



Animal/Humano: Plessner, Blumenberg, Derrida

Animal/Human: Plessner, Blumenberg, Derrida

José Luis Villacañas Berlanga*

Universidad Complutense de Madrid (UCM), Facultad de Filosofía, Madrid, España

Resumen

Este trabajo explora el último pensamiento de Jacques Derrida alrededor de la diferencia antropológica y la cuestión del animal en convergencia con el despliegue de la misma cuestión en el pensamiento de Hans Blumenberg, desplegado también en su último libro *Beschreibung des Menschen*. La finalidad última del ensayo es la de recoger la crítica inicial que ambos pensadores (junto con Helmut Plessner, muy interesado en los mismos problemas) pueden dirigir al pensamiento de Heidegger sobre la diferencia ontológica, dominante en todo el pensamiento contemporáneo.

Palabras Clave: Diferencia. Animal. Humano. *Logos*. Visión.

* JLVB: doctor, catedrático de Historia de la Filosofía en la UCM, director y fundador de la revista *Res Publica* y director de la revista *Anales de Historia de la Filosofía*, director de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, e-mail: jlwillac@filos.ucm.es

Abstract

The essay examines the issue of anthropological difference and animality in Hans Blumenberg's Description of Man and the late work of Jacques Derrida. I ultimately aim is to clarify the criticism that these thinkers (as well as Helmut Plessner, who was also interested in these issues) made on Heidegger's ontological difference, a dominant topic in contemporary philosophy.

Keywords: *Difference. Animal. Human. Logos. Vision*

Una cuestión programática

La lectura de *Lento Presente* de Sepp Gumbrecht (2009) nos ofrece uno de los síntomas más precisos del nuevo tiempo histórico detenido que caracteriza al presente. Se trata de que los héroes intelectuales del siglo XXI sigan siendo los mismos después de 50 años. Mi generación ha crecido desde el Liceo bajo el prestigio de Habermas y de Derrida, de Foucault y de Deleuze. No hay modo de pensar en el futuro de la filosofía sin esta observación. Por decirlo con H. P. Krüger: aquí los héroes no han dimitido. Parece claro, en todo caso, que ellos solos no podrían hacerlo. Tendrán que ser ayudados a entrar en esa especie de reposo histórico. ¿Pero cómo nosotros, los que hemos envejecido a la sombra de estos prestigios poderosos, podríamos comenzar a conceder profundidad histórica a este periodo, el nuestro? ¿Qué principio diferente podría marcar una distancia teórica con estos héroes y encaminarnos hacia lo no compartido con ellos? ¿Qué perspectiva nos permitiría observar su obra desde fuera? Gumbrecht suele decir que hay una melancolía de la referencia en Derrida, algo así como una necesidad de mantenerla en el horizonte tras la continua despedida de ella. De ahí que Gumbrecht, poco entregado a la melancolía, haya explorado el principio de presencia como una nueva perspectiva capaz de limitar el dominio de la virtualidad. No ha sido el único que ha buscado romper con la visión dominante. Buena parte de la obra de Frank Ankersmit tiene esta aspiración de romper con la cárcel del lenguaje,

desde *Historia y Tropología* (2004)¹ a *La experiencia histórica de lo sublime* (2010)². En cierto modo, Odo Marquard ha hecho lo mismo con la ética de la acción comunicativa: el consenso futuro entregado a la acción comunicativa debe partir de un consenso pasado que no depende de la propia acción comunicativa. En realidad, deberíamos prescindir de la idea de que hay una mirada convergente que unifica a los grandes pensadores post-estructuralistas. Por mucho que se quiera hacer equipo entre Foucault y Deleuze, la ética del cuidado de sí, y en general el último Foucault, no es intuitivamente compatible con la propuesta del *Antiedipo*. Si en esta obra obtenemos el mejor cumplimiento del anti-humanismo, en el cuidado de sí apenas avistamos otra idea que la de una estetizada *Bildung* humanista.

Traigo esta reflexión a mención para preparar una humilde propuesta. Pero también para identificar un terreno común. H. P. Krüger, con quien, aun al modo periférico de España, comparto experiencia generacional, ha dicho, en unas declaraciones a la prensa italiana lo siguiente:

El programa de investigación de Habermas y de Derrida, el concepto de razón intersubjetiva comunicativa y la gramatología, pueden ser interpretados como dos tentativas de salir fuera de la naturaleza para producir un contrapeso respecto a ella. Creo que a largo plazo este programa no puede mantenerse. Tengo la impresión de que los dos programas de investigación deben ser sometidos a una perspectiva histórica. Es preciso tematizar la naturaleza inorgánica y la naturaleza viviente, y hacerlo no en una forma reductiva, sino en una manera fenomenológica, hermenéutica, crítico-reconstructiva: la naturaleza no debe ser concebida como esto que es tematizado por las ciencias naturales, pues también la reflexión filosófica debe elaborar este tema (KRÜGER, 2012)³.

¹ La primera edición inglesa es de 1994 y fue editada por la Universidad de California.

² La primera edición en holandés es de 2007.

³ Entrevista a H. P. Krüger en *Micromega, Il Rasoio di Occam*: “[...] i programmi di ricerca di Habermas e di Derrida, il concetto di ragione intersoggettiva comunicativa e la grammatologia, possono essere interpretati anche come due tentativi di uscire fuori dalla natura, per produrre un contrappeso rispetto alla natura. Io credo che questo alla lunga non può essere mantenuto. Ho l'impressione che entrambi questi programmi di ricerca oggi debbano essere storicizzati. Bisogna tematizzare la natura inorganica e la natura vivente, e ciò non in una forma riduttiva ma in una maniera fenomenologica, ermeneutica e criticocostruttiva: la natura non deve essere solo concepita come ciò che viene messo a tema dalle scienze naturali, anche la riflessione filosofica deve elaborare questo tema”.

