto central de su posición, y, por eso, deja de estar ligado a esa convergencia. Vivencia el

¹⁹ „Gegenüber einer fremden Zone, die ihm als Ganzheit undurchsichtig bleibt, auf die es zwar antworten, mit der es aber nie fertig werden kann, lebt das Tier, in sich selber gestellt, in ihm selbst aufgehend, geborgen und gefährdet zugleich“ (Plessner, 2003 GS IV: 308).

²⁰ „(...) welche Ursachen die Einigung in der modernen Biologie der Tiere bisher verhindert haben“ (von Uexküll, 1909: 2).

²¹ „Unsere anthropozentrische Betrachtungsweise muss immer mehr zurücktreten und der Standpunkt des Tieres der allein ausschlaggebende werden“ (von Uexküll, 1909: 6).

²² Véase von Uexküll, 1909 :6.

²³ „Ihm ist noch nicht der Sinn für das Negative, in welcher Form immer, aufgegangen. Abwesenheit, Mangel, Leere – sind ihm verschlossene Anschauungsmöglichkeiten“ (Plessner, 2003 GS IV, 342).

²⁴ „(...) sondern er erlebt sein Erlebens“ (Plessner, 2003 GS IV, 364).

inmediato brotar de sus acciones, lo impulsivo de sus emociones y sus movimientos, el modo radical en que le pertenece su existencia viva, el hallarse entre una acción y otra, la elección tanto como el desgarramiento en afecto y pulsión; se sabe libre y, a pesar de esa libertad, forzado a una existencia que le pone obstáculos y contra la que debe luchar. La vida animal es una vida centralizada, pero la vida humana, que no puede romper esa centralidad y que, al tiempo, parte de ella hacia fuera, es excéntrica” (Plessner, 2003 GS IV, 364).²⁵

El ser humano, según Plessner, vivencia el inmediato alzamiento de sus acciones, la impulsividad de sus movimientos, la radical autoría de su existencia, el estar colocado entre acción y acción. El ser humano, en definitiva, se sabe libre. La excentricidad es, en consecuencia, “la forma característica de su situación frontal frente al entorno” (Plessner, 2003 GS IV: 364).²⁶ Dicha excentricidad se traduce, según Plessner, en que el ser humano no tiene un lugar fijo, no está atado al aquí y al ahora. Por el contrario, el ser humano se encuentra “(...) “detrás de” él, detrás de sí mismo, sin lugar, en la nada; su ser se agota en la nada, en ninguna parte ni en el espacio ni en el tiempo” (Plessner, 2003 GS IV: 364).²⁷ Sin sitio y sin tiempo, el ser humano hace posible el vivenciarse a sí mismo y, al mismo tiempo, el vivenciar su carencia de lugar y de tiempo como su hallarse fuera de sí mismo. La existencia del ser humano, entonces, transita desde el estar dentro del propio cuerpo al estar fuera de él. A partir de estas determinaciones, Plessner caracteriza al ser humano como “persona” (*Person*), esto es, como “el sujeto de su vivencia, de sus percepciones y de sus acciones, de su iniciativa. Sabe y quiere. Su existencia, verdaderamente, se sostiene sobre la nada” (Plessner, H., 2003 GS IV: 365),²⁸ o, si se prefiere, yace en una posición utópica.

Para concluir este apartado, quisiera hacer un par de alcances generales sobre la concepción del ser humano de Plessner, antes de revisar lo de Heidegger. El primero, tiene que ver, presumo, con la influencia de la fenomenología de E. Husserl en el contexto filosófico alemán, esto es, que el ser humano se relaciona con el mundo. La expresión de Plessner es clara, el ser humano “se encuentra en un mundo” (Plessner, 2003 GS IV: 366),²⁹ además, analiza la relación del ser humano con el mundo en su dimensión externa (*Aussenwelt*), interna (*Innenwelt*) y con los otros (*Mitwelt*). El segundo alcance tiene que ver con el planteamiento que desarrolla Plessner, que lo diferencia radicalmente de Heidegger, esto es, las tres leyes fundamentales de su antropología: la ley de la artificialidad natural, la ley de la inmediatez mediada de la expresividad humana y la ley de la posición utópica del ser humano.

