

¿Qué es la imitación? ¿Es reductible a la mera copia, a la reproducción plana de la realidad preexistente? ¿Es una forma de comportamiento de bajo nivel, cognitivamente no exigente, infantil incluso, o bien es una habilidad peculiar, ligada a formas de inteligencia características del hombre, en particular al lenguaje, a la cultura y a la capacidad de comprender otras mentes? La imitación, ¿no es más bien un importante factor del desarrollo humano, que ejerce un fuerte influjo a lo largo de toda la edad adulta y en formas que estamos lejos de haber comprendido del todo?

El libro se propone valorar la contribución de los principales exponentes de la antropología filosófica, Plessner y Gehlen, a la comprensión de este fenómeno de la naturaleza y de la cultura humanas, siguiendo el hilo de dos imágenes de particular elocuencia teórica: la del "oso espadachín" de El teatro de las marionetas de von Kleist, emblema de la seguridad instintiva-creadora que ningún duelista humano puede alcanzar (Plessner), y la del tótem, en torno al cual nace el vínculo social en la literatura antropológica (Gehlen).

Biblioteca Fondazione San Carlo di Modena

GIN
301

FSC

Biblioteca Fondazione San Carlo di Modena

UNIVERSITAS / COLECCION UMBRALES

ANDREA BORSARI

El Tótem y el Oso Espadachín

*Antropología filosófica de la imitación:
Helmuth Plessner y Arnold Gehlen*

ANDREA BORSARI

ótem y el Oso Espadachín



ANDREA BORSARI es docente de Historia de la filosofía *contemporánea* en la Universidad de Florencia (Facultad de Ciencias de la Formación), managing editor de *Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate* (Firenze University Press) y coordinador de redacción de *Iride. Rivista di filosofia e discussione pubblica* (il Mulino, Bologna). Entre sus publicaciones se cuentan: *Elías Canetti* (Daímon. *Revista de Filosofía*, n. 38, Murcia, Mayo-Agosto 2006, con A. Campillo y P. Medina); *Adorno centenario: teoría crítica e morale, ontología e dialettica* (*Iride*, n. 44, 2005); *Politiche della mimesis. Antropologia, rappresentazione, performatività* (Mimesis, Milano, 2003); *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità* (Il Mulino, Bologna, 1999).

EL TÓTEM Y EL OSO ESPADACHÍN

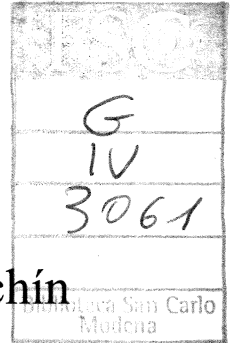


Andrea Borsari

El tótem y el oso espadachín

*Antropología filosófica de la imitación:
Helmuth Plessner y Arnold Gehlen*

Traducción de Carlos M. Martínez Ruiz



UNIVERSITAS



Diseño de tapa e interior: Jorge Sarmiento.
Producción Gráfica: Universitas.

ISBN: 978-987-572-186-7

Prohibida su reproducción, almacenamiento y distribución por cualquier medio, total o parcial sin el permiso previo y por escrito de los autores y/o editor. Está también totalmente prohibido su tratamiento informático y distribución por internet o por cualquier otra red. Se pueden reproducir párrafos citando al autor y editorial y enviando un ejemplar del material publicado a esta editorial.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.
Impreso en Argentina

Obispo Trejo 1404, 2° Piso. Of. "B". Córdoba, Argentina.
Te: 54-351-4117411
Email: universitaslibros@yahoo.com.ar

A Luigi Borsari, mi padre

ÍNDICE

Abreviaturas.....	9
I. Introducción.....	15
II. Primera Parte.....	31
HELMUTH PLESSNER: MÍMICA Y ANTROPOLOGÍA DE LA IMITACIÓN	
1. El “Teatro de Marionetas” y el oso espadachín.....	33
2. Lenguaje y expresión mímica: hombre y animal.....	38
3. Gesto-signo y mímico-expresivo: convención, inmediatez, interpretación, semejanza.....	46
4. Antropología de la imitación: reciprocidad de la mirada y del esquema corpóreo.....	53
5. Acto imitatorio como “monopolio del hombre”: ontogénesis y tipología.....	60
6. <i>Conditio humana</i> : rol, actor, máscara, juego.....	71
7. Plessner y el problema de la mimesis.....	85
III. Segunda Parte.....	93
ARNOLD GEHLEN: TOTEMISMO Y REPRESENTACIÓN IMITATIVA.....	
1. El tótem y la caverna.....	95
2. Las estructuras sociales de las sociedades primitivas: reciprocidad, exogamia, unilateralidad, totemismo.....	108
3. “El hombre” desde los “sistemas supremos de guía” al “totemismo”.....	121

4. Totemismo y antropología filosófica: transponerse a otro, imitación, oportunidad objetiva secundaria	137
5. Antropología del totemismo y representación imitativa	148
6. Actuar figurativo y teoría de las instituciones	158
7. Gehlen y el problema de la mimesis	165
IV. BIBLIOGRAFÍA	173
1. Mimesis e imitación	173
2. Antropología filosófica	176
3. Helmuth Plessner:.....	180
3.1 Obras de H. Plessner	180
3.2 Obras acerca de H. Plessner	182
4. Arnold Gehlen	185
4.1 Obras de A. Gehlen.....	185
4.2 Obras sobre A. Gehlen.....	187
5. Otros textos citados.....	192

ABREVIATURAS

Las obras de Helmuth Plessner y de Arnold Gehlen se citan conforme a la siguiente tabla de abreviaturas (en caso de que exista una traducción italiana –a veces modificada aquí, y para las cuales remitimos a la bibliografía– se indica el número o los números de página correspondientes, junto a los del original alemán, después de un punto y coma):

Helmuth Plessner

- GS = Plessner, H., *Gesammelte Schriften*, 10 vol., Dux, G. – Marquard, O. – Ströker, E, con la colaboración de Schmidt, R. W. – Wetterer, A. – Zemlin, M.-J., Frankfurt am Main, Surhkamp, 1980-1985.
- AdS = *Zur Anthropologie der Sprache* (1975), en GS, vol. VIII, *Conditio humana*, pp. 400-408.
- AE = *Ausdruck und menschliche Existenz* (1957), en GS, vol. VII, *Ausdruck und menschliche Natur*, pp. 436-445.
- AN = *Zur Anthropologie der Nachahmung* (1948), en GS, vol. VII, *Ausdruck und menschliche Natur*, pp. 391-398.
- AS = *Zur Anthropologie des Schauspielers* (1948), en GS, vol. VII, *Ausdruck und menschliche Natur*, pp. 403-418.
- CH = *Die Frage nach der Conditio humana* (1961), en GS, vol. VIII, *Conditio humana*, pp. 136-217.
- E = *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (1923), en GS, vol. III, *Anthropologie der Sinne*, pp. 7-315.

- G = *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), en GS, vol. V, *Macht und menschliche Natur*, pp. 7-133.
- HA = *Homo absconditus* (1969), en GS, vol. VIII, *Conditio humana*, pp. 353-366.
- IA = *Der imitatorische Akt* (1961), en GS, vol. VII, *Ausdruck und menschliche Natur*, pp. 449-457.
- LW = *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941, 1950²), en GS, vol. VII, *Ausdruck und menschliche Natur*, pp. 201-387.
- MA = *Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs* (1925), en GS, vol. VII, *Ausdruck und menschliche Natur*, pp. 67-129.
- MaL = *Der Mensch als Lebewesen. Adolf Portmann zum 70. Geburtstag* (1967), en GS, vol. VIII, *Conditio humana*, pp. 314-327.
- ML = *Der Mensch als Lebewesen* (1982), en Plessner, H., *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart, Reclam, 1982, pp. 9-62.
- MS = *Der Mensch im Spiel* (1967), en GS, vol. VIII, *Conditio humana*, pp. 307-313.
- S = *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), GS, vol. IV.
- SR = *Soziale Rolle und menschliche Natur* (1960), en GS, vol. X, *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*, pp. 227-240.

- SS = *Spiel und Sport* (1967), en Plessner, H., *Politik, Anthropologie, Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, Giannusso, S. – Lessing, H.-U. (eds.), München, Fink, 2001, pp. 199-209.
- TA = *Zum Verständnis ästhetischen Theorie Adornos* (1972), en Plessner, H., *Politik, Anthropologie, Philosophie. Aufsätze und Vorträge, op. cit.*, pp. 286-296.
- UN = *Das Problem der Unmenschlichkeit* (1967), en GS, vol. VIII, *Conditio humana*, pp. 328-337.
- VV = *Zur Frage der Vergleichbarkeit tierischen und menschlichen Verhaltens* (1965), en GS, vol. VIII, *Conditio humana*, pp. 284-293.

Arnold Gehlen

- FG = “Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung”(1952), en *Gesamtausgabe*, vol. 4, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Rehberg, K.-S. (dir.), en colaboración con Wahlen, H. – Bilo, A., Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, pp. 366-379.
- M = *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden, Aula, 1983*¹².
- M1 = *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, edición crítica con inclusión del texto completo de la primera edición de 1940, *Gesamtausgabe*, vol. 3, t. 1-2, Rehberg, K.-S. (dir.), con la colaboración de Bayraktar, Z. – Bilo, A. – Klinkenberg, H.- Müller, H. – Mansky, J. – Neugebauer, D., Frankfurt am Main, Klostermann, 1993.
- MH = *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik* (1969), Wiesbaden, Aula, 1986⁵.

- MuI = “Mensch und Institutionen”(1960), en *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1961, pp. 69-77.
- NK = “Nichtbewusste kulturanthropologische Kategorien”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 4 (1949), pp. 321-346.
- RA = “Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers” (1975), en *Gesamtausgabe*, vol. 4, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Rehberg, K.-S. (dir.), en colaboración con Wahlen, H. – Bilo, A., Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, pp. 297-309.
- SG = “Die Sozialstrukturen primitiver Gesellschaften”, en Gehlen, H. – Schelsky, H. (dirs.), *Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde*, Düsseldorf-Köln, Diederichs, 1955, pp. 11-43.
- SZ = “Die Seele im technischen Zeitalter”(1949, 1957²), en *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, postfacio de Schnädelbch, H., Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1986, pp. 147-266.
- UF = *Unsere persönliche Freiheit, morgen* (1966), *Gesamtausgabe*, vol. 7, *Einblicke*, Rehberg, K.-S. (dir.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1978, pp. 79-87.
- US = *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), Wiesbaden, Aula, 1986⁵.
- WG = “Wirklicher und unwirklicher Geist” (1931), en *Gesamtausgabe*, vol. 1, *Philosophische Schriften I (1925-1933)*, Samson, L. (dir.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1978, pp. 113-381.

AGRADECIMIENTOS Y NOTA AL TEXTO

Las primeras versiones parciales de las dos partes de este libro han sido publicadas, respectivamente, en Borsari, A. – Russo, M. (Editores), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 93-133, y en Pansera, M. T. (Editora), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Milano, Mimesis, 2005, pp. 19-50.

Quisiera agradecer muy calurosamente a Christoph Wulf, Karl-Siegbert Rehberg, Hans-Peter Krüger, Joachim Fischer, Remo Guidieri, Bruno Accarino, Marco Russo, Mario Marino, Salvatore Giammusso, Ubaldo Fadini y Alberto Meschiari, por haber leído y discutido todos o parte de los textos que componen el libro y, más en general, por las oportunidades de profundizar y de confrontar los argumentos en ellos tratados, así como por la cercanía de pensamiento y de doctrina a través de escritos y contactos personales que hicieron posible, de diversas maneras, la presente investigación.

Un agradecimiento particular a Remo Bodei por tantas enseñanzas y por la confianza y la gran disponibilidad con la que ha seguido siempre mi trabajo, a Maria Moneti y a Giovanni Mari, sin cuyo sostén y ánimo este texto no hubiera visto la luz (y a Giovanni también por haber dado una perspectiva a sus desarrollos), a Susi Pietri por la fuerza, la emoción y la inteligencia que me brinda estar a su lado.

Por último, mi agradecimiento a Sergio Sánchez, quien hizo posible que este libro viera la luz en el hemisferio sur.

A. B.

I. INTRODUCCIÓN

I

Cercanos por su origen social alto-burgués, por sus intereses de estudio y hasta por su actitud escéptica hacia la modernidad, Helmuth Plessner (1892-1985) y Arnold Gehlen (1904-1976), los dos protagonistas principales –tras el impulso inicial debido a Max Scheler– del movimiento de pensamiento que pasó a la historia como “antropología filosófica”, una paradójica “*scientific community* sin redes de comunicación”, tuvieron recorridos paralelos como críticos de la cultura, en tanto constelados de significativos puntos de contacto teóricos. A menudo lejanos, al mismo tiempo, por diversidad de carácter y de opciones políticas, por las pesadas incomprensiones biográficas y, sobre todo, por los resultados divergentes de su pensamiento¹.

1. Cfr. Rehberg, K.-S., *Verwandte Antipoden. Helmuth Plessner und Arnold Gehlen – eine Porträtskizze*, en H. Pfusterschmid-Hardtsein (ed.), *Was ist der Mensch? Menschenbilder im Wandel*, Wien, Ibero Verlag, 1994, pp. 122–138. Para las respectivas biografías, cfr., Dietze, C., *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892–1985*, Göttingen, Wallstein, 2006; Schüßler, K., *Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie*, Berlin, Philo, 2000; Rehberg, K.-S., *Arnold Gehlen (1904–1976)*, en Kaesler, D. (ed.), *Klassiker der Soziologie*, vol. 2, München, Beck, 2002³, pp. 78–85. Acerca de la “antropología filosófica”, más en general, cfr., *infra*, *Bibliografía* § 2. Para un razonamiento ulterior sobre el “núcleo de identidad” de la antropología filosófica y sobre las relaciones entre sus protagonistas, cfr. el trabajo más reciente de Fischer, J., “Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen)”, en Krüger, H.–

Ambos fueron alumnos del teórico del vitalismo Hans Driesch y tuvieron una específica formación científica (zoología y medicina el primero, zoología y física el segundo), se plantearon el problema de afrontar el gran éxito de la biología y de la fisiología a comienzos del siglo pasado, buscando una apropiación productiva de las ciencias naturales por parte de la filosofía en la dirección de la fundación de una *Kulturwissenschaft*, llegaron a una reformulación en clave sociológica del propio programa de investigación. En el primero, sin embargo, el acercamiento a los temas sociológicos fue mediado por una teoría de las formas expresivas y condujo al problema del carácter vinculado al rol de la vida humana en sociedad, luego desde el punto de vista de la colocación del individuo; en el segundo, en cambio, fue orientado por el problema de cómo es posible el orden social, por tanto desde el punto de vista del ligamen social en su conjunto.