Comparto esta apreciación y me gustaría subrayar el “no sólo ciencias naturales, sino también filosofía”. Lo que ese giro impone es una renovación del concepto de materialidad, de experiencia, de corporeidad, de realidad. En todo caso, me interesa esta convergencia generacional no tanto para invocar un nuevo episodio de la ansiedad de las influencias. Creo que los grandes héroes intelectuales del siglo XX también se han dado cuenta de la dificultad de su posición, ciega para la naturaleza. La incapacidad habermasiana de dar este giro durante la fase central de su pensamiento tuvo que ver con su dependencia de Adorno y Benjamin, cuya noción de naturaleza es completamente negativa. Sin embargo, el último Habermas ha percibido que esta noción adorniana deja todavía más libre el campo para una humillación de la naturaleza degradada⁴. Por su parte, la apuesta final de Foucault por el cuidado de sí parece un repliegue de todo su pensamiento anterior, basado en la alabanza liberadora del delirio. En el último Foucault, esta centralidad ha sido sustituida por el rasgo originario de la resistencia, la clave de toda la genealogía del poder, aunque esta capacidad universal de resistencia no haya querido explicarse con argumentos antropológicos sino más bien como una manifestación del pensar⁵. En el pensamiento de Habermas y de Foucault por tanto se registran esfuerzos para reivindicar los aspectos que implican experiencias más allá del lenguaje. Pero quizá ninguno de nuestros héroes intelectuales se halla dejado llevar por la insatisfacción de no arribar a unas costas más allá de la práctica deconstructiva como Derrida. Su última obra perfecciona su lucha contra el logocentrismo de la fenomenología de Husserl con una reflexión sobre el problema de lo animal y lo humano. En este punto, a poco que apuremos, deberían converger los últimos planteamientos de Habermas y de Foucault.

Creo que estos tres casos indican algo preciso: la generación de nuestros héroes intelectuales, al final de sus vidas, se han mostrado sensibles a lo insuficiente de sus puntos de vista en las épocas centrales

⁴ Esto es lo que ha llevado a Habermas (2001, p. 27ss.) a decir que las distinciones fenomenológicas de H. Plessner, extraídas de su gran libro sobre filosofía de naturaleza viviente, son “extraordinariamente actuales”. Por supuesto que hay más cosas implicadas en esa dependencia de Adorno, y que la autocrítica de Habermas llega más lejos (cf. ACCARINO, 2008, p. 17-24).

⁵ Cf. La introducción de Jorge Álvarez Yagüe a Michel Foucault (2015, p. 70-75).

de su producción. No tenemos que mirar su producción desde fuera, como un objeto histórico inerte. En este me distancio de Krüger. Quizá sea más adecuado perseguir el propio impulso de su pensamiento y percibir las sutiles implicaciones autocríticas que encierran sus últimas reflexiones. No se trata tanto de una venganza edípica tardía, sino de un reconocimiento, todavía uno más, de su inmenso trabajo intelectual.

No obstante, deseo dar un paso más allá. Quizá no se trate de la muerte del padre, pero sí de la del abuelo. En este sentido, deseo poner en relación este último movimiento de Derrida, y su abordaje de la cuestión animal, con otro pensador que recorre el siglo XX con otra memoria. Como Derrida, Blumenberg ha deseado mostrar las debilidades de la posición fenomenológica de Husserl, perdida en la búsqueda de una filosofía trascendental de la conciencia como Logos. También como Derrida, Blumenberg ha deseado mostrar la manera en que ese programa puede ser completado a través de una antropología filosófica. Esta operación sólo puede hacerse si superamos la condena que Heidegger pronunció sobre la antropología filosófica. Derrida, en la última palabra de su obra dedicada al análisis de la cuestión animal, ha podido decir esto: “Lo que está en juego, naturalmente, no lo oculto, es tan radical que tiene que ver con ‘la diferencia ontológica’, con la cuestión del ser, con toda la armazón del discurso heideggeriano” (DERRIDA, 2008, p. 189)⁶. No podemos echar esta mirada final de Derrida en saco roto ni dejar de apreciar la convergencia programática con lo que siempre combatió Blumenberg. Pero al marcar esta convergencia, atisbamos la necesidad de repensar toda la segunda mitad del siglo XX. Como ha recordado Odo Marquard (2012, p. 93), “[...] las más grandes y agitadas revoluciones culturales del mundo occidental posteriores a la Segunda Guerra Mundial ha sido inspiradas al menos en parte por discípulos directos o indirectos de Heidegger”. Lo sabemos. Por debajo de los héroes intelectuales de los últimos sesenta años, siempre asoma Heidegger. Todos han concedido a Heidegger un heroísmo permanente. Quizá sea llegado el momento de desandar ese camino.

⁶ “C’est la question... L’enjeu, naturellement, je ne le cache pas, est tellement radical qu’il y va de la ‘différence ontologique’, de la question de l’être, de toute l’armature du discours heideggerien” (DERRIDA, 2006, p. 219).