3. Una aproximación a la noción de formación de mundo en Martin Heidegger

El objetivo de este apartado es presentar la manera en que Heidegger aborda el tema del animal y del ser humano que, a mi juicio, muestra la relación con Plessner. Como decía anteriormente, me parece que existe un horizonte problemático común entre ambos filósofos, con los matices que cada uno tiene. En el caso de Heidegger el abordaje del tema del animal y del ser humano se realiza a partir de una perspectiva metafísica, aunque los problemas y las respuestas a dichos problemas son relativamente similares.

²⁵ „Der Mensch als das lebendige Ding, das in die Mitte seiner Existenz gestellt ist, weiss diese Mitte, erlebt sie und ist darum über sie hinaus. Er erlebt die Bindung im absoluten Hier-Jetzt, die Tötalkonvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes gegen das Zentrum seiner Position und ist darum nicht mehr von ihr gebunden. Er erlebt das unmittelbare Anheben seiner Aktionen, die Impulsivität seiner Regungen und Bewegungen, das radikale Urhebertum seines lebendiges Daseins, das Stehen zwischen Aktion und Aktion, die Wahl ebenso wie die Hingerissenheit in Affekt und Trieb, er weiss sich frei und trotz dieser Freiheit in eine Existenz gebannt, die ihm hemmt und mit der er kämpfen muss. Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch“ (Plessner, 2003 GS IV, 364).

²⁶ „Exzentrizität ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld“ (Plessner, 2003 GS IV: 364).

²⁷ „(...) „hinter“ ihm, hinter sich selbst, ortlos, im Nichts, geht er im Nichts auf, im raumzeithaften Nirgendwo-Nirgendwann“ (Plessner, 2003 GS IV: 364).

²⁸ „Es ist das Subjekt seines Erlebens, seiner Wahrnehmungen und seiner Aktionen, seiner Initiative. Es weiss und es will. Seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt“ (Plessner, H., 2003 GS IV: 365).

²⁹ „(...) befindet sich der Mensch in einer Welt“ (Plessner, 2003 GS IV: 366).

En la lección del 29/30, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Heidegger busca aproximarse al fenómeno del mundo mediante tres tesis bien conocidas: “1) la piedra (lo material) es *sin mundo*; 2) el animal es *pobre de mundo*; 3) el ser humano *configura [o forma] mundo*” (Heidegger, 2007: 227).³⁰ Heidegger formula estas tres tesis en la búsqueda de una nueva aproximación al fenómeno del mundo que no sea la de *Ser y Tiempo* ni la *De la esencia del fundamento*, que, como se sabe, tiene que ver, en el primer caso, con el ente intramundano y, en el segundo caso, con una aproximación histórica-filológica a la noción de mundo. La opción heideggeriana, esta vez, es una consideración comparativa entre las tres tesis antes mencionadas. Ello lleva a Heidegger a concentrarse largamente en la tesis intermedia sobre el animal y esclarecer, de paso, nociones como la de órgano, organismo y la esencia de la animalidad. En el fondo, Heidegger busca establecer algunos puntos de diferenciación entre el ser humano y el animal, del mismo modo que lo hicieron Plessner y Scheler en su momento.

De este modo, para Heidegger, la tesis fundamental para distinguir entre el ser humano y el animal se encuentra en que el ser humano forma o configura mundo. El animal, en cambio, sólo tiene un acceso limitado al mundo o a lo ente. Heidegger lo ejemplifica de la siguiente manera: “El nido que se busca, la presa que se caza, después de todo no son una nada, sino que un ente, de otro modo el pájaro no se podría posar en el nido ni el gato cazar un ratón, si no fueran ente” (Heidegger, 2007: 324). Es claro que el animal tiene un acceso concreto a algo que realmente es, “sin embargo, eso es algo que sólo nosotros somos capaces de experimentar y, ostensiblemente, de tener, *en tanto que ente*” (Heidegger, 2007: 324).³¹ Por ello es que en el animal, afirma Heidegger, hay un tener y un no tener mundo: el gato, como decíamos, puede perseguir con desenfreno al ratón al interior de una casa hasta atraparlo, pero no reflexiona sobre los alcances de su acción ni acerca del entorno en el que se encuentra. Plessner hablaba, como ya se expuso, que el animal no vivencia el mundo “como” (*als*) mundo. El animal vive desde su centro y en dirección a él, pero no vive como centro (*als Mitte*). Es capaz de experimentar vivencias de su entorno ajeno o propio, o incluso dominar su cuerpo, pero algo nunca será contenido de su vivencia: ese sí mismo, que es el mundo.