El interés de Gehlen se dirigió, casi de inmediato, a la esencia del hombre como ser social y halló objetos empíricos para dicho ejercicio en los hechos sociales como la familia, el estado, la tradición, el trabajo y así por delante, hasta poner al centro el “lado objetivo” de la naturaleza humana y el concepto de experiencia y arribar a una revaloración del pragmatismo americano (Gehlen es considerado el “importador” filosófico del pensamiento de George Herbert Mead in Alemania y la misma antropología filosófica ha sido definido un “reemplazante funcional” del pragmatismo en el pensamiento alemán). Plessner hizo suya la “descripción fenomenológica” husserliana, sin compartir por ello su andamiaje idealista, así como también puso en discusión el carácter puramente formal del *a priori* kantiano, reivindicando, en cambio,

P. – Lindemann, G. (dirs.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 63–82.

la “unidad de los sentidos”, la compenetración entre “elementos sensibles” y “elementos espirituales” en el hombre, para interrogarse con Kant, sin embargo, acerca de “qué es el hombre”, acerca de las condiciones de posibilidad de la estructura de la vida humana.

Si Gehlen adhirió al régimen nazi, probablemente –como sostuviera su alumno Karl-Siegbert Rehberg– debido a motivos oportunistas de carrera y movido por “el miedo ante el caos” de la burguesía alemana, Plessner, en cuanto “medio-judío”, fue perseguido y halló refugio en Holanda, donde vivió escondido los últimos años de la guerra. Respecto de la historia de Alemania, uno y otro dieron juicios centrados en la debilidad y la derrota, pero poniendo el primero el acento en la vocación a la derrota militar y elaborando el segundo el tema de los déficit y de los retrasos de la sociedad civil y de la historia política alemanas. Simétricas a las respectivas concepciones sociales, también las visiones de la política: de tipo societaria la plessneriana, liberal en la preservación de los espacios de intangibilidad del individuo; de tipo institucional-estatal la gehleniana, con cierta propensión al *pathos* por la necesidad de la razón de estado (Gehlen, por ejemplo, aprobó la intervención en Checoslovaquia de las tropas del pacto de Varsovia en 1968).

Los “modelos fundamentales” de los dos pensadores han sido sintetizados así:

Plessner es más bien el teórico de la interacción, mientras que Gehlen es el autor del ‘contacto personal u objetivo’ [*Sachkontakt*]. Esto se ve también en otros planos y ya determina también el punto de partida de sus investigaciones. Plessner parte –de manera análoga a Scheler en su famoso escrito *La posición del hombre en el cosmos*– de la

comparación entre las diversas formas de vida [...] Sin que él utilice explícitamente dicha definición, la idea de sistema juega en su interior un rol importante, ya que la prestación de delimitación de cada unidad vital se pone de relieve, así como también la relación procesal a ella vinculada con un ambiente dado cada vez, y en esto consiste la *posicionalidad*. El 'límite' o 'confín' designa el 'lugar' o, más exactamente, la modalidad de ser que hace posible los pasajes, una zona de intercambio [...] entre organismo y ambiente. Sobre un fondo semejante, se hace posible definir la 'posición particular' del hombre (cuya demostración representa el objetivo de todos los proyectos de antropología filosófica) a través de su relación con el ambiente y consigo mismo. Rasgo esencial del hombre es la dislocación del centro de la conciencia al exterior –y esto significa *excentricidad*–. [...] el hombre no vive, por lo tanto, como una forma cerrada y tampoco dentro de un ser dado a sí mismo exento de problemas, sino en lo que podemos llamar una constante oscilación, expuesto a la mutación de los puntos de vista. Resulta decisivo, al respecto, que éste puede arribar a una relación consigo mismo sólo a través de una mirada desde el exterior (aunque sólo sea representada en el pensamiento). En esto consiste la fundamental *socialidad* categorial de nuestro ser dado a nosotros mismos, el hecho de que sólo podamos desarrollarnos a nosotros mismos, nuestro propio esquema corporal, a través de nuestra conciencia de las percepciones externas, el hecho de que estemos obligados a 'vernos' en el espejo de la percepción del otro².

Se expresa aquí un aspecto que para Gehlen también es importante: "la forma en la que el hombre es dado a sí mismo, permite y requiere una referencia a sí que incluye un *autodistanciamiento*, pre-

2 Rehberg, K.-S., *Verwandte Antipoden*, op. cit., pp. 135–136.

cisamente si se quiere llegar a sí mismos"; para la concepción de Gehlen también es central el "concepto de acción", la capacidad de "autoactividad" humana contra las resistencias internas y externas, contra "las amenazas especie-específicas", contra la "propensión a la resignación y a la degeneración", el "activismo", en suma, contra el "fatalismo", una suerte de "coacción a la (auto)estabilización" fundada antropológicamente³. La esfera de la acción se vuelve, de esta manera, el lugar en el que el hombre revela la propia naturaleza de ser indefenso y expuesto y el actuar se muestra como la situación vital y pragmática en la que construye el mundo de la técnica, la civilización y la cultura. Mediada por la acción, también para Gehlen, la relación con el mundo es siempre indirecta y –rompiendo el círculo de la inmediatez– el ser que actúa se procura por sí mismo las propias posibilidades vitales de dispensa⁴.

II

Derrumbando las previsiones de Walter Schulz al inicio de los años Setenta del siglo pasado sobre la decadencia inevitable de la antropología filosófica, pareciera que los puntos individuados como débiles de esta dirección de pensamiento, a saber, las dificultades insuperables de una antropología orientada en sentido biológico y su inadecuación ante los problemas éticos de la sociedad contemporánea⁵, señalaran, en cambio, algunos de los

3 Rehberg, K.-S., *Verwandte Antipoden*, op. cit., p. 136.

4 Cfr. Ferrari, M., "Gehlen: l'uomo come essere carente", en Rossi, P. – Viano, C.A., *Storia della filosofia*, vol. 6, *Il Novecento*, tomo 1, Roma–Bari, Laterza, 1999, pp. 344–346.

5 Schulz, W., *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, Neske, 1972,

motivos que —con valoración de signo opuesto— explican su retorno en el remate del último fin de siglo. De cara a las grandes transformaciones epocales concomitantes y en parte conflictivas que reservan un rol central a las ciencias de la vida enfatizando el enlace entre artificial y natural producido por las nuevas posibilidades de intervención tecnológico hasta confundir sus términos; y que, por otra parte, asignan un peso creciente a la dimensión cultural en la vida individual y social y en la organización del saber, pero también un renovado peso a las “instituciones del sentido” en sentido amplio y a la religión en primer lugar, la antropología filosófica se vio, en efecto, en una posición favorable para interceptar las nuevas demandas de comprensión, poniendo a disposición el propio armamento conceptual⁶. Baste considerar, en ambiente alemán, cómo los dos protagonistas de la reciente polémica sobre el uso de las biotecnologías para modificar el DNA humano con fines eugenésicos, Jürgen Habermas y Peter Sloterdijk, han debido volver a frecuentar, precisamente, textos de autores como Helmuth Plessner o Arnold Gehlen. Allí donde Habermas parece volver con provecho “al primer estrato de su recorrido formativo”⁷, cuando fuera alumno de Erich Rothacker, ya sea —como se verá en el curso del presente trabajo— utilizando a Gehlen para la comprensión de las razones por las que “formas simbólico-expresivas vinculadas a la representación y a la ritualidad están presentes en todas las sociedades modernas y no sólo de manera residual”, ya sea

trad. it. “Superamento dell’antropologia filosofica”, en *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, vol. 3, *Corporeità*, Genova, Marietti, 1988, pp. 177–191.

⁶ Para una visión de conjunto, *cfr.* Borsari, A. (a cura di), “Antropologia filosofica e pensiero tedesco contemporaneo”, en *Iride. Rivista di filosofia e discussione pubblica* 39 (2003) 257–360.

⁷ Fischer, J., “L’approccio più influente della sociologia tedesca nel secondo dopoguerra”, *ibid.* [pp. 289–301], p. 298.

volviendo a emplear formulaciones plessnerianas para constatar que hoy, “en la medida en que hasta el organismo del hombre está siendo incluido en este plano de intervención, la vieja distinción fenomenológica de Helmuth Plessner entre ‘ser organismo’ [*Leibsein*] y ‘disponer de un cuerpo’ [*Körperhaben*] se vuelve extraordinariamente actual. Precisamente en plena época de pensamiento “postmetafísico”, cuando el problema ético por excelencia se representa “en el plano de la universalidad antropológica”, bajo la forma de la “pregunta filosófica originaria sobre la ‘vida justa’” y en el contexto de una “naturaleza orgánica” que, merced a los grandes desarrollos de las ciencias biológicas ya no se presenta más como dada, sino que “cae en la esfera de una intervención intencional”⁸.

Mientras tanto, el mismo Sloterdijk, tras haber ostentado durante mucho tiempo su indiferencia —si no su feroz sarcasmo— hacia la antropología filosófica, dedicó a la “ficción del ser carente” gehleniana una sección del tercer volumen de su monumental *Sphären* (2004), insistiendo en la idea de que:

Homo sapiens, en otras palabras, no es un ser carente que compensa la propia pobreza con la cultura, sino un ser dotado de una constitución lujosa que, mediante sus compe-

⁸ Habermas, J., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenetik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, pp. 33, 27–28, 89, trad. it. Ceppa, L., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino, Einaudi, 2002 (que también contiene la conferencia sobre la religión pronunciada por Habermas poco después del 11 de septiembre de 2001, “Fede e sapere”, pp. 99–112), pp. 18, 15, 52; trad. esp. Carbó, R. S., *El futuro de la naturaleza humana*, Madrid, Paidós, 2003. Sobre la interpretación habermasiana de Plessner, *cfr.* Haucke, K., “Das Unverfügbare und die Unantastbarkeit der Würde. Habermas, die Bioethik und die philosophische Anthropologie” en *Philosophische Rundschau* 46 (2002) 165–178.

tencias protoculturales, se hizo lo suficientemente seguro como para sobrevivir a los peligros y, eventualmente, para prosperar⁹.

III

Junto a los motivos de interés internos de las obras de Gehlen y de Plessner y junto al contexto de la discusión filosófica que vuelve a dirigirles la mirada, también avanzan en la dirección asumida por la investigación aquí propuesta sobre la imitación y el problema de la mimesis en el pensamiento de los dos autores, el encuentro y la confrontación con un amplio arco temático que, a su vez, es objeto de la profunda transformación que ha liberado en ella nuevas posibilidades heurísticas. Se trata, precisamente, del arco temático de la mimesis y del renovado interés por la imitación en ámbitos que van, desde los tradicionales estudios literarios y estéticos a las ciencias sociales, a la psicología y a las neurociencias, pasando por la antropología social y cultural, la paleoantropología y el estudio comparado de los comportamientos humanos y animales¹⁰.

9 Sloterdijk, P., “Die Mängelwesen–Fiktion”, en *Sphären. Plurale Sphärologie*, vol. 3, *Schäume*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, pp. 699–711.

10 Para un primer balance, *cfr.* Borsari, A. (a cura di.), *Politiche della mimesis. Antropologia, rappresentazione, performatività*, Milano, Mimesis, 2003, e, *infra*, *Bibliografia*, § 2, *Mimesis e imitazione*. Adoptando una convención ya en curso de afirmación en los estudios específicos, se ha preferido usar la expresión invariada “mímesis” (*mimesis*) y no “*mimesi*”, ya que esta última parecería remitir a una visión más restringida del problema y es utilizada en la tradición, por lo general, como sinónimo de “imitación”.

(*N. del T.*): A diferencia del español, el italiano cuenta con un término propio (*mimesi*), diverso del latino *mimesis* (transliteración del griego μίμησις). El Autor quiere distanciarse del nombre italiano en uso, por las razones mencionadas, manteniendo el latino.

El término *mimesis* no ha de ser considerado sinónimo del mero proceso de imitación, como tampoco limitado al ámbito de la estética y de la expresión artística (donde, por otra parte, no se puede reducir a la idea de la pura reproducción de una imagen). Dicho término abre también a un campo de significados que indican una capacidad más amplia de mimetismo, semejanza, asimilación, representación, simulación, registro, expresión, anticipación mimética. La facultad mimética, además, posee una complejidad antropológica y juega un rol central en la formación del género humano y en la génesis del sujeto, en el desarrollo de la personalidad de cada uno. Lo que caracteriza la mimesis es su ambivalencia, la posibilidad de convertirse en la palanca de un proceso de apertura, creativo e innovador y, del mismo modo, de un proceso negativo, repetitivo y destructivo: por un lado contribuye a la transformación en imagen y a la estetización del mundo, enciende el vértigo del deseo y de la rivalidad mimética y el desencadenamiento de la violencia de asimilación y de expulsión de lo diferente; por otro lado hace posible la oportunidad de una relación con el otro y con el mundo de tipo no instrumental, que descubre semejanzas imprevistas y mezclas no experimentadas y en el cual lo particular se protege de los excesos del universal y se muestra respeto por las cosas, los hombres y todos los seres vivientes.

Mas que como un conjunto conceptual estructurado y ligado por subordinaciones lógicas estrictas, la *mimesis* se presenta como un campo problemático, como una familia de conceptos conectados de diferentes modos y susceptibles de ser superpuestos entre sí, como un “plexo” en el sentido literal de red intrincada, de envoltura y entretejido, siguiendo los cuales pueden liberarse significados inéditos y potencialidades expresivas o, más ampliamente antropológicas, descuidadas hasta el momento. En

una investigación ulterior, semejante familia conceptual puede resultar compuesta, por tanto, de un número de expresiones diversamente emparentadas con la *mimesis* que –para dar algunos ejemplos– también comprende, de esta manera, el actuar mimético, el deseo mimético, el contagio, la rivalidad, el doble, la crisis mimética, la pareja, la envidia, el resentimiento, el mecanismo mimético, el mimo, la mímica, la gestualidad mimética, la sugestión, el mimetismo motor, el mimetismo conflictivo, las máquinas miméticas, el “contacto” “entre culturas”, la semejanza no sensible, el *space between*, la imitación deformante y la tomadura de pelo, la verosimilitud, el espejo, la imagen, los modelos del mundo, lo figural, la ficción, el imaginario y el fantasma, el delirio y la aproximación mimética, *Mimikry* y *mimicry*¹¹.

La adquisición más reciente que ayuda a proveer criterios de relevancia aptos para valorar la posible contribución de Plessner y Gehlen a esta discusión, sin embargo, está representada por una transformación del modo de mirar la misma “imitación”. Decaída en el campo estético desde la posición privilegiada de “principio único” de las bellas artes, de metro para medir la semejanza y par para valorar la verosimilitud de la reproducción en la copia del modelo divino, ideal, natural o histórico (los antiguos, los clásicos), a continuación de las poéticas de la creación original, del genio, de la subjetividad expresiva etc., la imitación ha recorrido, en los últimos dos siglos, una carrera a la sombra y al margen –en dirección al realismo– de la noción más amplia de mimesis; ha menudo ha sido indicada como el grado cero de adherencia literal desde el cual empezar a distinguir y a tomar distancias, activando una imitación de la capacidad de producción de la naturaleza y,

11 Cfr. Borsari, A., *Politiche della mimesis*, op. cit., pp. 219–307.

luego, de mimesis en sentido más propio, desde la simple reproducción o copia de lo real. También en el ámbito más ampliamente filosófico han sido muy pocos los intentos de rescatarla de esta connotación negativa (en la tradición francesa, por ejemplo, Tarde, en parte Bergson), por más que haya seguido manteniendo un nicho propio de interés en el interior de la psicología, la pedagogía, la etología, la sociología y la antropología¹². En los últimos años, sin embargo, una larga estela de estudiosos de las más variadas disciplinas ha vuelto a hacer de ella el objeto de una intensa actividad de investigación y de comparación entre los varios resultados que ha producido una consistente su revaloración.