Una lejana intuición me ha guiado hace muchos años en mi trabajo filosófico: el origen de todo lo relevante para el pensamiento del presente se decidió en ese laboratorio universal que es la República de Weimar, cuando el mundo pensó bajo una presión que no había conocido jamás antes. Sabemos hasta qué punto el éxito de *Ser y Tiempo* aplastó la riqueza extraordinaria de una época y algún día habrá que hacer la historia de esa ganancia y de esa pérdida⁷. En todo caso, nadie puede dar por concluido el combate que allí se verificó y que sepultó muchas posibilidades. Quizá, frente a la decisión de Agamben (2006)⁸ de enlazar a pie juntillas con aquel pasado, ahora sea la ocasión de tomar en serio los caminos que desde 1918 a 1933 no pasan ni por Heidegger — ni por Schmitt, habría que decir. Esto implicaría situar en el centro a dos nombres que resultaron sepultados en sus nítidos rasgos, Max Weber y Helmuth Plessner. Quizá no sea una tarea menor pensar de forma intensa su relación profunda, aunque no podremos hacerlo en esta ocasión. Lo que me interesa destacar es que si todo apunta a una recuperación de la experiencia, entonces la centralidad de la cuestión animal/humano no puede ser ignorada. Hay razones suficientes para pensar que constituye como tal cuestión el centro de los intereses de Weber y de Plessner⁹.

La cuestión animal

Hasta aquí las cuestiones programáticas. Propongo ahora un pequeño ejemplo preliminar que debe llevarnos a rehacer una senda perdida. Derrida ha llegado a la cuestión del animal a través de la cuestión

⁷ Para este relato se debe ver sobre todo el texto de H. U. Gumbrecht (2004): *En 1926. Viviendo al borde del tiempo*.

⁸ La edición en italiano es de 2002. Cualquiera que lea el libro comprende hasta qué punto Agamben ha sucumbido al encanto esnobista de Kojève, cuyos análisis filosóficos, anclados en Hegel, acabaron conteniendo una simplificación intolerable. Por supuesto, no menos reflexiva parece la reverencia a las fuentes del propio Heidegger respecto a la cuestión animal.

⁹ Podría ser anti-intuitivo que también lo fueran respecto de Weber. No puedo discutir este punto. Pero invoco la monumental biografía de J. Radkau (2012), *Max Weber, la pasión del pensar*. No se trata solo de Radkau. Debemos todavía poner en valor el sentido de los párrafos iniciales de su sociología de la religión y perseguir el pensamiento de E. Baumgarten y sus relaciones con Konrad Lorenz.

de la autobiografía, y sólo muy tarde, hacia 1999, el tema de la línea entre lo animal y lo humano cristalizó en su pensamiento. Con ello *Derrida* llegaba al final de su desmontaje del cartesianismo fenomenológico. Blumenberg, de forma paralela, ha perseguido casi desde siempre la cuestión de superar a Husserl desde la antropología filosófica, y recuperar el cruce de caminos en que Husserl y Scheler separaron sus pasos en 1910 con la edición de *Ideas para una fenomenología pura*. Derrida no usó para su camino a Merleau Ponty, pero resulta evidente que él también luchaba por escapar al logocentrismo huseerliano. Hoy son conocidas las filiaciones entre Merleau Ponty y Plessner. Por su parte, también sorprende que Blumenberg no haya invocado a Plessner con asiduidad. Solo una vez es citado en *Beschreibung des Menschen*, aunque la temática sea claramente afín a la de Plessner. Por eso podemos decir que esta ausencia es engañosa. Plessner está implícito por doquier en esa obra póstuma. El caso es que a través del desarrollo paciente e inacabado de esta antropología filosófica, Blumenberg ha desembocado en el problema de la antropogénesis y en el problema del criterio de demarcación entre lo animal y lo humano. Vemos así que los caminos de Derrida y Blumenberg son más bien paralelos y han compartido cierto destino. La aportación de Derrida, de gran estilo literario, se ha concentrado en el seminario completo de Cerisy, publicado de forma póstuma como *El animal que sigo siendo*, mientras que la obra de Blumenberg, tan monumental y erudita, se ha concretado en una obra igualmente póstuma, *Beschreibung des Menschen* en la que describe con esmero la premisa histórica filosófica que le llevó a ese camino: una rechazada antropología fenomenológica de la función de conciencia por parte de Husserl. Así que al final, ambos pensadores se enfrentan a la cuestión de dibujar la línea de demarcación entre lo animal y lo humano. Y ambos nos permiten avanzar en la manera en que las ciencias humanas avanzan. Dando un paso atrás y recoger una posibilidad que quedó clausurada por el triunfo del pensamiento de Heidegger, cuyas reflexiones sobre el tema, dependientes de von Uxkühl son incorregiblemente primitivas. Pero mientras que Heidegger triunfaba, Plessner publicaba su obra sobre lo viviente y el ser humano. Esta estrategia, desde luego, nos pone en situación de retomar un punto decisivo de la obra de Plessner, el de

la posicionalidad excéntrica, elevado por el viejo artículo de Marjorie Grene (1966, p. 20, 2, 250-277) a centro de todo su pensamiento.

Para evitar confusiones, debemos recordar que Derrida no quiere negar que exista la línea de demarcación animal/humano. “No he creído nunca en ninguna continuidad homogénea entre lo que se llama el hombre y lo que él denomina el animal” (DERRIDA, 2008, p. 46)¹⁰. En realidad, ha hablado de una “ruptura abisal”. Su causa, su batalla, no puede ser asegurada por la “sospecha simplista de continuismo biológico”, que él caracteriza no sólo como un “estrafalario perjuicio de continuismo” (DERRIDA, 2008, p. 47)¹¹, sino como la fuente secreta del nazismo. Por tanto hay discontinuidad, ruptura y abismo (cf. DERRIDA, 2008, p. 46)¹². Para Derrida lo importante, lo que decide la calidad de una filosofía, no es que niegue la diferencia, sino la manera de pensar esa ruptura e incluso ese abismo. La discusión está en “determinar el número, la forma, el sentido, la estructura y el espesor estratificado de este límite abisal”¹³. La apuesta de Derrida sugiere una “frontera plural y plegada varias veces sobre sí misma”¹⁴. No una línea continua, sino una que genera estratos y pliegues y que, por eso, no se puede “trazar, objetivar ni contar” (DERRIDA, 2008, p. 47)¹⁵. Lacan ofrece aquí la metafórica. Una línea que se hace un pliegue, que crece, se multiplica, se hunde y en ese fondo encuentra energías para seguir su camino. Pues ese “borde múltiple” y abisal “tiene una historia” y es fácil que esta historia esté abierta. Lo que llamamos Historia es sólo parte de esta historia previa. Derrida aspira a que esa historia antropocéntrica que se inicia con el relato del Génesis quede clausurada desde una hermenéutica el Génesis. Por eso, en la línea de W. Benjamin, desea remitirnos a un tiempo antes del relato de la caída, “antes de