Dicho esto, Heidegger desarrolla la primera interpretación formal del “como” o “en tanto que” (*als*) como un momento estructural de la manifestabilidad del mundo. Heidegger comienza, en primer lugar, recapitulando lo expuesto en la lección. Se ha dicho que mundo es la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto. Con esta caracterización emerge algo enigmático: este “en cuanto tal”, lo ente en cuanto tal, algo en tanto que algo. Y he aquí lo relevante: “este ‘en tanto que’, que es totalmente elemental, es –así podemos decirlo simplemente– lo que le es negado al animal” (Heidegger, 2007: 346).³²

En otras palabras, el “en tanto que” o “como” (*als*) marca la diferencia entre lo animal y lo humano. El animal no puede representarse la “piedra como martillo” o tomar su vida “como un todo”, al modo como lo hace el ser humano. El “en tanto que” o “como” (*als*) está conectado, agrega Heidegger, en segundo lugar, con el problema conductor del mundo que está formulado en la tesis: el ser humano es configurador de mundo:

Que el ser humano *qua* ser humano sea configurador de mundo no significa el ser humano tal como va andando por la calle, sino que el *ser-ahí* en el ser humano es configurador de mundo. (Heidegger, 2007: 344)

Antes de abordar directamente el tema de la configuración de mundo, es interesante mostrar que Heidegger considera que hay otra distinción fundamental entre el ser humano y el animal: su modo de ser. Al modo de ser del animal lo llama “conducirse” (*sich benehmen*) y al modo de ser del ser humano lo denomina “comportarse” (*sich verhalten*). ¿Cómo se expresa la diferencia entre el modo de ser del animal y modo de ser del ser humano? Heidegger considera que el conducirse del animal es un “hacer/empujar” (*treiben*)³³ y que

³⁰ La versión en alemán es la siguiente: „1. der Stein (das Materielle) ist *weltlos*; 2. das Tier ist *weltarm*; 3. der Mensch ist *weltbildend*“ (Heidegger, 1992: 263). En adelante, cuando se justifique, citaremos también la versión alemana del texto de Heidegger junto con la traducción al español.

³¹ „Das Tier hat einen Zugang zu ..., und zwar zu solchem, was wirklich ist – was aber *nur wir als Seiendes* zu erfahren und offenbar zu haben vermögen“ (Heidegger, 1992: 390).

³² „Dieses ganz elementare “als” ist es – so können wir ganz einfach sagen – was dem Tiere vesagt ist“ (Heidegger, 1992: 390).

³³ Me parece, en esta ocasión, no del todo afortunada la traducción del verbo “treiben” por “hacer”. Como el mismo traductor sostiene “treiben” significa “impulsar”, “mover” o, como me parece mejor, “empujar”. El sustantivo “Treiben” se puede traducir como

el comportarse del ser humano es un “actuar” (*handeln*). Él nos presenta el ejemplo del topo y la lombriz: “La lombriz que huye no aparece simplemente en el contexto de una sucesión de movimientos que parten del topo, sino que *huye de éste*. Allí no se está desarrollando simplemente algo, sino que la lombriz que huye se *conduce* como huiente de una manera determinada frente a éste; y éste, el topo, por el contrario, se *conduce frente a la lombriz* en tanto que la persigue” (Heidegger, 2007: 289). En el fondo, el conducirse del animal es un “ser capaz de” (*das Föihigsein zu*) –huir del topo o atrapar a la lombriz– “impulsivo” (*triebhaft*). Eso significa que el animal, conforme a su esencia, se conduce “en un medio circundante [*Umgebung*], pero jamás en un mundo [*Welt*]” (Heidegger, 2007: 291). En otras palabras, el animal se encuentra encerrado en un anillo, que es su medio circundante, en el que se haya “cautivado en sí” (Heidegger, 2007: 291). Plessner, afirmaba, como se vio, que el animal era céntrico, que el aquí-ahora le es absoluto, que su vida se agota o se termina en dicho aquí-ahora y que, en definitiva, es una organización viva cerrada que no puede sobrepasar su entorno.