En la peroración titulada “Importancia de la imitación”, que introduce las actas del más reciente simposio internacional de estudios dedicado a la misma, Susan Hurley y Nick Chater, en efecto, escriben:

A menudo se ha pensado en la imitación como una forma de comportamiento de bajo nivel, cognitivamente no exi-

12 Cfr. A.A. V.V., “Nachahmung, Nachahmung der Natur, Nachbild, Nachleben”, en Ritter, J. – Gründer, K. (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, Basel–Stuttgart, Schwabe, 1984, coll. 321–353; Soulez, P., “Imitation” [phil. géné.], en *Encyclopédie philosophique universelle*, Jacob, A. (ed.), *Les notions philosophiques – Dictionnaire*, vol. 1, Paris, 1990, pp. 1238–1239; Velotti, S., *Imitazione*, en Carchia, G. – D’Angelo, P. (a cura di), *Dizionario di estetica*, Roma–Bari, Laterza, 1999, pp. 146–151; Gebauer, G. – Wulf, Ch., *Mimesis. Kultur–Kunst–Geschichte*, Reinbek, Rowohlt, 1992. Para Tarde, G., *Les lois de l’imitation* (1890), Paris, Kimé, 1993; trad. it. “Le leggi dell’imitazione”, en *Scritti sociologici*, Torino, Utet, 1976, pp. 43–412, la imitación se define como “una acción a distancia de un espíritu sobre otro, que consiste en una reproducción casi fotográfica de un cliché cerebral por parte de la placa sensible de otro cerebro” y es de tal modo pervasiva que se puede afirmar que la sociedad nace “el día en el que un hombre cualquiera ha copiado a otro”.

gente, hasta infantil, pero el reciente trabajo a través de una gran variedad de disciplinas, lleva a considerar que la imitación es una habilidad singular fundamentalmente vinculada a formas de inteligencia características del hombre, en particular, al lenguaje, a la cultura, a la capacidad de comprender las otras mentes. Este florecimiento de trabajos tiene importantes implicaciones para nuestra comprensión de nosotros mismos, tanto en términos sociales como en términos individuales. La imitación no es solamente un factor importante del desarrollo humano, ella ejerce también una influencia pervasiva a lo largo de toda la edad adulta y en formas que aún estamos lejos de haber comprendido¹³.

Las disciplinas que concurren en la empresa y que *Perspectives on Imitation* (2005) documenta, delimitando el campo de la *imitation research*, son “neurociencias y *brain imaging*, psicología, comportamiento animal, filosofía, *computer science*, pedagogía, antropología, estudios sobre los medios de comunicación, economía, sociología y derecho”, para las que se trata de entender “por qué la imitación es un argumento de tan intenso interés corriente en las ciencias cognitivas” y “cuán importante es este trabajo para las ciencias sociales y la filosofía”, interrogándose acerca de preguntas tales como:

¿qué acciones se pueden considerar imitación y qué otras se entienden mejor en otros términos? ¿Qué es lo imitado?
¿Los fines de la acción, los movimientos que son medios

13 Hurley, S. – Chater, N., “The importance of imitation”, en Hurley, S. – Chater, N. (eds.), *Perspectives on Imitation. From Neuroscience to Social Science*, vol. 2 (vol. 1, *Mechanisms of Imitation and Imitation in Animals*; vol. 2, *Imitation, Human Development, and Culture*), Cambridge (Mass.), Mit Press, 2005, pp. [1–52] p. 1.

para tales fines, o ambos? ¿Cómo se realiza la imitación? ¿A través de cuáles mecanismos neuronales, en el contexto de cuáles arquitecturas cognitivas o ambientes sociales? ¿Quién imita? ¿Sólo los seres humanos o también los demás animales? ¿Cuándo acaece la imitación? ¿Solamente en el desarrollo o también en la vida adulta? ¿Por qué la imitación y cuáles son sus funciones evolutivas y culturales?¹⁴

IV

Este reciente enfoque de los estudios sobre la imitación y los muchos estímulos cognoscitivos ligados a las nuevas lecturas de la mimesis, permiten comprender también cómo es que solamente hoy sea posible disponer de un ángulo visual que ponga a la luz adecuada dichos temas también en el pensamiento de Helmuth Plessner y Arnold Gehlen, brindándoles una evidencia y un relieve que hasta ahora no habían tenido; y cómo es que no dispongamos, hasta el presente, de ninguna investigación específica dedicada a la imitación y a la mimesis en los dos autores de la antropología filosófica. Por otra parte, la contribución de los dos pensadores al respecto resulta prácticamente ausente en la discusión contemporánea sobre mimesis e imitación.

14 *Ibid.* No menos plena de consecuencias para las investigaciones sobre la imitación (y viceversa) resulta la orientación de los estudios que llevara al descubrimiento de las “neuronas espejo”: *cfr.* Rizzolati, G. – Sinigaglia, C., *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Cortina 2006 (esp. “Imitazione e linguaggio”, pp. 135–163), y los trabajos de Vittorio Gallese (accesibles en inglés y en italiano en el sitio: <http://www.unipr.it/arpa/mirror/english/staff/gallese.htm>; véase, para los nexos con la noción de empatía en particular, Freedberg, D. – Gallese, V., “Motion, emotion and empathy in aesthetic experience”, en *Trends in Cognitive Sciences* 11 [2007] pp. 197–203).

Así pues, el objetivo principal de la investigación que aquí se presenta es contribuir a llenar semejantes lagunas, por cierto, no menos que acrecentar el conocimiento de las dos formaciones de pensamiento particulares implicadas y del trasfondo que las rodea, profundizando sus motivos de interés y de actualidad.

El método adoptado, una vez individuado el criterio de relevancia –el “qué buscar”– en la imitación y en la mimesis, ha sido, ante todo, el histórico-crítico y reestructivo, en el interior de la obra de ambos autores: distinguir y contornear los lemas y los nexos conceptuales diversamente vinculados a la noción de imitación y al problema de la mimesis, poniendo de relieve los puntos ciegos y las soluciones innovadoras, las implicaciones recíprocas y las relaciones con las más amplias concepciones de los dos filósofos y sociólogos y recorriendo su desarrollo histórico a lo largo de todas sus respectivas obras. En segundo lugar, ha sido el comparativo: verificar en cada punto los resultados alcanzados por cada uno de los autores con los de otros pensadores y, a veces, con el estado más general de los estudios, discutiendo en la conclusión su aporte problemático.

A tal fin se construyó un *corpus* de textos de Plessner y de Gehlen a tener presentes y analizar más de cerca, porque tematizan expresamente la noción de imitación u otras estrechamente vinculadas a la misma, en el marco del examen preliminar de la totalidad de su obra y de la literatura a ella dedicada¹⁵. De este

15 Se ha prestado especial atención al aspecto lingüístico del análisis, indicando en cada cita el o los lugares originales en los textos alemanes, antes que los de la traducción italiana cuando estuviera disponible (todas las traducciones al italiano –a su vez traducidas aquí al español– cuya publicación no se indica explícitamente, pertenecen a quien escribe) y señalando entre paréntesis, en el cuerpo del texto, los términos alemanes empleados por los autores cuando se trate de poner en evidencia una variante de traducción o una opción determinada

modo, han sido excluidos del análisis explícito solamente los textos en los que los mismos temas se trataban de manera marginal o repetitiva, así como se ha evitado también abordar una reconstrucción sistemática del pensamiento completo de ambos autores –una ambición que superaría ampliamente las posibilidades del presente trabajo–, o profundizar algunos aspectos laterales al tema principal que deben posponerse para próximas ocasiones, por lo general señalados en el curso de la exposición, o bien complejos temáticos relacionados pero que habrían comportado una análoga investigación aparte, señalados como tales –a su vez– para ulteriores desarrollos.

De manera sumaria, la exposición se articula como sigue. Dividida en dos partes, cada una dedicada a las formas específicas en las que se plantea el problema de la imitación en el autor respectivo (la primera parte sobre “mímica” y “antropología de la imitación” en Helmuth Plessner, la segunda parte sobre “totemismo” y “representación imitativa” en Arnold Gehlen); en ambas partes comienza con un capítulo (§ 1) que describe y analiza una o más imágenes-guía que permiten el acceso a cada universo de pensamiento en términos figurales, el *Teatro de las marionetas* kleistiano para Plessner y el hallazgo etnográfico del tótem, junto al campo metafórico de la caverna, para Gehlen; y concluye con un capítulo (§ 7) que intenta un balance del aporte de cada pensamiento al tema de la imitación y al campo problemático de la mimesis.

y significativa en la variedad de los posibles términos alemanes correspondientes al término italiano (y español) utilizado, o bien para subrayar y recapitular los términos clave originales del campo semántico de la imitación o de otros campos directamente implicados en ellos. De esta manera, también se trató de enfatizar implícitamente, a veces, la fallida identidad entre dimensión conceptual y dimensión estrictamente terminológica del problema.

Establecidos sus puntos liminares, cada uno de los dos recorridos se desarrolla siguiendo las siguientes etapas. Para Plessner parte de la partición entre lenguaje y expresión mímica (§ 2) y de la distinción entre intrusión del signo en el gesto y capacidad responsiva de la vida emotiva en la relación con el propio cuerpo (§ 3); pasa por la definición de una antropología de la imitación en torno a la base de la reciprocidad de mirada y esquema corporal (§ 4) y, a través de la ilustración de la ontogénesis y de la tipología del acto imitatorio como monopolio humano (§ 5), llega a contornear la “condición humana” que desciende del proceso de personificación e incorporación y muestra la pervasividad de los fenómenos de imitación, enmascaramiento, recitación (§ 6). Para Gehlen, en cambio, parte del análisis de la estructura general de las sociedades primitivas, gracias a las cuales el autor individua las categorías de “reciprocidad”, “exogamia”, “unilinearidad” y “totemismo” (§ 2), remontándose luego, a través de la reconstrucción genética de pasaje de la primera (1940) a la cuarta (1950) edición de *El hombre*, de los “sistemas superiores de guía” a la centralidad de la noción de “totemismo” para la impostación de la antropología filosófica gehleniana (§ 3); y, una vez obtenida la contraseña filosófica (la función del “transponerse en otro” para cualquier proceso de identificación que no colapse en la directa imitación recíproca) de la “imitación” y el correlato “ontológico” (la “oportunidad subjetiva secundaria”) del “totemismo” (§ 4), la indagación prosigue evidenciando el rol de la “representación imitativa” en la construcción realizada por la antropología social de la cultura de Gehlen (*Hombre primitivo y cultura tardía*, 1956) (§ 5) y la relación entre el “actuar representativo” y la “teoría de las instituciones” (§ 6).

II. PRIMERA PARTE

HELMUTH PLESSNER: MÍMICA Y ANTROPOLOGÍA DE LA IMITACIÓN

1. El “Teatro de Marionetas” y el oso espadachín

Hay una imagen que aparece en muchos lugares de la opera de Helmuth Plessner, cada vez que éste trata de condensar los trazos esenciales de la condición humana en la figura enigmática de la relación y de la diferencia entre el hombre y el animal. Se trata del célebre relato del oso espadachín contenido en el *Teatro de Marionetas* de Heinrich von Kleist:

El oso [...] estaba erguido sobre las patas traseras; apoyado contra el poste al que se hallaba atado, alzaba la zarpa derecha presta a la réplica y me miraba a los ojos: tal era su posición de guardia. Confrontando a un adversario semejante, yo no sabía si soñaba o estaba dormido; pero el señor de G... me decía: ¡ataque! ¡ataque e intente asestarle siquiera una estocada! Así que me hube recobrado un poco de mi estupefacción, me lancé sobre él florete en mano; el oso movió ligerísimamente la zarpa y paró el golpe. [...] Ahora yo me encontraba casi en la misma trampa que el joven señor de G... La seriedad del oso me sacaba de mis casillas, se sucedían estocadas y fintas, me empapaba el sudor: ¡todo en vano! El oso no sólo paraba todos mis golpes, como el mejor esgrimista del mundo, sino que además ni siquiera se inmutaba por las fintas (y en ello ningún esgrimista del mundo hubiera podido imitarlo): con los ojos fijos en los míos cual si en ellos me pudiese leer el alma, allí estaba plantado, con la zarpa alzada y pronta a la réplica y cuando mis estocadas no iban en serio, ni se movía.

Y comenta el narrador de la historia:

Vemos que, en la medida en que en el mundo orgánico se debilita y oscurece la reflexión, hace su aparición la gracia cada vez más radiante y soberana¹⁶.

En su “antropología del actor”, Plessner, a su vez, comenta el pasaje y observa que es justamente con el “hallazgo de sí mismo”, con “este ser-más-allá-de-sí-mismo” –con su así llamada “capacidad de autotranscendencia”–, con su “fatal *presence à soi*”, que el hombre “adquirió su libertad y perdió la seguridad no fracturada de su animalidad”:

entre naturaleza y Dios, entre lo que no es un sí y lo que es enteramente sí, está el hombre, que presenta a sí mismo su sí. No posee ni la precisión carente de inhibiciones de la marioneta, ni la seguridad instintiva de la animalidad, ni la lograda originariedad de una realización infalible. Es una originariedad que no dispone de sí misma. No coincide con lo que es: este cuerpo, este temperamento, esta dote, este carácter, en la medida en que él, alejándose de los mismos, los reconoce como este ser que le ha sido dado. Todo eso le tocó y él sigue siendo conciente de su accidentalidad.

16 von Kleist, H., *Über das Marionettentheater*, en *Sämtliche Werke*, München, Hanser, 1961, vol. 2 [pp. 338–345] pp. 344–345, trad. it. Traverso, L., *Il teatro delle marionette*, Genova, il Melangolo, 1979, pp. 21–22; sobre el texto kleistiano, cfr. Janz, R.-P., “Die Marionette als Zeugnis der Anklage. Zu Kleists Abhandlung «Über das Marionettentheater»”, en Hinderer, W. (ed.), *Kleists Dramen. Neue Interpretationen*, Stuttgart, Reclam, 1981, pp. 31–51 y Sembdner, H. (ed.), *Kleists Aufsatz über das Marionettentheater. Studien und Interpretationen*, Berlin, Schmidt, 1967. Para la *Rätselhaftigkeit* de la filosofía en Plessner, cfr. Dejung, Ch., *Helmuth Plessner. Ein deutscher Philosoph zwischen Kaiserreich und Bonner Republik*, Zürich, Rüffer & Rub, 2003, pp. 391–403. La traducción española se ha tomado de von Kleist, H., *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía. Prólogo, traducción y notas de J. Riechmann*, Madrid, Hiparión, 1988, pp. 43–44.

Y, en este “estar-presente-a-sí-mismo”:

se halla la fractura, el ‘lugar’ del posible diferenciarse-de-sí-por-sí, que asigna al hombre, en la coacción a elegir y en cuanto potencia [*Macht*] del poder [*des Könnens*], su forma específica de existencia, que hemos llamado excéntrica. Ésta es, al mismo tiempo, una ventaja y una debilidad. Lo vuelve expuesto, sometiéndolo, por eso, a peligros particulares que trata de evitar de maneras particulares, con las correcciones y las compensaciones de la cultura (AS, 416-417)¹⁷.