¹⁰ “Je n’ai donc jamais cru à quelque continuité homogène entre ce qui s’appelle l’homme et ce qu’il appelle l’animal” (DERRIDA, 2006, p. 52).

¹¹ “grief farfelu de continuisme” (DERRIDA, 2006, p. 52).

¹² “rupture abyssale”; “[...] la suspicion simpliste d’une continuité biologique” (DERRIDA, 2006, p. 52).

¹³ “[...] déterminer le nombre, la forme, le sens, la structure et l’épaisseur feuilletée de cette limite abyssale” (DERRIDA, 2006, p. 52).

¹⁴ “[...] frontière plurielle et surpliée” (DERRIDA, 2006, p. 52).

¹⁵ “[...] tracer, ni objectiver, ni compter comme une” (DERRIDA, 2006, p. 53).

la vergüenza y de la vergüenza de la vergüenza” (DERRIDA, 2008, p. 37)¹⁶. No es un azar que Jean Luc-Nancy (2005, p. 210), al oír esta tesis, exclamara horrorizado: “¡Pero esto nos lleva a los antiguos egipcios!”¹⁷. Jan Asmann seguro que habría sonreído y diría ¿Pero hemos estado alguna vez en otro sitio?

El esfuerzo de Derrida en el seminario aspiraba a demostrar que ese borde abisal se ha simplificado desde Descartes por una búsqueda demasiado precipitada del criterio de demarcación. Así rechaza que se pueda objetivar “la multiplicidad heterogénea de seres vivos”, con su “multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto” (DERRIDA, 2008, p. 48)¹⁸. En todo caso, no se puede reducir a la serie clásica de las diferencias entre los hombres y los animales: no poder responder, no fingir, no mentir, no borrar las huellas, y por su puesto no inhibir los instintos, no sufrir, no comunicarse. Ninguna de estas diferencias es defendible fenomenológicamente. En cierto modo, la perspectiva que más le interesa a Derrida es la de neutralizar el punto bíblico: que el constituirse del ser humano se produzca justo al nombrar al animal, respecto al animal, sobre el animal. No hay constancia de que ese desplazamiento sea el constitutivo de la humanidad, que registra filogenética y ontogenéticamente una imborrable sabiduría de la camaradería horizontal entre animales y humanos. Una cierta mejor mirada sobre la obligación moral sería la victoria de no saberse separado del animal. Esta paradoja es central. Tendríamos un abismo, un pliegue que se basa en una línea profunda de continuidad. No quiero tender puentes precipitados hacia la metáfora preferida de Plessner: la noción de *Stufe* como la estrategia para afirmar a la vez la continuidad y la discontinuidad. Lo que deseo hallar es el punto central del argumento de Derrida, más allá de sus apasionantes discusiones con Lacan, la más productiva y abierta, la más apresurada, la más pendiente y urgente para nosotros, pues nos podría llevar al problema de la filiación del *singular desde el singular*, algo que no hay que confundir con la

¹⁶ “[...] avant la honte et la honte de la honte” (DERRIDA, 2006, p. 40).

¹⁷ “Mais cela nous amène à des anciens Egyptiens!”

¹⁸ “une multiplicité hétérogène de vivants”; “multiplicité d’organisation des rapports entre le vivant et le mort” (DERRIDA, 2006, p. 53).

natalidad de Arendt (cuestión que nos acerca a la problemática de la historia singular, de la narratividad, de la experiencia, de un modo que ya no podría separarse de Freud, que hace de toda singularidad una novela familiar del neurótico).

Pero sin poder referirme a esta discusión, me atrevo a decir que el punto central del argumento de Derrida (2008, p. 26) es este: “el animal está ahí antes que yo”¹⁹, ante mí. Es un antes que no pasa. El despliegue de esta frase no deja dudas de su alcance anti-heideggeriano. El animal es también *Dasein* y yo lo soy para él. Esta relación no está marcada por la diferencia ontológica. “Y desde este ser-ahí-delante-de-mí se puede dejar mirar [...] pero él también puede mirarme” (DERRIDA, 2008, p. 26)²⁰. Al decir de Derrida, olvidar esto último es el olvido constitutivo de la filosofía. Ignorar que el animal tiene su “punto de vista sobre mí” es un déficit en la filosofía de la alteridad. Pero también tiene un claro interés husserliano: si el animal está *antes*, entonces en su olvido intemporal está “la génesis misma del tiempo” (DERRIDA, 2008, p. 33)²¹. Aquí Derrida dice algo importante para explicar nuestro camino a Plessner y a Blumenberg. “Esta alteridad absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato” (DERRIDA, 2008, p. 26)²². Tengo la inclinación a poner esta frase en relación con otra, no carente de ese misterio que encierra toda frase imponente. La pronunció Plessner en el prólogo a la primera edición de *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Está en el contexto de la relación de este libro con Heidegger. Tras confesar que *Sein und Zeit* le había llegado mientras el libro estaba en imprenta, reconoce que “no podemos aceptar el principio básico de Heidegger”²³. Ese principio dice que “la investigación del

¹⁹ “[...] l’animal est là avant moi” (DERRIDA, 2006, p. 28).