Por el contrario, el modo de ser del hombre es totalmente distinto, es “el comportarse con respecto a” (*das Sichverhalten zu*), el “hacer” (*Tun*) o el “actuar” (*handeln*) en un mundo configurándolo, transformándolo o determinándolo, sobrepasando el mencionado anillo.

¿Qué quiere decir, entonces, “configuración de mundo”? Heidegger aclara que esta expresión es polisémica. Significa “producir” el mundo, “dar una imagen” suya, “representárselo”, abarcarlo, etc. En otras palabras, el ser humano no sólo produce artefactos o construye puentes, sino que forma con otros seres humanos su historia, su tiempo y su época. Dicha configuración de mundo es una muestra de la capacidad del ser humano de ir más allá de sus condicionamientos físicos, de ir más allá de sí mismo; en términos de Plessner, de ser excéntrico, esto es, es capaz de ir más allá del medio ambiente en que se encuentra y transformarlo en su mundo; es libre para hacer algo o no hacerlo, ambas cuestiones vedadas para el animal.

4. Breve reflexión final

La hipótesis que busqué desarrollar en este artículo, es que, a pesar que los proyectos filosóficos de Martin Heidegger y Helmuth Plessner pueden ubicarse en las antípodas del pensamiento filosófico, esto es, el interés por una ontología fundamental hermenéutico-fenomenológica y una antropología filosófica de bases biológicas, es posible afirmar que tienen un denominador común: la búsqueda de una nueva comprensión del ser del hombre o del ser humano. Dicho de otra manera, las perspectivas o las intenciones de los proyectos de Heidegger y Plessner son evidentemente distintas pero, en el fondo, son una representación de un desencanto o de una desilusión epocal que ve derrumbarse los conceptos fundamentales o paradigmas filosóficos formulados a comienzos de la modernidad. La preocupación por la “existencia” o por la “vida”, no son más que signos de un período de la humanidad, a comienzos del siglo XX, desilusionado, con profundas dudas acerca del sentido de la existencia humana y de su lugar en el mundo.³⁴ Por ello es que no es de extrañar que Heidegger y Plessner tengan intereses filosóficos similares, por ejemplo, la crítica a la teoría del conocimiento cartesiana, la pregunta por el ser humano y el animal, el problema de la corporalidad, etc. Por ello es que “excentricidad” y “formación de mundo”, pueden ser entendidas, en cierto sentido, como dos caras de la misma moneda.

“movimiento”, “animación” y “actividad”. En último término, considero que Heidegger quiere mostrar que tras la conducta animal hay un impulso.

³⁴ Hay suficiente evidencia histórico-filosófica que permite sostener que el inicio del siglo XX puede ser comparado con la época del Renacimiento y del Humanismo, en el sentido que los grandes paradigmas culturales, científicos y sociales se modifican. Ejemplos de ello son la crisis de fundamentos de la física, con la aparición de la teoría de la relatividad de Einstein o el principio de indeterminación de Heisenberg; en las matemáticas, el surgimiento de las teorías geométricas no-euclidianas con Gödel. Por ende, no es arriesgado sostener que este cuestionamiento se haya extendido a la filosofía, que ya desde la segunda mitad del siglo XIX venía cuestionando los grandes sistemas filosóficos. Al respecto es posible mencionar, entre otros, el texto de Plessner denominado *Die verspätete Nation*; de P.-J. Jouve *Die leere Welt*, Stuttgart 1982; de W. Rathenau, *Zur Kritik der Zeit*, Berlin 1912.

5. Referencias bibliográficas

- Heidegger, Martin (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, (trad. Alberto Ciria), Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin (1992), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Plessner, Helmuth (2003), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Gesammelte Schriften IV, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth (2003), *Die Verspätete Nation*, Gesammelte Schriften VI, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth (2003), *Soziologie und Sozialphilosophie*, Gesammelte Schriften X, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Von Uexküll, Jakob (1909), *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin: Julius Springer.