Entre los recorridos particulares a los que ésta da vida, hay uno en que la situación misma se torna visible como imagen y a través de la imaginación, precisamente, aquello que se muestra en el modo de proceder del actor, que da a la presencia ante sí mismo la forma sensible del asumir un papel, una representación en la que el que representa se hace una sola cosa con lo que se representa y en la forma ficcional de la representación los conserva a ambos. El arte metafórico y proteiforme del actor se convierte, de esta manera, en el ejemplo y el modelo de cómo el ser de hombre se pone en juego se recita a sí mismo bajo la forma de personaje y figura.

Además de enfatizar el problema de la relación entre gracia y dignidad humana¹⁸, la referencia al cuento se repite con frecuencia en

17 Aquí y en el texto que sigue, todas las referencias a las obras de H. Plessner se han efectuado según la tabla contenida en la lista de *Abreviaciones* que abre el presente trabajo, cf. *supra*, a la que también se remite para todos los respectivos datos bibliográficos.

18 Cfr. Schiller, F., *Über Anmut und Würde*, Leipzig, 1793, trad. it. Baseggio, C., “Grazia e dignità”, en *Saggi estetici*, Torino, Utet, 1959, pp. 137–202, acerca del cual cfr. Schilling, D., “Über Anmut und Würde”, en Luserke-Jaqui, M. (ed.), *Schiller Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2005, pp. 388–398; para al nexos específico con Plessner cfr. Haucke, K., *Das liberale*

los textos plessnerianos –como decíamos–, para remarcar la contraposición entre el animal que hace todo a una con el propio cuerpo, dominándolo, y el hombre que se halla en el mismo como en un revestimiento y, precisamente por ello, logra controlarlo como un instrumento (HA, 326, VV, 291-292, MaL, 319; 360); o para notar cuán fracturada, indirecta y expuesta a ser utilizada instrumentalmente, si bien compartida con los animales, es la expresividad humana, como para que la “coacción a la incorporación” haga perecer sin esperanza al espadachín frente al oso (SS, 201, MS, 310); o bien para iluminar el lado en que el hombre “es inferior al animal” –sin que Plessner parezca soportar, por otra parte, la apelación kleistiana a desandar el camino que llevara al hombre a “comer del árbol del conocimiento”:

el animal no advierte la propia clausura ante la existencia física, no se vive como interioridad y como yo y, en consecuencia, no debe superar ruptura alguna entre sí y sí, entre sí y la propia existencia física. Su ser cuerpo [*Körpersein*] no se separa de su tener cuerpo [*Haben des Körpers*]. Por supuesto que el animal vive en esta separación: ningún movimiento, ningún salto (precedido por la valoración de una distancia) sería posible sin ella. El animal también debe poner en juego el propio cuerpo según la situación, o no alcanza su objetivo. Pero el paso del ser al tener y del tener al ser, que el animal realiza continuamente, no le es presente y, en consecuencia, no representa para él un ‘problema’ (LW, 242; 70).

Ethos der Würde. Eine systematisch orientierte Problemgeschichte zu Helmuth Plessners Begriff menschlicher Würde in den “Grenzen der Gemeinschaft”, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003 y Accarino, B., “Le ragioni del mondo. L’anticomunitarismo di Helmuth Plessner”, en G, ed. it. [pp. 139–172] pp. 154–156.

Sin embargo, gracias a la capacidad de poner en escena el gesto y la expresión mímica a lo largo de la discriminación de su diferente declinación en el hombre y en el animal; gracias a la insistencia en aspectos tales como la presencia o la ausencia de la intención e, *in nuce*, del significado, de la lectura (en el ánimo) y de la interpretación, o bien el enfrentarse de las miradas y de los gestos en una posible (y fallida) reciprocidad; gracias a la búsqueda de la radicación antropológica de la ficción a la que éste alude y que su comentario imposta; gracias, finalmente, al tema del rol, del juego, de la representación, de la identificación y de la adhesión que de allí descende, el oso espadachín de Kleist y su insistente referencia también pueden representar, luego, una vía de acceso figural –que ejemplifica y configura la teoría al mismo tiempo– al taller filosófico de Plessner, para reconstruir el nexos conceptual y semántico de la “imitación”, del fenómeno que, generalizando lo que escribe el mismo Plessner a propósito del ‘rehacer copiando’ la mímica facial y los gestos los otros hombres, “inquieta cada vez más la reflexión filosófica” (AN, 391)¹⁹. Y a ese tipo de exploración se de-

19 Sobre los diversos aspectos de la obra de H. Plessner considerados, *cfr.*: Krüger H.-P., *Zwischen Lachen und Weinen*, vol. 1, *Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin, Akademie, 1999; Redeker, H., *Helmuth Plessner oder Die verkörperte Philosophie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1993, pp. 162–179; Pietrowicz, S., *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, Freiburg–München, Alber, 1992, pp. 451–474; Hammer, F., *Die exzentrische Position des Menschen. Methoden und Grundlinien der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners*, Bonn, Bouvier, 1967, pp. 78–110; Giammusso, S., “Il potere del comprendere”, en *Potere e comprendere. La questione dell’esperienza storica e l’opera di Helmuth Plessner*, Milano, Guerini, 1995, pp. 137–185; Russo, M., *La provincia dell’uomo. Studi su Helmuth Plessner e sul problema di un’antropologia filosofica*, Napoli, Città del sole, 2000, pp. 383–518; Tolone, O., *Homo absconditus. L’antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2000, pp. 133–166; Rasini, V., *Il riso e il pianto nel pensiero di Helmuth Plessner*, en LW, ed.

dicen, precisamente, las páginas que siguen, a partir de la participación entre lenguaje y expresión mímica (§ 2), de la distinción entre intrusión del signo en el gesto y capacidad responsiva de la vida emotiva en la relación con el propio cuerpo (§ 3), a través de la definición de una antropología de la imitación en torno al fundamento de la reciprocidad de mirada y esquema corpóreo (§ 4) y a través de la ilustración de la ontogénesis y de la tipología del acto imitatorio como monopolio humano (§ 5), hasta contornear la “condición humana” que desciende del proceso de personificación e incorporación y muestra la pervasividad de los fenómenos de imitación, enmascaramiento, actuación (§ 6), y para bosquejar, en conclusión, un balance de las relaciones entre el campo de la imitación plessneriana así delimitado y la discusión más amplia sobre el problema de la mimesis (§ 7).

2. Lenguaje y expresión mímica: hombre y animal

En 1972, cuando Detlev Ploog publicó una contribución sobre la “comunicación en la sociedad de los simios y su importancia para los modos de hacerse comprender del hombre” dentro de la obra colectiva dedicada a la “nueva antropología” y editada por Hans Georg Gadamer y Paul Vogler, el entonces octogenario Helmuth Plessner sintió el impulso de retomar el discurso y discutir sus tesis (“¿debe la antropología filosófica rendirse a los descubrimientos de la investigación sobre el comportamiento?”, AdS, 403). Así fue como en 1975 salió *Zur Anthropologie der Sprache*, en la que pone manos a la obra para restablecer los confines entre hombre y

it. pp. 9–19; Troncon, R., “Helmuth Plessner e la filosofia del sosia”, en *Studi di antropologia filosofica*, Milano, Guerini, 1991, pp. 73–125 (sobre el *Marionettentheater*, cfr. También pp. 35–72).

animal que la investigación ilustrada en el ensayo parecía amenazar:

La forma de comunicación humana se diferencia de la de los animales. Si se habla de lenguaje animal la metáfora resulta evidente, a menos que no se tengan en mente las formas particulares de información de las abejas y de las hormigas, pero que se pueden designar como lenguaje sólo en sentido figurado (AdS, 400).

Lo mismo vale para los simios antropoides, los parientes más cercanos del hombre, que en su vida normal en estado salvaje presentan específicas vocalizaciones, mímicas, gestualidad y otras formas de comportamiento que, sin embargo, “no rompen el marco que circunscribe al animal” (*ibidem*). También los chimpancé Sarah y Washoe –a los que se refiere Ploog– que habían aprendido a comunicarse en el lenguaje gestual de los sordomudos, configuraban, como mucho, “un caso extremo de domesticación”, pero ciertamente no de verdadero y propio aprendizaje (AdS, 406).

Para motivar la distinción, Plessner apela a la propia noción de “mediada inmediatez” (S, 396–419), la segunda de las “leyes antropológicas fundamentales” definidas por *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928). En virtud de su “mediada inmediatez”, el lenguaje pertenece a la constitución fundamental del hombre, a la que éste debe la propia “apertura al mundo” y la capacidad de arrojar puntos del lenguaje, su carácter inmediato y “dialógico” (“hablar es decir *algo* a mí y a otro”), le permite captar la cosa misma, de lo contrario inalcanzable (AdS, 405). La comunicación animal, en cambio:

no conoce mediación alguna de las cosas [*Sachen*]. Los animales dan a entender algo con la mímica y los gestos, moviendo la cola, por medio del contacto sensorial, me-

dian te la vocalización. Sus medios de expresión bastan para la comunicación entre los miembros de una especie determinada o también entre especies. Ya ha sido demostrado desde tiempo inmemorial que los animales pueden ser ‘adiestrados’ o ‘domesticados’ para la comunicación con el hombre en este sentido (*ibidem*).

Pero los animales no van más allá del “contacto con las cosas [*Dingen*]”, es decir, se limitan a reaccionar a lo que sucede en su ambiente o lo que resulta accesible a su olfato, mas no conocen “cosas” (*Dinge*) como tales:

en el sentido de un nombre colectivo, como el que nosotros usamos de manera supraordinante. Para tal fin les falta el *medium* mediador de la distancia, la mediada inmediatez del lenguaje a la cosa. De aquí les viene su falta de interés por la información. Las prestaciones lingüísticas de los dos chimpancés examinados siguen estando fundamentalmente limitadas a la correlación de signos (AdS, 407).

Mientras que la capacidad de objetivación que le permite al hombre un “doble acceso al mundo” (el inmediato de las impresiones y el mediato de los estados de cosas) vale también por la posibilidad abierta por el cuerpo viviente que habla y por todas sus estructuras (*ibidem*). Así, por ejemplo, creer que la ideación de utensilios habría sido posible para nosotros, los seres humanos, sin “articulación lingüística conforme a nuestra dotación anatómica de órganos fonadores”, representa un desconocimiento de nuestra “naturaleza animal”:

la ideación de utensilios se apoya, pues, en la distancia que el hombre pone entre él y el propio exterior –y el propio interior–, en la posicionalidad excéntrica y en la relación instrumental que lo incluye a él mismo. El lenguaje es la

forma más tangible de mediada inmediatez. La mediación se encuentra allí al servicio de la inmediatez y viceversa, sin que ninguno de los dos componentes pueda ser separado del otro (AdS, 406).

Ya las *Stufen* habían definido el estado de desequilibrio de la relación “mediata-inmediata”, “directa-indirecta” propia del hombre como una “forma de contradicción” que sigue siendo “sensata” aún cuando “la lógica analítica no la puede seguir” (S, 400)²⁰ e identificado, en base a la “experiencia” que todo ser humano conoce, la existencia de una “coacción a la expresión”, un “deber expresarse”, una “necesidad de expresión” que puede distinguirse, a la vez, en dos formas específicas, una que hace del hombre un ser “nacido para la vida social” y se halla a la base de la socialidad (“la forma de posición excéntrica condiciona la dimensión de mundo en común o socialidad del hombre, hace del mismo un zo-

20 En la versión con “una insignificante omisión” –en realidad con una cierta re-escritura– del séptimo capítulo de S, incluida por Plessner en la presentación de conjunto del propio pensamiento (*Mit anderen Augen*, 1982), la impostación antinómica excluye explícitamente cualquier forma conciliatoria (ML, 11): “La unidad no esconde la doble aspectualidad, no la deja salir de sí misma, no es el tercer conciliador de la oposición, que traspasa las esferas contrapuestas, no da forma a ninguna esfera autosuficiente. *Ella* es la ruptura, el hiato, el vacío ‘entre’ de la mediación, que para el viviente mismo equivale al absoluto doble carácter y aspecto de cuerpo objetual orgánico [*Körperleib*] y alma [*Seele*], en el cual se/lo vive”. Para una definición de la “dialéctica de Plessner” como “dialéctica de lo no-idéntico y no materialista”, luego “dialéctica de la filosofía de la vida” o “filosofía de la vida dialéctica” y por eso “dialéctica negativa”, “antinómica” y “aporética”, *cfr.* Beaufort, J., “Dialektische Lebensphilosophie. Schopenhauers und Plessners Naturphilosophie im Vergleich“, en *Schopenhauer-Jahrbuch* 84 (2003) [57–73] pp. 71–73. La interpretación de Holz, H.H., *Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie*, Bielefeld, transcript, 2003 está completamente orientada a identificar en Plessner una “antropología dialéctica”

on politikón y condiciona otro tanto originariamente su artificialidad, su impulso creativo”) y otra de un género diverso –“a menudo menospreciada por su importancia y su significado psicológico”, nota Plessner –que consiste en la “necesidad” de representación mímica (*mimische Darstellung*)²¹, esto es, de una suerte de representada restitución, de “reproducción de las cosas vividas, de sentimientos inquietantes, de fantasías y de pensamientos, que no pueden ser reconducidos a la socialidad con el mismo derecho” (S, 399).

Con el trabajo sobre la “expresión mímica” firmado junto a Frederik J. J. Buytendijk (*Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, 1925), Plessner había precisado, por otra parte, que, a diferencia de la “acción” que tiene fin en otro, la “expresión” tiene en sí el propio fin, “se realiza en sí misma”: “de manera distinta de lo que sucede en la acción, en cada segmento temporal determinado de un movimiento expresivo (risa, llanto etc.) resulta claro el sentido completo de la imagen” (MA, 90-91). En la expresión, en efecto, “un todo se vuelve manifiesto y en esta manifestación descansa el portador viviente de la expresión”, mientras que la acción “es una vía directa del organismo para eliminar la molestia de su equilibrio y conducirlo a una nueva fase de quietud” (MA, 94). Pero donde el

21 N. del T.: A lo largo de todo el trabajo, Borsari pone sumo cuidado en distinguir entre *raffigurazione* (*Darstellung*) y *rappresentazione* (*Vorstellung*) y sus respectivas familias semánticas. En la mayoría de los casos, el uso privilegiado del primer término intenta evitar el contenido mental y cognitivo inherente al campo semántico del segundo. Si quisiéramos respetar y hacer valer literalmente dicho cuidado en la traducción, nos veríamos obligados a distinguir entre “figuración” y “representación”, incurriendo, precisamente, en lo mismo que el Autor quiere evitar. Por esa razón verteremos siempre *raffigurazione* (*Darstellung*) por “representación”, confiando en que el Lector tendrá en cuenta el problema mencionado y tendrá a su disposición –porque el mismo Borsari lo facilita– el término alemán correspondiente entre corchetes.

problema de la expresión mímica, de sus relaciones con el lenguaje y de la distinción entre hombre y animal, halla una definición más sistemática, es en la investigación que se remonta a los años Treinta sobre sus “límites” y los “confines” del “comportamiento humano”.