²⁰ “Et depuis cet être-là-devant-moi, il peut se laissez regarder, sans doute, mais aussi [...] il peut lui me regarder” (DERRIDA, 2006, p. 28).

²¹ “[...] la genèse même du temps” (DERRIDA, 2006, p. 36).

²² “Rien ne m’aura jamais tant donné à penser cette altérité absolue du voisin ou du prochain que dans les moments où je me vois vu un sous le regard d’un chat” (DERRIDA, 2006, p. 28).

²³ “wir den Grundsatz Heideggers nicht anerkennen können”. Una edición italiana muy útil es la Bollati Boringhieri, al cuidado de Vallori Rasini, p. 5.

ser extrahumano debería ser precedida necesariamente de una analítica existencial del ser humano" (PLESSNER, 1975, p. 12)²⁴. Heidegger, dijo Plessner, desde este momento quedó preso de la vieja tradición del subjetivismo. Y esto era así porque asumía la premisa de que "aquel que plantea la cuestión filosófica es el prójimo existencial de sí mismo y por eso se coloca en el horizonte de lo indagado" (PLESSNER, 1975, p. 12)²⁵. En suma, por decirlo con Derrida, Heidegger no aceptaba que el animal está ahí antes que yo. Es un *Dasein* anterior al *Dasein* y todavía hay que preguntarse si puedo elevarme a *Dasein* exclusivo al margen del olvido del *Dasein* del animal. Plessner defendió así la legitimidad de una filosofía de la naturaleza, el mayor escándalo para Weber — según recordó Plessner. En ese prólogo, Plessner dejó clara la premisa de la filosofía de la naturaleza. Era que el rasgo distintivo del ser humano, frente a todo otro ser, reside en un *faktum*. Estoy tentado en llamar a este el verdadero *Faktum der Vernunft* en el sentido kantiano, la base más allá de la cual no se puede ir, aunque sea en sí misma un inicio supuesto o verosímil. Ese *faktum* dice de forma misteriosa, "que el ser humano no es ni el más próximo ni el más lejano de sí mismo" (PLESSNER, 1975, p. 12)²⁶. Hay un cierto parecido de familia con la tesis de Derrida: el ser humano no es el prójimo más radical del ser humano. La forma de vida humana está "en un mar de seres y cosas" y pertenece al mismo conjunto "de todas las cosas de este mundo" (PLESSNER, 1975, p. 12)²⁷. A este estar próximo y prójimo de otros seres y distante de sí, y al mismo tiempo no ser el más lejano de sí mismo, y por eso también distante de otros seres, Plessner le llama *excentricidad*. Aseguró que la excentricidad era el terreno y el medio de la filosofía, una por cierto que no estaría expuesta al olvido que recordaba Derrida.

²⁴ "der Untersuchung aussermenschlichen Seins eine Existentialanalytik des Menschen notwendig vorhergehen müsse".

²⁵ "der philosophisch Fragende sich selbst existentiell der Nächste und darum der sich in Blick auf das Erfragte Liegende ist".

²⁶ "sich weder der Nächste noch der Fermste zu sein"

²⁷ "in einem Meer des Seins vorzufinden" [...] "mit allen Dingen dieser Welt".

Excentricidad: Logos y visión

No tengo tiempo para abordar el sentido de esta noción, tomada de Joseph König y de su libro *Der Begriff der Intuition*. Ahora sólo me interesa mostrar un punto convergente en el esfuerzo de Derrida y de Blumenberg. Acabaré sugiriendo el modo en que ambos conectan con los esfuerzos y tópicos de Plessner, organizados alrededor de la noción de posición excéntrica (no podré hablar del asunto de la segunda naturaleza).

Como he dicho, ni Derrida ni Blumenberg desean eliminar la línea de demarcación entre el animal y el ser humano. Su aspiración es pensarla de manera adecuada, sin los supuestos metafísicos de la tradición. Esto significa sin acudir a esta diferencia constituida por alguna dimensión ontológica ya supuesta desde siempre. Ni alma, ni razón, ni logos, ni espíritu ni relación con el Ser: estos elementos metafísicos están prohibidos a la hora de establecer el pliegue de la delimitación. Queremos hablar de una dimensión del ser humano que no pueda ser abordada desde la autorreferencialidad ya lograda tras el pliegue de la diferencia llevada a conciencia. *Comienzo verosímil*, por tanto, del tiempo en que todavía no estábamos allí.

Creo que H. P. Krüger usa el concepto kantiano de he-autonomía [he-autonome activity] de forma útil para lo que quiero decir. En realidad, apuntamos aquí la vieja temática especulativa, pero con la voluntad de esquivar su dialéctica al modo hegeliano. Se trata de relacionar dos realidades heterogéneas, naturaleza y conciencia, animal y humano, para mostrar que las dos no pueden ser a la vez autorreferenciales, ni se pueden homogeneizar o reducir a una. He-autonomía hace referencia, por tanto, a una relación que no reduce entre sí los términos de la relación²⁸. Esta no coincidencia de las autorreferencialidades

²⁸ Ello implica ante todo esta tesis: "Since human nature does not become accessible by a separation of the Human from Nature (as in the dualism of *Geisteswissenschaften* and *Naturwissenschaften*)". Pero también implica negar su disolución: "In contrast to his system, philosophical judgement — as an aesthetic reflexive interplay of human aspects — allows 'he-autonome' activity (Kant), that is, it brings heterogeneous aspects together without homogenizing them in accordance with one and only one methodology. For Plessner, philosophy as a he-autonomous activity fits together with leading a human life in a proportion of dignity between its aspects" (KRÜGER, 1998, p. 114). Todo el artículo está dominado por la cuestión del *spectrum structural*

propias de naturaleza y conciencia, del animal y lo humano se llama historia. En la historia se trata siempre de hallar una referencia vital a un próximo otro que es constitutiva del límite reflexivo, una heteroreferencialidad que es constitutiva de la autorreferencialidad. La relación de cercanía entre el ser humano y lo vivo implica siempre a la vez una relación de distancia con él y con nosotros mismos, y eso permite la autonomía sobre la heteronomía, y una relación entre la autorreferencialidad reflexiva y una autorreferencialidad opaca e inconsciente. De ahí que en el ser humano tengan que coexistir la autonomía reflexiva y la he-autonomía vital. Buscamos con ello una *función* no biológica (abordable desde un punto de vista científico u objetivo) pero tampoco separada del lecho de la vida. Esa función podría explicar el éxito de la excentricidad humana, el saberse dentro y fuera de sí, ser un cuerpo y tener un cuerpo, ser representaciones sensibles y poder controlarlas y alterarlas. En términos de Blumenberg, si la posición de excentricidad es una conquista evolutiva y funcional de la especie humana, entonces buscamos su constitución en relación con el animal que está ahí.

Estamos hablando de prestaciones funcionales de los organismos animales y humanos y pretendemos identificar un lugar en el que estas prestaciones pueden ser observadas aunque escapen al punto de vista de la ciencia natural, y no pueden ser derivadas desde sus bases fisiológicas. Estas prestaciones implican la *comprensión* de lo humano como variación de lo animal, alcanzando un significado que se activa en relación con el animal, pero en continuidad con sus funciones. Lo específico de Blumenberg reside en que sitúa todos estos argumentos en el contexto funcional de la autoconservación²⁹. En realidad no hay otro

que recorre la diferencia entre los procesos de la vida y los procesos de la reflexión, entre los procesos "centric and ex-centric" (cf. p. 117), y eso desde la ambivalencia de los modelos sensoriales, como muestra la *Gestalt*, y la necesidad de una definición hermenéutica de esas ambivalencias. La cuestión central es que no pueden coincidir nunca dos autorreferencialidades, la de la vida y la de la reflexión. Una inmensa parte de la actividad de la vida sigue anclada en lo inconsciente.

²⁹ "Pero aquí, como en muchos otros casos, el criterio más confiable es la autoconservación. Cuanto más exacta sea la relación de una esfera de necesidades aceptables en *realia* con la autoconservación, tanto más preciso será la remisión de la experiencia indirecta del otro a la situación de necesidad que le es familiar" (BLUMENBERG, 2010, p. 570). "Dennoch gilt hier, wie bei vielem anderen, Selbsterhaltung als verlässlichstes Kriterium. Je genauer die Beziehung einer in Realien fassbaren Bedürfnissphäre auf Selbsterhaltung ist, um so präziser wird die mittelbare Fremderfahrung auf die ihr vertraute Bedürfnislage verwiesen" (BLUMENBERG, 2006, p. 762). Esto le permite concretar la cuestión de la excentricidad de Plessner

contexto de funcionalidad y ahí se mantiene la relación con la autorreferencialidad de la vida. La línea abisal de continuidad/discontinuidad entre lo animal y lo humano sólo puede medirse por los hallazgos relacionados con el modo de solventar el problema de la autoconservación sin que estén requeridas ni avanzadas mutaciones en el terreno de la biología.

De forma fiel al origen de los planteamientos de Plessner en el trabajo de Joseph König, el fenómeno que buscamos está relacionado con el ver. De hecho, la posición excéntrica “[...] nos permite observarnos como siendo un cuerpo y como teniendo un cuerpo”. Debido a esta posición, oímos, sentimos, y nos vemos como desde fuera del cuerpo. La excentricidad por tanto depende de la posicionalidad. Esta nos habla de “[...] un ser que está en relación consigo mismo y con otros en virtud de su límite” (KRÜGER, 1998, p. 117)³⁰. Es un cuerpo que sabe que tiene un cuerpo y justo por su comprensión de sus límites puede estar en relación consigo mismo y con otros. Ese cuerpo marca el campo exclusivo de la autoconservación. La excentricidad solo es posible porque sobre el lecho continuo de la vida, ese ser ha conquistado un nivel de autoorganización altamente desarrollado, debido a un sistema central muy avanzado³¹. Pero no sólo por eso.

Derrida ha encontrado, más allá de la mitología bíblica, que toda la posición del Logos debería replantearse a la luz de una relación con lo animal que implique ser visto por él. Todo su libro se inicia con una

de la siguiente manera: “El cuerpo es real en esta cualidad de lo ‘solo mío’ como polo de referencia de la autoconservación” (BLUMENBERG, 2010, p. 571). “Der Leib ist real in dieser Qualität der Nurmeinigkeit als Bezugspol der Selbsterhaltung” (BLUMENBERG, 2006, p. 763).

³⁰ “[...] enables us to observe ourselves as being a body and as having a body” y “[...] a being has a relation both to itself and to others, thanks to its border”.