Lachen und Weinen (1941) se coloca desde los exordios al servicio de una “teoría de la expresión humana”, como “espejo” del “juego recíproco del hombre con su propio cuerpo”:

¿Cómo ha de entenderse el hecho de que un ser viviente, de carne y sangre, que dispone del lenguaje y de la capacidad de producir signos –con lo que se distingue de los animales–, que al mismo tiempo da pruebas, mediante la expresión mímica, de tener un vínculo vital con el animal y estar emparentado con el mismo?; ¿cómo es posible que semejante ser, doble e intermedio, pueda reír y llorar? (LW, 213-214; 29).

Risa y llanto no poseen la transparencia de significado de los gestos mímicos, de la gestualidad en la cual la expresión corpórea indica intencionalmente –como un signo– algo preciso, una disposición, una afección, un movimiento del ánimo, que pasa del interior al exterior:

Mientras la mímica y los actos gestuales elaboran inmediatamente el motivo de una expresión simbólica y la desahogan directamente, en la risa y en el llanto yo mantengo una distancia respecto del mismo: le respondo (LW, 227; 54).

En la modalidad de manifestación de la risa y del llanto, paradójicamente, es la “pérdida del valor expresivo” la que posee valor expresivo. Nos “abandonamos” al llanto y “se da lugar” a la risa y,

en este ser superados se desvanece el dominio que se tiene sobre el propio cuerpo. Ello no obstante, si bien esta “desorganización de la relación entre el hombre y su existencia física” es involuntaria:

También en la catástrofe que vive ahora la relación con la corporeidad, en general controlada, el hombre triunfa y se confirma como hombre. Deslizándose y cayendo en un proceso corpóreo coercitivo y de suyo opaco, al fragmentarse el equilibrio interior, la relación del hombre con su cuerpo se sacrifica y se reconstruye a la vez. La imposibilidad real de hallar una expresión conforme y una respuesta adecuada es, al mismo tiempo, la única expresión conforme y la única respuesta adecuada (LW, 274; 110-111).

El hecho de que sólo al hombre le haya sido dada su “posición en cuanto cuerpo” como objeto y como condición al mismo tiempo, significa que:

se experimenta a sí mismo como cosa y como interior a una cosa que, sin embargo, se distingue por completo de todas las otras cosas, porque él es esa cosa (LW, 75; 246).

El carácter que tiene el cuerpo de “medio que puede ser usado”, puesto en evidencia de esta manera, vale ciertamente también para los animales, aunque ellos ejercen esta “instrumentalidad”, “sin saber de la misma y sin tener que hallar preventivamente una relación con la misma” (*ibidem*). Semejante falta de conciencia configura una suerte de “inferioridad” del hombre con respecto al animal. En efecto, si bien es verdad que el animal, a su vez, debe “poner en juego el propio cuerpo conforme a la situación, o no alcanza su objetivo”, es igualmente verdadero que “el paso del ser al tener, del tener al ser, que el animal realiza continuamente, no le es presente y, en consecuencia, no representa para él un ‘problema’”:

El animal no advierte su propia clausura ante la existencia física, no se vive como interioridad y como yo y, en consecuencia, no debe superar ninguna fractura entre sí y sí, entre sí y la propia existencia física. Su ser cuerpo no se separa de su tener cuerpo (LW, 70; 242).

Al mismo tiempo, el animal se vincula así con un “rol que le ha sido biológicamente asignado” de una vez para siempre y no puede intentar con su cuerpo “algo que ya no le haya sido inmediatamente ordenado por las capacidades motoras y por el instinto”:

Sólo el hombre es consciente en términos objetivos y de condición, de su situación corpórea, un impedimento constante pero también un continuo estímulo para superarlo [...] Obligado a lograr un arreglo siempre nuevo entre el cuerpo-cosa, que él es de alguna manera y la corporeidad por él habitada y dominada (LW, 242-243; 71).

La expresión, en tanto capacidad de exteriorización –epíloga Plessner en el corazón de su tratado– se manifiesta en el hombre en dos ámbitos principales: el lenguaje y la gestualidad (LW, 255; 89). El lenguaje humano emplea “sonidos articulados” como “signos para significados” a través de los cuales encuentran expresión “estados de cosas”, independientemente del vínculo con las afectaciones y la situación del que habla, ya que “hablar” significa “expresar, comunicar, conectarse con el *medium* del decir, sobre la base de una cosa” y, en éste, la vía de la comunicación no pasa “directamente de individuo a individuo”; como en la “mirada de entendimiento”, a través del “juego de la recíproca estimulación y de la resonancia afectiva”, antes bien, procede “indirectamente a través del estado de cosas entendido” (*ibidem*). Si esta posibilidad se halla a exclusiva disposición del hombre, se designa entonces por contraste lo que define el así llamado “lenguaje animal” (“el lenguaje de las antenas en las hormigas, los sonidos de atracción y de

advertencia en muchas especies animales, de modo particular las de vida gregaria, el gorjeo de los pájaros y los típicos gritos de excitación de los simios”):

formas de señalamiento, de expresión, de comunicación, de conexión como contacto directo entre individuo e individuo. Les falta la mediación del decir sobre la base de una cosa (*ibidem*).

Lo que genera el equívoco y alimenta continuamente la “confusión sentimental” que mueve al “amigo de los animales” a tratar de abolir la “distancia entre el hombre y el animal” es, justamente, la existencia en el hombre de “gestos”, del “lenguaje de la gestualidad”, en el cual, “habla el cuerpo por sí mismo” sin hacer uso de palabras, tal como atestigua no sólo el éxito del entendimiento que se sigue de ello, sino también el “carácter de suplencia” o “vicarial” de los gestos (LW, 255; 89-90). Remarcando la oposición, Plessner insiste en oponer “movimiento expresivo” –el perro que mueve la cola– y “gesto” –levantar el lomo, sacudir la cabeza– reductible a “discurso” (LW, 255; 90)²².

3. Gesto-signo y mímico-expresivo: convención, inmediatez, interpretación, semejanza

Entre los seres humanos, la pertenencia a una misma tradición, en otros términos, compartir un código cultural (“La costumbre, las ceremonias, la conducta, pueden desterrar y suprimir naturalmente de la sociedad ciertas expresiones, favorecer y estilizar otras” LW, 259; 94), hace posible “comprender” la dimensión de “suplencia”

22 Para una exposición del tema “lenguaje”, *cf.* también CH 176–180; 60–63 (la metáfora y la lengua como transposición, mediadora entre hombre y mundo; función estabilizadora y socializadora; la voz, etc.).

o “sustitución” de estos “signos” por “frases” y captar el “sentido” aún sin palabras. Del mismo modo, por lo tanto:

Allí donde se encuentre clausurada en general la posibilidad de captar y entender el sentido como sentido, a saber, en base a estados de cosas, como acontece con los animales, ni siquiera pueden darse gestos que sustituyan con una función alegórico-metafórica muchas de las palabras por decir o todas ellas (LW, 256; 90).

Para el mismo Plessner está claro que esta traducibilidad de signos gestuales o enunciados, o transposición de significados en metáforas o alegorías gestuales –dos modalidades que, en todo caso, no pueden ser directamente superpuestas y que Plessner conjuga aquí sólo en una primera aproximación– se ve amenazada por varios lados. En primer lugar, porque su éxito depende del grado de “acuerdo”, precisamente a partir de los significados compartidos para atribuir a los distintos “signos” corpóreos, que cambian según los diferentes pueblos hasta en las expresiones más elementales, como la afirmación y la negación, el beso, el apretón de manos y otros semejantes. En segundo lugar, porque en todo gesto existe un “elemento mímico, de expresión emotiva” que emerge como “movimiento de expresión” cuando bajo el peso de la rutina, de su “uso constante”, el “elemento convencional” se disuelve, cae en el olvido y se hunde en la dimensión de fondo de la obviedad y que aflora con mayor evidencia todavía en el procedimiento que identifica hacia atrás la relación de “estilización” entre el “lenguaje gestual” y el “material mímico” como condicionada por una especie de derivación genética:

La convención del relativo gesto debe remontarse a una estimulación natural, debe haber tenido un punto de enlace mímico y expresivo, para poder en general disolverse en el mismo (LW, 256; 90).

Así pues, si la existencia del lenguaje gestual hace desvanecer la partición de la vida expresiva en “lenguaje” y “mímica” –“es lenguaje, no mímica”– y tampoco se lo puede considerar un “paso entre las dos modalidades expresivas” (LW, 256-257; 91); y si la gestualidad expresiva o “expresión gestual” se caracteriza, a su vez, como “inmediata, involuntaria y no ligada a forma alguna de vida en común” –justamente, la “socialidad” de la que se hablaba con relación a la antropología del lenguaje– y está por ello privada del querer entender, del “carácter entendiente”, por más que “la presencia de otro sea necesaria para provocar la expresión” (LW, 257; 92), existe en la descripción plessneriana una zona de parcial opacidad que complica y torna menos legible la oposición así configurada. En suma, si el “cambio escalar” de la “mímica natural” al “lenguaje gestual voluntario” –de todos modos sujeto a “convención”– no puede hacer desaparecer la “diferencia esencial” que media entre las dos “modalidades expresivas” (LW, 259; 95); “en algunos casos” la “transparencia” entre un “estado afectivo” y su “significado” –en el que se manifiesta reflexivamente una excitación– no es lo suficientemente “unívoca” como para asegurarle “comprensibilidad” a la expresión; y, más en general, la “imagen expresiva” en tanto tal “casi siempre deja abierta una multiplicidad de interpretaciones divergentes” (LW, 259-260; 94).

El carácter suplementario del significado atribuido a los gestos y su ser un ‘estar por otro’, la “sustituibilidad” que procede junto a la “separabilidad” de la “intención” de vez en cuando en juego, representa, pues, el criterio para distinguir la presencia del lenguaje gestual en las expresiones mímicas, mientras que cada vez que nos hallamos ante el “rasgo de adherencia natural y originaria” a la organización psicofísica de la persona, a la “insostituibilidad” e “inseparabilidad” entre “movimiento expresivo” y “contenido expresivo”, emerge el carácter de “inmediatez e involuntariedad” de la

expresión mímica en la que los movimientos de la expresión están “fundidos” con su intención y con su “contenido de sentido” (LW, 260; 94-95). En este último caso, la “compenetración” entre “contenido psíquico” y “fenómeno de expresión corpórea” es tan completa, que torna del todo imposible captar el contenido de un afecto, un estado de ánimo, una intención o una inclinación. Dicho afecto, de suyo, está separado de las “posibilidades expresivas dadas en la organización corpórea”, comoquiera que sólo lo conocemos a través de ese acceso y sin posibilidad de exteriorización y de configuración morfológica externa. El “estado interior respectivo no alcanza la claridad que pertenece a su esencia” (LW, 260-261; 95). El “contenido psíquico” y la “forma física” de la expresión mímica se hallan en recíproca relación de polaridad, son “polos de una unidad” y, como tales, inseparables; y no se puede instituir entre ellos una relación como la que subsiste entre el “signo” y lo que éste “designa”, entre el “envoltorio” y el “núcleo” (LW, 261; 96).

Precisamente, esta “unidad vital, inmediata e involuntaria” vuelve problemático y expuesto a una excesiva simplificación el paradigma fisiognómico de relación entre interno y externo; abre una ulterior zona de opacidad al conflicto y a la falibilidad de las interpretaciones que pueden intercambiar “formaciones ocasionales” debidas al choque de una “persona” con una “situación determinada”, así como también a la “fuerza formativa” de una profesión, de una disposición psíquica y espiritual o de una dirección pulsional, por la “misteriosa sintonía de una cierta disposición corpórea con un determinado ‘carácter’ [o una índole personal]” y pueden inducirnos a descripciones en las cuales, en lugar de la presunta correspondencia es a lo sumo el “sistema de valores de nuestra educación, de nuestra cultura” lo que nos guía “sin que se note” (LW, 261, 258-259; 96, 92-93). En efecto, si de cara a “nuestro medio

ambiente” nos hallamos en grado de aplicar principios pragmáticos adecuados, apenas somos colocados en un ambiente “extraño” volvemos a encontramos del todo “inermes”, al punto que “se nos debe cuidar de pasar demasiado rápidamente de la interpretación mímica a la fisiognómica y del considerar la fisionomía una mímica endurecida” (LW, 259; 93).

Una vez esclarecido que “la plasticidad simbólica de una expresión inmediata y espontánea” existe a pesar del riesgo de engañarse en el que incurre la capacidad fisiognómica de reconocimiento por experimentada que sea y “por más grande que sea el arte humano de dominar la mímica y la fisionomía bajo forma gestual para representar a otro hombre o para esconder tras un convincente simbolismo su real aspecto interior” (LW, 262; 96) —añade Plessner introduciendo el tema del uso intencional de la mímica para “representar” otro ser humano o disimular su interioridad, uno de los puntos de partida de la reflexión sobre la antropología de la imitación— hay una serie de factores que intervienen para complicar las posibilidades de interpretación. Efectivamente, el que está delante del observador puede pasar de una categoría expresiva a la otra, creando una situación de “malentendido”, cuya disolución exige identificar el “flujo” y la “situación en la que encontramos el fenómeno expresivo”; sin los cuales hasta la intención objetivada en imagen, como puede verse, por ejemplo, en la toma fotográfica de la expresión de un sentimiento, sigue siendo una imagen aislada, “no transparente” y el “círculo de su interpretabilidad” no se cierra, dejándonos en la incertidumbre (LW, 263-264; 98-99). La *Deutung*, la interpretación de la expresión depende así de tres factores: la “gravidez de la imagen expresiva”; la “morfología” y la “dinámica” de la expresión; y la misma existencia de la expresión mímica junto a la acción que, en cuanto carente de finalismo, requiere, a su vez, ser comprendida (LW, 264-265; 99-101).

En esta perspectiva, la hipótesis de Theodor Piderit para explicar los movimientos mímicos, en contra de la idea darwiniana del resto comportamental fósil que se refuncionaliza en el proceso filogenético y cambia de significado (como en el caso de los colmillos descubiertos en relación con el sentimiento de rabia, residuo de los fuertes colmillos de los simios antropoides mostrados como signo de amenaza), tiene para Plessner la ventaja de dejar sin prejuicios “en cada caso particular”, la distinguibilidad de “expresión originaria” y “gesto mímico” (LW, 269; 105). Piderit procede en sentido inverso respecto a Darwin, partiendo “del cambio de significado” y elaborando desde aquí “la imagen de la respectiva expresión”, en que la “intención” se toma en serio, pero es interpretada finalísticamente como “acción sucedánea”, según la lógica de la “ficción”, de la “representación” y del “como si” (*als ob*):

ésta se relaciona con la acción auténtica como la representación se relaciona a la realidad efectiva, como la ficción a un objetivo real. En la ficción, el hombre solo hace que persigue un fin, mientras que en la acción un fin es efectivamente realizado (LW, 268; 103-104)²³.

Como se ha notado, “esta hipótesis teórica remite a la importancia de la imaginación y de la mimesis para la mímica y la gestualidad”, en cuanto la expresión mímica es entendida por ésta como “reacción mimética a una ficción”, “se refiere a algo ficticio y se construye con relación a esta ficción”²⁴:

23 Los textos de Darwin y Piderit a los que se refiere Plessner son: Darwin, Ch., *The expression of emotions in man and animals*, London, Murray, 1872, trad. esp. *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, Madrid, Alianza 1984; Piderit, Th., *Mimik und Physiognomik*, Detmold, Meyer, 1886.

24 Wulf, Ch., “Gesto”, en Wulf, Ch. (ed.), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica* (1997), Milano, Bruno Mondadori, 2002 [pp. 523-531] p.

si aparece un sentimiento que no tiene por motivo una sensación proveniente de los órganos de sentido, sino alguna representación, suscita reacciones afines, como si se tratase de sensaciones reales (LW, 269; 104).

Ha de notarse, igualmente, que la exposición de Plessner está pensada según grados de adquisición y superación sucesivas, a través de los cuales Ludwig Klages parece ir más allá de los resultados de Piderit, distinguiendo en el trabajo de éste un “núcleo corregido” por su “vestimenta equivocada” e individuando una autónoma “intención simbólica de la expresión” (LW, 270; 105-106). Según la reconstrucción lineal del tema que el mismo Plessner formulará en el más tardío *Ausdruck und menschliche Existenz* (1957), la mímica para Klages no es más “acción sucedánea con objeto ficticio”, sino “similitud” o “figura” (*Gleichnis*) y también, en cierta medida, “metáfora natural” declinada según la oposición de “alegoría” y “símbolo”, por lo que la gestualidad atañe a una dimensión simbólica autónoma que “reemplaza” la acción finalizada: “no acción sucedánea, sino subrogación de una acción” (AE, 439). La teoría de Klages converge con las elaboraciones plessnerianas, además, en el constatar que la “forma impulsiva” es concebible sólo a partir de su descargarse y que se da como “correspondencia” la inescindibilidad de “sentimiento” e “imagen mímica” (LW, 272; 107-108). Así pues, al volver superflua la derivación de los movimientos expresivos de las reacciones a las sensaciones, Klages hace posible reconocer “un importante punto de apoyo para su teoría de la expresión en la resonancia afectiva de la vida sensible” y evita reducir la mímica a imitación de la acción, sin renunciar por ello a la “ semejanza”, al hecho de que la mímica “se hace semejante a” o “igual a” la acción (LW, 271; 106), ahora ya en los términos “co-originarios” de la continuación en “figura”:

525 (para una ‘sistematización’ del enfoque plessneriano, *cfr.* pp. 524–526).

una imagen, un hacerse sensible y luego símbolo de la forma impulsiva interior, un símbolo que –precisamente a través del *tertium comparationis* de esta forma impulsiva– se presenta como figura de una acción (LW, 272; 108)²⁵.

4. Antropología de la imitación: reciprocidad de la mirada y del esquema corpóreo

El interés de Plessner sobre la imitación en tanto tal, sin embargo, se concentra con mayor profundidad desde el primer trabajo específicamente dedicado a ella, *Zur Anthropologie der Nachahmung* (1948). En base al mismo, la “auténtica imitación” es prerrogativa exclusiva (“monopolio”) del hombre, ya que sólo la “posicionalidad excéntrica” la hace posible²⁶:

25 *Cfr.* Klages, L., *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Leipzig, Engelmann, 1921² (para una lectura de Klages en clave ‘anti-mimética’, *cfr.* Tuppini, T., “Gestualità mimetica e gestualità rappresentativa in Ludwig Klages”, en Borsari, A. (a cura di), *Politiche della mimesis. Antropologia, rappresentazione, performatività*, Milano, Mimesis, 2003 [pp. 147–159] pp. 149–150 : “La mimesis, entonces, nunca es para Klages una propiedad que pone en relación dos entidades, aunque de estatuto y dignidad diferentes, asociadas según una relación analógica teóricamente constatable. Antes bien, es el carácter de una gestualidad [...] que se hunde como Leitbild en la inevidencia y no se halla en grado de instituir y dar consistencia a ninguna diferencia entre los términos de la relación (corte e imagen–originaria). Del mismo modo, la virtud representativa de un gesto no se configura como una propiedad que descende del tipo de objetualidad puesto en juego, sino que es una relación que siempre antecede los términos relacionados como trazado permanente de aquella diferencia que la mimesis, en cambio, borra”.

26 *Cfr.* Fischer, J., “Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2000) pp. 265–288.

En la excentricidad se apoya el acuerdo a través de la reciprocidad del esquema corpóreo y de la mirada, una reciprocidad que no debe ser confundida, por otra parte, con la capacidad de expresión ni con el intercambiar (AN, 397).

En efecto, si bien la función específica desarrollada por la mirada, el vistazo, como guía e hilo conductor del proceso de representación en el paso de un modelo a una copia, parece sugerir que, en la imitación en conjunto, el rol de conducción le corresponde al sentido de la vista, esto sería verdadero solamente si dicho proceso de reproducción se limitara a ejercerse en la dimensión visible de las expresiones del rostro o de la gestualidad motora, excluyendo, de ese modo, la dimensión sonora. ¿Qué sería entonces de la “imitación de voces” –se pregunta Plessner–, en la que “el hacerse semejante a lo que se escucha consigue como transposición inmediata de la impresión acústica en su equivalente motor, la modulación de la voz”? En esto se revela el carácter intersubjetivo de la conexión entre yo y el otro, así como se halla incluida en el *medium* sonoro, cuyo desarrollo en la sucesión temporal requiere –como el mismo Plessner había mostrado en 1923 en *Die Einheit der Sinne* (E, 221-248)– una “escansión rítmica”, ya que éste posee un “valor de impulso” para los movimientos (AN, 397).

Más en general, sin embargo, la interrogación acerca de la *Nachahmung* no arranca sino del problema del “otro yo” y del “contacto interhumano”. En efecto, Plessner exordia de manera lapidaria, con la constatación del “hecho” del *Nachmachen*, del ‘rehacer’ en el sentido de imitar, remedar, falsificar, ‘hacer después, según o a la manera de’ y de su constituir un problema que la filosofía no puede acomodar

ni siquiera prescindiendo de su interés psicológico y estético, el hecho de la imitación mímica, es decir, del ‘reha-

cer’ la mímica facial y los gestos de los otros hombres, inquieta de manera siempre renovada la reflexión filosófica (AN, 391).

Para luego precisar que el principal obstáculo para entender la “capacidad de ordenar los propios movimientos sobre imágenes vistas”, justamente “el fenómeno de la imitación”, es el prejuicio concienialista e intelectualista que considera la “existencia” de los *yoes* extraños como una “asunción” sostenida por la “fuerza problemática de la inferencia analógica”, mientras que “el presentarse pulsional e instintivo de los movimientos imitatorios, de modo particular en los niños más pequeños, habla contra la mala interpretación intelectualista de la imitación” (*ibidem*). En su “estesiólogía del oído”, por otra parte, Plessner había aclarado por un tiempo que “movimientos representados” o “desarrollos dotados de sentido”, sobre todo si se combinan entre sí, no poseen de suyo una “fuerza motivadora de la expresión”, de modo que:

la misma imitación involuntaria directa de movimientos vistos con la fantasía en base a identificación con una persona, [...] o bien a la empatía con un actor o un luchador en el *ring* etc., el simple contagio psíquico, como en el bostezar, toser, reír, llorar, no han de confundirse con la equiparación entre actitud expresiva y contenido de sentido (E, 224-225)²⁷.

Ahora bien, Plessner retoma el argumento de manera extensa, mostrando cuán insuficiente es el recurso al instinto o a la percepción interna para definir el fenómeno, la “posibilidad de la imitación como tal” (AN, 391).

27 Cfr. también E, 289.

La concepción “prefenomenológica” que se remonta al empuje de la pulsión y del instinto²⁸, pone el acento en la “raíz vital y emotiva” del fenómeno, equiparable de esta manera a lo que creemos ver en los animales y derivable, en ese ropaje, de “reflejos” y “asociaciones”, no parece estar en grado de resolver la mayor dificultad que esto comporta; o bien, con el recurso a la dimensión del “preconsciente” y del “subconsciente” no logra brindar un “vínculo” – literalmente un “puente”– entre el “modelo dado” –en términos etimológicos la “imagen [que está] delante”– y el movimiento “imitante” que lo mita (AN, 391-392). Plessner releva más eficaz el abordaje fenomenológico de Max Scheler como lo resume Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, para quien el razonamiento por analogía presupone lo que debe explicar, dado que la otra conciencia no puede ser deducida sino en el caso en que las expresiones emotivas del otro y las mías sean comparadas y consideradas idénticas y que se reconozcan correlaciones determinadas entre mi mímica y los hechos psíquicos que me acontecen: todas consideraciones –precisamente– precedidas y hechas posibles por mi percepción del otro²⁹. Para un niño de quince meses, el “mordisco” (cuando éste, para jugar, quiere aferrar sus dedos con los dientes, abre su boca sin haberla visto nunca antes en un espejo o algo semejante) tiene inmediatamente un “significado intersubjetivo”, “percibe sus intenciones en su cuerpo, mi cuerpo con el

suyo y, de este modo, mis intenciones en su cuerpo” (AN, 392). Entre mi cuerpo y el del otro, tal como lo veo desde afuera, existe una relación interna que hace aparecer al otro como la “realización de un sistema”: “la evidencia del otro –concluye Merleau Ponty– es posible porque yo no soy transparente para mí mismo y porque mi subjetividad arrastra consigo el propio cuerpo” (AN, 392-393). Y este último punto, la unión de la evidencia del otro con el “hecho notable” de la opacidad para sí mismos y de un cuerpo arrastrado por la subjetividad, constituye la diferencia específica –anota Plessner– entre Scheler y Merleau-Ponty.

Mas la posibilidad de la imitación en la situación de simple *vis à vis* como problema de la “correspondencia precisa” (más o menos lograda) entre “la imagen en movimiento del otro” y “mis movimientos vitales”, al ser puestos ante su propio rostro y el mío –invisible para mí–, configura un pasaje, un puente entre los dos sentidos globales de la expresión “que no siempre es posible atravesar”:

incluso allí donde la expresión no sólo es mal interpretada, sino también –y sobre todo– donde no es sospechada –o sea entendida–, la imitación puede tener lugar. En determinadas circunstancias, el que está dotado mimicamente, reproduce el movimiento del otro y [...] le resulta indiferente el contacto comprensivo del otro (AN, 393).

Así pues, en caso de que ésta no se base en la recíproca estimulación afectiva, en la simpatía o en la antipatía, sino que proceda como una “acción consciente” dirigida a “reproducir”, la posibilidad de la imitación “exige más”, más que la apelación al instinto (Fröbes), más que la apelación a la percepción interior de la intersubjetividad de la propia zona expresiva y de la de otro (Scheler) (AN, 394).

28 Plessner cita como ejemplo de esta posición a Fröbes, J., *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, Freiburg i. B., Herder 1923, vol. 2, p. 37.

29 Cfr. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 404-405, ed. it. a cargo de Bonomi, A., *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003, p. 457, trad. esp. Cabanes, J. *Fenomenologia de la percepció*n, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984, p. 443. (cabe notar que, en lo que sigue inmediatamente del texto citado por Plessner, Merleau-Ponty afirma: “mes perceptions demeurent excentriques par rapport à moi comme centre d’initiatives et de jugements”, *ivi*, p. 405, trad. it. p. 458).

Plessner encuentra este “más”, precisamente, en la “mirada que halla la mirada del otro”, en la que se da el “fenómeno elemental de la reciprocidad” (*ibidem*). Ni bien mi ojo encuentra el ajeno, me siento mirado y mi ojo —no en sentido oftálmico— observado; el otro está ante mí como alguien con quien podría cambiar de lugar: y es en esta “intercambiabilidad del punto de vista” donde el otro es tal para mí y yo soy otro para él. La mirada constituye la posibilidad de captación en imagen sensible y la capacidad expresiva en ella manifiesta y, al mismo tiempo, es constituida por ello; puede ser “penetrante, radiante, velada, aterciopelada, férrea, incierta”, pero también —sartreanamente— pura mirada³⁰:

La pupila se fija en mí y capta mi mirada. Ella es algo más que la boca de una pistola apuntada contra mí, es el trayecto de un rayo que va en los dos sentidos, entre mí y el otro. (AN, 394-395).

Al asegurar el encuentro de miradas, el “plano de simetría” se transforma en el “hilo conductor” para el descubrimiento de la “reciprocidad del esquema corpóreo”,

precisamente porque mis ojos, ‘con’ los cuales yo miro, permanecen invisibles para mí mismos, pueden sus ojos acercarse a ellos como emisores y receptores de mirada en relación recíproca.

Y así se hace posible “el hacer una copia en imagen”, reproducir “en mi esquema de movimiento” su rostro y, en consecuencia, su

30 Cfr. Sartre, J.-P., *L'êtré et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 314-317, trad. it. Del Bo, G., *L'essere e il nulla*, Milano, Saggiatore, 1988, pp. 326-328; trad. esp. Valmar, J. *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada 1998, pp. 319-321. Cfr. Stahlhut, M., *Schauspieler ihrer selbst. Das Performative, Sartre, Plessner*, Wien, Passagen, 2005.

“entera configuración” (AN, 395)³¹. En el encuentro de miradas se ponen las condiciones para la “reproducción” del otro y para la “repetición” de sus movimientos, esto es, se me hace posible reproducir el aspecto del otro, se le confiere “reproducibilidad” y, al mismo tiempo, su aspecto recibe “la fijeza necesaria para la correspondiente repetición de sus movimientos en mi sistema de movimiento”, de modo que “su rostro es el mío al revés, su cuerpo [*Leib*] —cabeza, tronco, brazos, piernas— la imagen especular de mi campo de movimiento” (*ibid.*). El presupuesto para el descubrimiento de la reciprocidad del esquema corpóreo, verificada siguiendo el hilo conductor de las miradas que se encuentran, es la “posicionalidad excéntrica” y, gracias a ella, el hombre, en cuanto “ser excéntrico presente a sí mismo (Sartre) y al mismo tiempo invisible (Merleau-Ponty)”, logra pasar de sí mismo al otro, hallándose en grado de ponerse en su lugar y rehaciendo el cuerpo, la mímica y los gestos del otro con el suyo (AN, 395-396).

De aquí que, de la posicionalidad excéntrica como “línea guía” para ver la reciprocidad de la mirada —a su vez hilo conductor para el descubrimiento de la reciprocidad del esquema corpóreo—, se abre, como conclusión del análisis de Plessner, la posibilidad de enfocar fenómenos como el actor en cuanto figura clave para comprender la capacidad humana de personificar (*Zur Anthropologie des Schauspielers*, 1948), el “rol” como categoría que define la socialidad (*Soziale Rolle und menschliche Natur*, 1960) y de profundizar la definición del “acto imitatorio” en su tipología y capacidad de formación (*Der imitatorische Akt*, 1961); y —en el conjunto— de captar la “condición humana”, en cuanto constituida esencialmente

31 Acerca del rostro, cfr. también CH, 179-180; 62-63 y el comentario de Krüger, H.-P., *Zwischen Lachen und Weinen*, op. cit., pp. 141-142.

por la situación de “disfraz”, “desdoblamiento”, “revestimiento”, “enmascaramiento” etc. (*Conditio humana*, 1961).