³¹ Blumenberg acepta este hecho (2010, p. 403): “Toda paleontología y paleoantropología debe presuponer tácitamente una transformación endógena y autónoma del cerebro en un centro de alto rendimiento. [...] La historia del cerebro es una historia endógena. Proporciona el potencial de excedente del que la evolución humana pudo extraer constantemente sus reservas de rendimiento. El cerebro es una herramienta universal biológica anterior a todas las herramientas culturales”. “Jede Paläontologie und Paläoanthropologie eine endogene und autonome Entwicklung des Gehirns zu einen Hochleistungszentrum zur stillschweigenden Voraussetzung machen muss. [...] Die Geschichte des Gehirns ist eine endogene Geschichte. Sie liefert das Überschusspotential, aus dem die Evolution des Menschen ständig ihre Leistungsreserven beziehen konnte. Das Gehirn ist ein biologisches Universalwerkzeug vor allen anderen kulturellen Werkzeugen” (BLUMENBERG, 2006, p. 540).

descripción fenomenológica de esa experiencia que recrea algo así como la escena originaria en que dos seres vivos se extrañan y se acercan. Él cree que se debe romper con ese teorema que hace del animal una cosa vista y no vidente (Cf. DERRIDA, 2008, p. 29). Aquí hay una denegación que sería una potestad propia del ser humano, una autorreferencialidad exclusiva y asfixiante que se debe superar³². Blumenberg diría que se trata de una intensificación desmedida de una conquista funcional. Derrida denuncia así una vida humana que ha roto sus equilibrios y sus compensaciones. Verse a sí mismo, desde luego, pero sin olvidar que esta conducta, lejos de ser inmediata condición de la razón o del espíritu, sólo es comprensible en un ser que está en medio de la heteronomía y de la contingencia. Y aquí es donde Blumenberg me parece que organiza un argumento esencial para mostrar la epigénesis de la posición excéntrica. Su aspiración con ello consiste en mostrar una funcionalidad sin intensificación. Recogiendo los viejos argumentos de Herder, asumidos por Ghelen, Blumenberg indaga en las consecuencias de la posición erecta, decisiva para la posición céntrica³³. Sin embargo, frente a toda la tradición, que canta las alabanzas de esta conquista, Blumenberg se pregunta por las operaciones que implica ese esfuerzo y la forma en que se compensan sus dificultades. En su opinión, la razón ha sido el “[...] artilugio desesperado de este sistema orgánico” (BLUMENBERG, 2010, p. 389)³⁴, llevado a un callejón sin salida, como lo muestra el hecho de que el paso del *homo erectus* al *homo sapiens* esté lleno de fracasos y líneas ciegas. El éxito se llama razón, pero constituye un conjunto ingente de operaciones cuyo sentido puede haber desaparecido ya. En todo caso, la transformación peligrosa reside en la intensificación y despliegue de lo que fue un conjunto de operaciones de urgencia. La pregunta de Blumenberg es así así más vieja que la de Derrida. Este, en el sentido de Blumenberg, está interesado en el origen de las religiones, la mirada del animal, y la prohibición universal de la

³² Se trata de una sintomatología: “Dicha denegación instituye lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio” (DERRIDA, 2008, p. 30).

³³ Cf. Blumenberg (2006, cap. VII, p. 518, *passim*), “Anthropologie: ihre Legitimität und Rationalität”. “La Antropología: su legitimidad y racionalidad” (2010, p. 387).

³⁴ “Der verzweifelte Kunstgriff dieses organischen Systems” (BLUMENBERG, 2006, p. 520).

desnudez³⁵. Para él resulta preciso ir más atrás. Ante todo ha visto en la centralidad de la óptica un esfuerzo evolutivo más antiguo que el humano³⁶. Derrida ha visto en el ser humano mirado por el animal la clave del pudor, de la vergüenza, de la necesidad de cubrirse y vestirse, la molestia por el ser visto. Blumenberg ha visto que en el fondo aparece aquí, tras la cuestión de la desnudez, el miedo, el terror y el “problema crítico de autoconservación” (BLUMENBERG, 2010, p. 391)³⁷. Y es que el ser erguido es desde luego el animal que mejor ve, que lleva a perfección esta primacía de lo óptico que puja desde el fondo de la evolución, pero también y por eso mismo es el que puede ser más fácilmente visto. “La explosión de este poder ver significa a la vez la alta exposición del poder ser visto” (BLUMENBERG, 2010, p. 583)³⁸. Así que sólo podía conservar su vida si “[...] creaba una zona cultural alrededor del cuerpo propio desnudo” (BLUMENBERG, 2010, p. 403)³⁹. Para ello debía elevarse a la posición de tener un cuerpo y no sólo de ser un cuerpo. No sólo ver, sino verse visto. La crítica a Nietzsche es clara: la voluntad de poder no es el motor de las manifestaciones evolutivas. “La evolución

³⁵ Esto está íntimamente relacionado con el argumento de Plessner en *Risa y llanto*. Por supuesto que también es un argumento cercano a Blumenberg. Citando a Valery, dice Blumenberg que las religiones transmiten al ser humano “palabras, acciones, gestos, pensamientos, para casos en los que no se sabe qué decir, qué hacer, qué imaginar”. La religión nos permite salir del atolladero que nos puede llevar al cortocircuito orgánico de la risa y del llanto. La manera en que acompaña esta salida del atolladero es asumir la prohibición de la desnudez, una prohibición impuesta de modo general por las religiones, y su conquista, la demostración de que el cuerpo puede ser soslayado. Esto es así porque desnudez y terror van vinculados: matar al otro es denudarlo, exhibirlo, desenmascararlo, es un gesto que infunde terror, tanto como a nosotros vemos desnudos. Vemos aquí cómo Blumenberg está pensando en la escena originaria de Derrida (cf. BLUMENBERG, 2010, p. 546).

³⁶ Cf. „Das Riechorgan wird durch das Vorrücken der Augen zum perspektivischen Sehen eingeengt, d. h. die Optik muss schon ‚Vorsprung‘ haben, bevor die Aufrichtung beginnt“, BLUMENBERG, 2006, p. 542. “El órgano olfativo es restringido por el avance de los ojos hacia la visión en perspectiva, es decir, que la óptica debe contar ya con ‘ventaja’ antes de que comience el proceso de erigirse”, BLUMENBERG, 2010, p. 405.