5. Acto imitatorio como “monopolio del hombre”: ontogénesis y tipología

“Sólo el hombre puede hacer monerías [*Nachaffen*], no el animal” (AN, 396). Tal como Plessner repite en los diversos textos que, en estos últimos años retoman los resultados de las investigaciones de Wolfgang Köhler (y del ya mencionado Ploog) y discuten los experimentos con los chimpancés de los esposos Keith J. y Catherine Hayes y de Nadja Kohts, la humanización de los primates halla el propio límite en la específica falta de comprensión del “sentido del comportamiento y de su contenido objetual” (CH 172; 57). En determinadas situaciones, los chimpancés están en grado de usar objetos y construirlos, pero, apenas cambia la situación, el “sentido del objeto construido se destruye”, así como todos los sonidos que los animales emiten son preestablecidos de manera particular para cada especie animal y ligados a situaciones determinadas. En este sentido, la “ecolalia” de muchos pájaros, a menudo interpretada como caricatura e imitación, no es una excepción:

cada emisión de sonido posee un carácter expresivo en el sentido más auténtico del término; el animal da libre curso a la emoción y, de este modo, la comparte con sus semejantes y con los extraños. Su efecto es siempre, pues, dar a conocer, cuya función biológica puede ser diferente según la situación: llamada erótica, grito de advertencia, grito de angustia, llamada del nido, quizás también amenaza y advertencia (CH, 172-173; 57)³².

32 No obstante su originalidad, la insistencia de Plessner en la imitación como monopolio humano tiene un antecedente de no escaso valor en el G. H.

En el mismo mundo, en lo específico de la “monería”, la desarrollada capacidad de excitación recíproca y de expresiones responsivas propias de animales que viven en manada, crea la apariencia de imitación, allí donde “en realidad” –nota Plessner– sólo emerge un “contacto en el juego recíproco de gestualidades correspondientes” (AN, 396). Precisamente en base a las conversaciones con Köhler y otros, se habla de “imitar” como consecuencia de la “constricción a traficar con éste o aquél ‘utensilio’ como camino para obtener una solución”, en el curso del cual se repiten gestos (“aferrar, pasar y manipular”) que corresponden a la “estructura del deber”, pero no se imitan “como imágenes que se muestran”: “remedar algo de alguien no es lo mismo que remedar a alguien” (AN, 396-397). La distinción conceptual que Plessner hace valer aquí con fuerza, en efecto, se halla entre la repetición del “hacer con” y la imitación del “reproducir”:

El chimpancé, por su complejo afectivo, su tendencia al juego y su extraordinaria capacidad de adaptación, posee una facilidad muy peculiar para repetir gestos y movimientos que ve realizar al hombre. Pero los hace con él, no los reproduce; la analogía de resultados nos engaña acerca de la verdadera naturaleza de los procesos que están en su origen. En general se trata de acciones responsivas a nuestros movimientos, que corresponden a éstos pero que no los copian; y, en el fondo, no se diferencian mucho de los

Mead de *Mind, Self and society* (“La imitación parece pertenecer sólo a la forma humana en la cual ha alcanzado una suerte de existencia consciente independiente”), con el cual se cruzaron de varias formas los destinos de la antropología filosófica (cf. Rehberg, K.-S., “Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre von Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der «Philosophische Anthropologie»”, en Joas, H. (dir.), *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, pp. 60-92; sobre Plessner, pp. 71-73).

ladridos repetidos de un perro que 'responde' con ellos al ladrido de otro perro, simplemente porque ese sonido lo pone en resonancia. El estímulo recíproco provocado por los sonidos, tal como se observa en las bandadas de pájaros [...], se ve aquí particularmente favorecido por la íntima conexión entre estímulo, producción del sonido y retorno del sonido al organismo que lo emitió (CH, 175; 59).

En la apertura *Der imitatorische Akt* (1961) reafirma: "la imitación es un monopolio del hombre" (IA, 449; 125)³³. E imitar se da en relación recíproca entre "original" y "copia" y la "reciprocidad" subsiste solamente entre seres humanos, no entre hombre y animal o entre animales:

Un niño reacciona muy rápido hasta a una simple mueca que le hagamos, a una sonrisa o a un guiño de ojo, a su imagen en el espejo, porque ve la imagen que está frente a él como la propia imagen; al animal esto le está vedado (CH, 175; 59).

Por esta razón, para fijar la diferencia específica de la imitación como monopolio humano, se torna decisivo el plano ontogenético, el resumen de su función en el desarrollo del niño y en la comparación de dicho proceso con el desarrollo del animal, también del más afín al hombre. De la observación en paralelo efectuada por los esposos Hayes de la evolución del propio hijo y de un chimpancé de la misma edad criado junto a él, resulta la notable capacidad de aprendizaje del primate, capaz de asumir gran cantidad de hábitos del hombre ("dormía en una camita, se chupaba el pulgar, aprendía a sentarse en la mesa y a mirarse al espejo"), pero:

33 CH 175; 59: "Esta capacidad imitativa [*Imitationsfähigkeit*] que es, evidentemente, monopolio del hombre".

si bien su desarrollo progresaba a ritmo más veloz que el del niño, no pudo ir más allá de un determinado nivel. [...] El animal no articulaba palabra, no aprendía a hablar. El proceso elemental de aprendizaje, obtenido a través de la imitación en base a la comprensión de las palabras, permaneció vedado para él (IA, 449-450; 126).

Las observaciones comparativas de Kohts también confirman que un bebé de siete meses y un chimpancé de un año disponen del mismo bagaje de veintitrés fonemas,

pero, de repente, al mes siguiente, el bebé comienza con la imitación de las palabras de otro y, a los quince meses, ya se sirve de palabras para designar objetos (CH, 174; 58);

y, por más que varios experimentos demuestren en los animales la capacidad de "captar semejanzas en el campo figural y de seguir sucesiones de imágenes" sin quedar aferrados al "singular", los animales no son capaces de "abstraer el ángulo, el triángulo, la posición del tercero en una serie y otros como tales y por sí de la situación de hecho en la que aparecen: Lo general, en sentido conceptual, permanece oculto para ellos" (CH, 174; 58-59).

En el desarrollo del niño se despliega y se hace inteligible la raíz antropológica de la diferencia específica de lo humano respecto del resto del mundo animal, que se condensa en la capacidad de imitación. En términos analíticos, Plessner subraya la fetación bolkianna³⁴, la reducción y la prolongación del desarrollo que le da al

34 La referencia corresponde a las teorías del médico holandés L. Bolk ["Vergleichende Untersuchungen an einem Fetus eines Gorilla und eine Schimpansen", en *Zeitschrift für Anatomie und Entwicklungs-Geschichte* 81 (1926) y *Das Problem der Menschenwerdung*, Jena, 1926], según las cuales el hombre se caracteriza, en cuanto a su peculiar morfología, por una serie de primitivismos,

hombre la posibilidad de “arreglársela” y de “salir de apuros” en la situación de “enredo” entre estar en el propio cuerpo y tener que vérselas con él, entre el *Leibsein* y el *Körperhaben*, ser cuerpo viviente o cuerpo orgánico y tener un cuerpo objetual; la situación, también, de estar ‘enfundado’ en el mismo propio cuerpo como en una vaina, de modo tal que, en cuanto seres corpóreos, somos un pedazo de naturaleza, indisolublemente ligados al cuerpo, pero también capaces de desvincularnos reflexivamente de la situación dada, asumiendo en la reflexión una posición externa. Este “entrelazarse” favorece e “impone” la objetivación del propio cuerpo, en el sentido de ponerlo como una cosa frente a sí y hacer uso del mismo, una “reificación” necesaria:

El niño se familiariza con él [el propio cuerpo] como un elemento externo e interno a la vez, se acostumbra a tomar contacto con las otras cosas como una cosa y a hacer experiencia de la propia posición en el lugar en que se halla – una posición asumida sin interferencias de nada ni nadie– como fácilmente permutable por otra posición (CH, 191; 72).

En esa “posición excéntrica” se radican el lenguaje, el actuar y la “multiforme capacidad de plasmar”, es decir, los “modos de comportamiento” sobre los cuales se apoya la responsabilidad del “proceso de civilización” (CH, 192; 72). Siguiendo el hilo conductor del lenguaje, en efecto, se articula y se concretiza en el niño la “estructura” que aúna impulsos, necesidades y acciones necesarias para su satisfacción, con relativa capacidad de desplazamiento, restitución y reenvío:

esto es, por la conservación de formas orgánicas semejantes a las verificadas sólo en los estados fetales de los otros antropoides.

Reificación y objetivación hacen de las necesidades y de las satisfacciones otros tantos puntos de partida y ponen en movimiento aquel proceso de transposición que se halla a la base del proceso de la civilización. Sin la capacidad específica de objetivación o de abstracción –y de esto se habían dado cuenta los antiguos– dicho proceso no sería posible (CH, 191-192; 72).

En el “desarrollo individual” del niño se torna legible el descomponerse y el transformarse de la relación entre comportamiento y ambiente, desde el vínculo instintivo a la apertura al mundo y se alcanza a captar, en una suerte de estado naciente repetido cada vez, el diferenciarse progresivo del rehacer responsivo en proceso imitatorio y capacidad de asunción objetual. Casi en el mismo período en el que se aprende a asumir la posición erguida y “redice” o “repite” las primeras palabras, el niño comienza lo que se da en llamar “actuar avisado”, esto es, capaz de entender:

En las acciones que repiten gestos de otro, que asumen cada vez con mayor frecuencia el carácter de verdaderas y propias imitaciones y, en cierto modo, se transforman en el rehacer según un modelo, afloran por aquí y por allá comportamientos que revelan una comprensión de las conexiones entre las cosas (CH, 181-182; 64).

Dichas capacidades de hacer aparecen en relación con el uso de instrumentos, con respecto a los cuales los niños demuestran hallarse en grado en el último tercio del primer año de vida –siempre en la comparación con los chimpancés, que, por el contrario, se limitan a resolver problemas situacionales– de transferir lo aprendido en la solución del caso particular a “situaciones análogas”:

La objetivación del ambiente ya dio comienzo y continuará a través del hilo conductor de la cada vez más elaborada

articulación lingüística. Los vínculos que lo aferraban a las situaciones se debilitan: en su lugar aparece el estado de cosas que distingue la semejanza de lo diverso de la diversidad de los semejante. El hombre se abre al mundo (CH, 182; 64).

Pero Plessner se pregunta:

¿Es necesario que la imitación esté unida a la comprensión del modelo? ¿Acaso no existe en los animales gran cantidad de procesos imitatorios, en virtud de los cuales la comprensión, al menos en el significado humano, no es necesaria? [...] Aunque estos procesos de aprendizaje no debiesen desarrollarse sobre la base de la comprensión del significado –alguno, por otra parte, es de esta opinión– ¿no será posible pensar la imitación como unida a inmediatas excitaciones simpáticas que, por cierto, no se querrán negar en los animales? ¿No existen también en el hombre casos de imitación sin comprensión, una asunción obligada de cadencias fonéticas y de gestualidad? (IA, 450; 126-127).

Llegado a este punto, resulta evidente que, para su exacta comprensión, se hace importante focalizar con mayor claridad el campo semántico y conceptual de la imitación, ofreciendo una tipología del mismo, a partir –al menos en borrador– del relevamiento de su uso. En efecto, el recurso a las posibilidades explicativas de la imitación para fenómenos como la “formación del hábito”, los “procesos de aprendizaje”, el “surgir de la tradición”, la “moda” y, más en general, todos los “procesos de socialización” que se desarrollan a través de la “adaptación del individuo a modelos de comportamiento determinados”, se remonta a los orígenes de las “ciencias del hombre” (en el sentido amplio referido tanto a la biología como a la psicología). Hasta el caso del sociólogo francés Gabriel

Tarde –continúa Plessner–, que le atribuyó un significado decisivo para la configuración de los comportamientos humanos y animales y el caso extremo del historiador Hyppolite Taine, también francés, que hizo de la imitación una suerte de “ábrete Sésamo”, una fórmula capaz de destrabar cualquier fenómeno de “repetición”, obligando a depender de la misma categoría a los fenómenos psíquicos, espirituales, orgánicos e inorgánicos, de lo contrario dispares y desprovistos de un mínimo común denominador (IA, 450; 127).

Para colocarse en la senda de la “esencia” de la imitación y circunscribir su campo conceptual “demasiado vasto” es necesario, por tanto –sugiere Plessner en clave fenomenológica–, “recorrer el camino opuesto” y captar los matices, “matizar” (IA, 450, 451; 127). En efecto, en el interior de los significados vinculables al ámbito imitativo, es posible distinguir –por lo menos– entre emulación, *imitatio*, reproducción en sentido técnico, mímica y lenguaje gestual, el complejo de las acciones ligadas al “placer del desdoblamiento”, como hacer imitaciones, representar, disfrazarse etc., separando, finalmente, la dimensión humana del “rehacer” del mimetismo animal, pero sin confundirla con las actividades exclusivamente racionales (IA, 451-453; 127-130).

La *Nachfolge*, o sea la capacidad emulativa, la *imitatio* en el sentido del revivir y ‘vivir según’, del reproducir en la vida espiritual e intelectual, que pasa del significado religioso a describir también la relación entre maestro y alumno, entre el fundador de una escuela y quien se reconoce como miembro de ella, representa, desde luego, una prerrogativa humana y puede ser unida a la imitación de un modelo, pero no lo está necesariamente; más aún, el “epígono”, incluso permaneciendo “en la línea de su maestro”, puede demostrar “una dosis de originalidad considerable” (IA, 451; 127). Ciertamente, ésta comporta el fenómeno complementario del dejarse

“improntar” por el modelo y la consiguiente tendencia a la “asimilación”, a parecerse a éste en el estilo, en la dicción, en la postura y en la gestualidad –como sucedía, ejemplifica Plessner, con los pianistas de la escuela de Liszt o con los seguidores de George, siempre reconocibles–, pero esta suerte de influjo imitativo sigue siendo diferente a reproducir la cadencia de la voz del otro, ya que, en la emulación de la *imitatio* (*Nachfolge*), la imitación se basa en el “acto de la identificación”, mientras que en el rehacer intencional (*Nachmachen*) ésta procede a partir del “acto del distanciamiento” *Akt der Distanzierung* (IA, 451; 127-128). Por eso pertenecen al primer género fenómenos como los *teenager* que se peinan y se arreglan como su ídolo cinematográfico, los bigotes del *Kaiser* como “bien cultural” ostentado en los rostros de oficiales de reserva o de cazadores de ciervos, los bigotitos a la Chaplin de Hitler como “testimonio de fidelidad” de dirigentes locales, jefes de caseríos y autoridades varias del régimen –y en la aparente casualidad de los ejemplos se revistan tres imágenes vinculadas y experiencias clave de la biografía y de la historia vivida por el mismo Plessner en la edad guillermina, en el nazismo, en la cultura de masas–. Por el contrario, si se deshace el vínculo personal, entonces se pasa de la *imitatio* al “conformismo de la moda” (IA, 451; 128).