³⁷ Cf. BLUMENBERG, 2006, p. 523.

³⁸ “Dieses explodierte Sehenkönnen ist aber zugleich ein exponiertes Gesehenwerdenkönnen” (BLUMENBERG, 2010, p. 777). La consecuencia para una antropología nietzscheana es radical: la autorreferencialidad del noble, desplegada en el inicio de la *Genealogía de la moral*, no puede situarse en el fondo del análisis genealógico de las operaciones racionales. Lleva a la muerte que Freud dedujo, de forma peculiar, en *Tótem y Tabú*. De nuevo, la convergencia de Blumenberg con Derrida es central: “Potencialmente, la visibilidad ya es desnudez” (BLUMENBERG, 2010, p. 584). “Potentiell ist Visibilität schon Nacktheit” (BLUMENBERG, 2006, p. 777). La consecuencia que se extrae es la misma: la anulación del cartesianismo (cf. BLUMENBERG, 2006, p. 390, 2010, p. 590).

³⁹ “schaff[t]ung einer kulturellen Zone um den eigenen nackten Leib herum” (BLUMENBERG, 2006, p. 539).

es el resultado de la mera autoconservación” (BLUMENBERG, 2010, p. 402)⁴⁰. La evolución cultural, también.

Fue un problema crítico que se superó con la autorreferencialidad y el autoconocimiento mantenidos en el contexto de la relación con lo otro, la conquista de la posición excéntrica. Pero tiene como origen no tanto una pretendida inclinación natural, sino un duro esfuerzo cuya huella Freud ha detectado como resistencia a ser conocido y que ya asombró a Kant al ver la continua inclinación al autoengaño. Verse a sí mismo, la autoconciencia, nunca tuvo como finalidad prestaciones de conocimiento, sino prestaciones de anticipación y de ocultamiento, de no ser visto. Este esfuerzo y este hallazgo compensaron una situación inicial de riesgo y contingencia en la que el miedo obsesivo a ser visto disparó nuevas exigencias de todo tipo cuya manifestación consciente se elevó con el tiempo a religión. La pregunta inquietante es si la posición excéntrica seguirá teniendo sentido en una situación en que no existe la conciencia de contingencia y de peligro, fruto de la intensificación y generalización de las propias funciones racionales que tienen su origen en la misma urgencia de superarla. La dialéctica de la Ilustración tiene así otra historia y otro sentido.

Referencias

Blumenberg, H. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.

Blumenberg, H. *Descripción del ser humano*. Ciudad de México: FCE, 2010.

Accarino, B. Geleitwort. In: ACCARINO, B.; SCHLOSSBERGER, M. *Expressivität und Stil*: Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie. Berlin: Akademie Verlag, 2008.

⁴⁰ “Die Evolution ist ein Nebenergebnis des Hauptergebnisses dieser blossen Selbsterhaltung” (BLUMENBERG, 2006, p. 538). El texto sigue: “Die Existenzmöglichkeit des Menschen gerade dadurch biologisch definiert ist, dass er die Faktoren seiner eigenen Entwicklung auszuschalten vermochte” (BLUMENBERG, 2006, p. 539). “La posibilidad de existencia del ser humano está definida en lo biológico precisamente por el hecho de que el ser humano fue capaz de desactivar los factores de su propia evolución” (BLUMENBERG, 2010, p. 402-403).

Agamben, G. *Lo abierto: el hombre y lo animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

Ankersmit, F. *Historia y tropología: ascenso y caída de la metáfora*. Ciudad de México: FCE, 2004.

Ankersmit, F. *La experiencia histórica sublime*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2010.

DERRIDA, J. *L'animal que donc je suis*. París: Galilée, 2006.

Derrida, J. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.

Foucault, M. *La ética del pensamiento: por una crítica de lo que somos*. Introd. Jorge Álvarez Yagüe. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015.

Grene, M. Positionality in the Philosophie of Helmuth Plessner. *Review of Metaphysics*, v. 20, n. 2, p. 250-277, 1966.

Gumbrecht, H. U. *En 1926. Viviendo al borde del tiempo*. Ciudad de México: Editorial Iberoamericana, 2004.

Gumbrecht, H. U. *Lento Presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid: Escolar y Mayo, 2009.

Habermas, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

KRÜGER, H. P. Le prospettive dell'antropologia filosofica. Dignità umana, pluralismo, sfera pubblica: intervista a Hans-Peter Krüger. *Micromega, Il Rasoio di Occam*, 23 luglio 2012. Disponible en: <<http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2012/07/23/l/>>. Accedido el: 20 jul. 2015.

Krüger, H. P. The second nature of human beings: an invitation for John McDowell to discuss Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology. *Philosophical Explorations*, v. 1, n. 2, p. 107-119, 1998.

MARQUARD, O. Tres reflexiones sobre el tema de 'Filosofía y sabiduría'. In: MARQUARD, O. *Individuo y división de poderes*. Madrid: Trotta, 2012.

Nancy, J.-L. El cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político. *Revista Anthropos*, n. 204, 2005.

Plessner, H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Eine Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1975.

PLESSNER, H., *I gradi dell'organico e l'uomo: Introduzione all'antropologia filosofica*. A cura di V. Rasini. Torino: Bollati Boringhieri, 2006.

Radkau, J. *Max Weber, la pasión del pensar*. Ciudad de México: FCE, 2012.

Recibido: 17/06/2015

Received: 06/17/2015

Aprobado: 10/08/2015

Approved: 08/10/2015