En caso de que la imitación sea entendida como “reproducción en sentido técnico” “original” y “copia” deben poder intercambiarse y todo el proceso está vinculado al modelo preexistente sobre el cual se ejerce una habilidad manual asistida por la inteligencia, a fines de reproducir maquinarias, obras de arte, ornamentos etc., indudable monopolio humano también (*ibidem*).

En el caso de la “mímica” y de la “gestualidad” unida a la misma, en cambio, nos hallamos ante una conmixtión entre plano humano y plano animal. También para el hombre se trata, en estos casos, de

un ser sometido, investido, tomado y del recibir una impronta, ser plasmado, influido por el *habitus* recabado del ambiente, del “mundo en común” en el que se halla; pero –y el modelo explicativo vuelve a ser el del aprendizaje del lenguaje– ya resulta harto característico de la posición humana el estadio en el cual el niño habla “el idioma de su pueblo” sin recurrir a la imitación, por más que esté claro que ha aprendido el *stock* de base, los elementos fundamentales, gracias a movimientos imitadores de juego y de pruebo (IA, 451-452; 128). En el desarrollo infantil emerge muy pronto el “sentido para” y el “deseo de” la “reproducción mimico-gestual del otro”, el moverse y hablar como él, en este estado privado de toda malicia (IA, 452; 128-129).

Al “placer del desdoblamiento” se puede reconducir, además, toda una gama de comportamientos imitatorios. Entre los cuales el *Imitator*, el imitador que reproduce mediante un procedimiento de “sustracción y traducción” el modo de hablar, la cadencia y el timbre de la voz o el caminar típicos del otro, semejante a la “caricatura” aunque sin intento caricatural, acentúa los “estereotipos” y los “automatismos” de la persona imitada; este imitador nos resulta a todos conocido desde el ambiente escolar, donde revela el deseo de “burlarse del otro” y muestra una “actitud hostil”, consciente o no, respecto del original y la voluntad de reaccionar ante la opresión infligida por el docente, ‘teniéndolo en un puño’ con este medio que les da a todos la “sensación de lograr dominarlo de alguna manera”, (IA, 452). Mas el “placer de la agresión” no constituye el impulso principal que mueve a imitar, como puede apreciarse bien en el otro comportamiento acerca del cual insiste Plessner: el “actuar” que procura “diversión” como tal, en cuanto capacidad de “empersonar”, “incorporación”, “personificación” en la cual los seres humanos, al “actuar como...” y al “hacer como si”, consiguen objetivar la relación con el propio cuerpo; transformando di-

cha relación, por lo general de carácter instrumental en la mediación expresiva del contacto con el otro, en un replegamiento sobre nuestro “cuerpo como tal”, sobre nuestro rostro, sobre nuestra postura y sobre nuestro modo de hablar:

Nosotros nos escondemos ‘dentro’, estamos ‘detrás’ de nuestra misma superficie. La alegría que se experimenta al esconderse, al fingir, al revestirse, enmascararse y disfrazarse tiene, pues, la misma raíz que el impulso a la imitación (IA, 452; 129-130).

Por último, Plessner traza –como decíamos– los términos liminares, los confines de la imitación hacia el animal y hacia la actividad racional. En efecto, a los animales les está vedada la posibilidad de “fingirse” y los fenómenos del “mimetismo” y del “reflejo de la posición de muerte”, precisamente lo que se llama ‘hacerse el muerto’, serán explicados como formas de “adaptación” y, en parte, “reacciones espontáneas ante el peligro” (la araña “no se hace igual” al fondo de la corteza del pino, el cangrejo “no hace como si no estuviera allí”)³⁵. Una distinción tan neta entre hombre y animal, sin embargo, no obliga a asimilar sin más la imitación a la racionalidad humana. Por más que “imitar” y “hacer como si” se pongan a menudo al servicio de la reflexión racional, no pertenecen como tales a la “razón”, sino que pescan en las zonas “más profundas” de las “modalidades de comportamiento extraracionales” de la imitación, para alcanzar las cuales se debe llegar a la

35 Cfr. UN, 332; 180: “Comparada con la de los animales, la vitalidad del hombre está fracturada [...]. Un ser que es capaz de fingir porque posee su ‘interioridad’ –los animales no poseen esta dimensión, conocen reacciones defensivas con efectos de mimetización [*Täuschungseffekt*: efecto de ilusión, de engaño] con el ambiente cuando están expuestos al peligro o cuando se hallan en condiciones particularmente graves, pero no ‘quieren’ simular [*täuschen*: engañar]– reconoce como sus instrumentos la mentira y la falsedad”.

“estructura existencial del hombre, que confiere su impronta a toda su vitalidad”.

6. *Conditio humana*: rol, actor, máscara, juego

Lo que confiere “carácter institucional” a la “existencia humana en grupos” es –sostiene Plessner al trazar los rasgos fundamentales de la condición humana– el hecho de que “cada uno es, pero no se tiene”, no se posee y puede captarse a sí mismo como “alguien” sólo a través de una digresión, a través de la vía indirecta que pasa por el “otro” (CH, 195; 75). La interpretación que es posible dar de suyo y la experiencia que de suyo es posible hacer pasan a través de los otros individuos y las otras cosas y el camino hacia la interioridad necesita un “punto de apoyo externo” cualquiera sea la configuración cultural y social que dicha exterioridad asuma:

El modo en que se lo recorre, ya sea a través del mundo de los muertos, el sueño o la imagen especular, ya sea mediante la praxis mágica o el hundirse en la reflexión, corresponde siempre a la concepción que se tiene del mundo exterior y de la constitución social (CH, 196; 76).

Sin embargo, recorrer un camino así depende de la constitución de la “personalidad humana” como “coacción y *chance*”, por el hecho de que ésta se realiza como *Verkörperung*, que, a la letra, “nuestra existencia en cuanto cuerpo se realiza en el cuerpo como un acto de incorporación siempre renovado”, que a su vez nos hace posible ser “incorporados”:

el proceso de personificación que el niño comienza desde el nacimiento, hace del ser humano un individuo para sí mismo y para los otros, confiriéndole, con el nombre, la posibilidad de ser llamado y de entrar en contacto con los

otros. La asignación del nombre es el sello de su unidad indivisible (CH, 196-197; 76).

Es precisamente de la “situación corporal”, de la relación que el hombre tiene con su propio cuerpo, consigo mismo y con los otros, que se deben tomar en consideración la “imitación” y la “ficción”, una situación caracterizada por “distancia interior” y “posibilidad de retraerse” y que hace de cada uno el “doble”, el “sosías” de sí mismo (IA, 453; 130-131)³⁶. La “estructura del doble” no sanciona una suerte de incomunicabilidad entre “esfera privada” y “figura pública” ni tampoco –en términos jungianos– entre el “alma” (*Anima*) y la “persona” (*Persona*), en todo caso designa una relación geoméricamente variable entre las “posibilidades de individuación” y las “posibilidades de interiorización” diferente según los diversos “sistemas culturales” y a lo largo de la historia (IA, 453; 131). La *Verkörperung* –como hemos visto– conecta al hombre consigo mismo en cuanto quien posee un cuerpo va “más allá de la esfera somática”, mientras que el “portador de un cuerpo” se convierte en “portador de un rol” y, comoquiera que nosotros “nos escondemos ‘en’ nosotros” y “estamos ‘dentro’ de nuestra superficie”, pertenecemos a una dimensión social, a un “ser con el otro y para el otro” que produce una “radical relativización” de nuestra posición (“porque la somete a una continua revisión de todos sus puntos de vista”):

36 Una referencia ‘clásica’ acerca de este tema es Rank, O., *Der Doppelgänger* (1914), Nendeln, Kraus, 1969, trad. it. de Cocconi Poli, M.G., *Il doppio. Il significato del sosia nella letteratura e nel folklore*, Milano, Sugar, 1979, trad. esp. *El Doble*, Ediciones Orión, Buenos Aires 1976; para una historia del tema literario, con análisis de numerosos ejemplos narrativos, cfr. Jourde, P. – Tortorese, P., *Visages du double. Une Thème littéraire*, Paris, Colin, 2005 (el *Mariounettentheater* en pp. 169–170), y Lévy–Bertherat, D., (dir.), *Le double, l’ombre, le reflet: Chamisso, Dostoïevski, Maupassant, Nabokov*, Nantes, Opéra, 1996.

Yo estoy ante un tú como éste se halla ante mí. Así, ambos pertenecemos a la esfera más amplia del nosotros, que no anula los individuos, sino sus posiciones, en cuanto pone en evidencia su recíproca intercambiabilidad (IA, 454; 131-132).

Como en el caso del nombre, el vínculo social se apropia del individuo también a través de la “vestición”. Plessner cita con frecuencia al fenomenólogo de la religión Gerardus van der Leeuw, quien notaba cómo en el “vestido” termina luciéndose (y encubriéndose) toda la antropología; y añade que éste se torna relevante como enseña o signo distintivo del rol social (como en el caso del hábito talar o del uniforme)³⁷. El hecho de vestir un hábito corresponde a una parte del proceso de *Verkörperung* y esto se hace evidente para nosotros en el disfraz y en la transformación metamórfica que puede acompañar al acto imitatorio (IA, 455; 132). Cuando la persona privada es llamada a representar un “rol público”, en este desdoblamiento, que es una división al mismo tiempo, el “rol” es entendido como una “máscara”, según el modelo del teatro; y también el “representar”, con ello, ya no se refiere más a la situación fundamental en la que “antes de toda diferenciación” comporta el actuar junto a la dimensión social, sino a las “formas de comportamiento elevado y representativo para la sociedad, que ésta atribuye a sus figuras más eminentes”, de modo que “el que accede a estas funciones, ‘se desliza dentro’ del propio rol y debe esforzarse por representarlo bien”, un “aguafiestas”, “disturba a la sociedad y vuelve insostenible la propia posición en la misma” (CH, 198; 78).

37 Para una discusión más amplia de las tesis de van der Leeuw, cfr. AS, 413 (“al personaje pertenecen el vestido, el ornamento, las insignias del poder y de la dignidad”).

Más en general –precisa Plessner–, puede hablarse de dos significados del término “rol”. En base a un primer significado, “independientemente de cualquier tipo de constitución social”, el rol es un “rasgo fundamental de la existencia corpórea”, dado con la *Verkörperung*, que requiere un “nombre” para convertirse en “persona”:

Incorporación, identificación, personalización, circunscriben una estructura de elemental disponibilidad o capacidad de roles que fija en precedencia la relación fundamental de un individuo con el grupo (CH, 198-199; 78).

El zoomorfismo, la identificación de los seres humanos con animales adorados como divinidades y el antropomorfismo sucesivo, representan la “raíz elemental” de la facultad específica de la representación, entendida como figuración o presentación (*Darstellung*), que se ha desarrollado tanto como representación de sí –la “actuación” unida al origen con la función sacerdotal durante determinadas ceremonias y festividades–, como representación de algo exterior, otro y extraño, por medio de la cultura y de la pintura. “La imitación” –concluye Plessner– “se halla anclada, pues, en la constitución humana fundamental” (CH, 199; 78).

En base a un segundo significado, el “rol” indica un “concepto teatral” en sentido propio y en sentido amplio, a partir de la experiencia del actor que recita un papel, esto es, “modifica la propia existencia” para representar la parte que le ha sido asignada. Así pues, si en el primer significado del término hay un “elemento de representación latente” que interviene en la “constitución de la persona a través de la *Verkörperung*” y permanece unido a ella, dicho elemento es “liberado” en el segundo significado y aparece como tal, “permitiendo ahora a una persona ser otra”, adelantarse y aparecer “en su lugar” (*ibidem*). Nos hallamos, de esta manera,

ante un proceso de incorporación y personificación que se repite esta vez a un “nivel superior”, gracias a la “identidad ya asegurada del actor”, la cual, a su vez, permanece fuera de la actuación. Mientras que, allí donde la “representación” (*Repräsentation*) constituye una parte fundamental de la “vida social”, en el culto de la divinidad o bien del funcionamiento del estado, el concepto teatral de rol “se amplía” y asume la dimensión figurada del “rol social”, que se eleva luego en Plessner como una categoría clave de la vida política y social (CH, 199; 78-79).

Plessner dedicó en la segunda posguerra diversas contribuciones específicas –como también decíamos– al paradigma del “actor” y a la verificación de la fecundidad del concepto de “rol” para el análisis social, así como a la función de “actuación” y “juego” comprendida en ambos, a los que nos referiremos brevemente a continuación, esperando la ocasión para un examen más profundo de esta zona de su pensamiento³⁸. Así, *Soziale Rolle und menschliche Natur* (1960), parcialmente superpuesto a *Conditio humana* (CH, 195-205; 75-83), que le sigue, esclarece cómo el concepto de “rol” social constituye la “junta” (*Gelenk*) en virtud de la cual el individuo “realiza movimientos relevantes a nivel de sociedad” y el “punto” en el que “persona y sistema impersonal de relaciones se confunden”, en el que se superan los contrastes entre el “indivi-

38 Véase, sobre el tema: Krüger, *Zwischen Lachen und Weinen*, H.-P., *op. cit.*, en particular los caps. 4 y 5; Stahlhut, M., *Schauspieler ihrer selbst*, *op. cit.*, pp. 83–123; Haucke, K., *Das liberale Ethos*, *op. cit.*, pp. 139–175; Russo, M., “Corpo e ruolo. Il doppio”, en *La provincia dell'uomo*, *op. cit.*, pp. 383–421; Tolone, O., “Imitazione, recitazione e ruolo”, en *Homo absconditus*, *op. cit.*, pp. 154–166; Stoof, W., *Zum Begriff des Selbst und der sozialen Rolle bei Helmuth Plessner*, Bielefeld (Diss.), 1986 y Oesterreicher-Mollwo, M., *Reflexion und Rolle. Eine Entwicklung der beiden Begriffe aus der Philosophie H. Plessners im Vergleich mit dem philosophischen Ansatz des frühen A. Gehlen*, Tübingen (Diss.), 1972.

duo” y su “campo social de actividad” (SR, 227-228; 28). Capaz de encerrar la gran riqueza de las “profesiones, posiciones, actividades y situaciones” en las que se realiza, está dotado de la flexibilidad y ductilidad de adaptación que lo pone en grado de pasar del plano singular al general y no representa tanto un “comportamiento adosado a placer” como un “elemento funcional de la sociedad” vinculado, por ende, a las asunciones de roles socialmente disponibles (que, en tanto tales, comprenden hasta los roles marginales: el *outsider*, el fracasado, el paria, el excluido, el *bohémien* etc.) puestos delante del individuo como algo objetivo “unido a todas las expectativas de prestación que surgen y son inseparables de ello” (SR, 228, 229, 231; 28, 30, 32). En virtud del rol social que personifica, el individuo logra tomar distancia entre él y la propia existencia social, “jamás es totalmente lo que *es*” y se halla en una situación que “puede tener algo de consolatorio”:

como empleado o médico, político o comerciante, como hombre casado o soltero, como perteneciente a la propia generación o al propio pueblo, él es siempre *más* que esto, a saber, una posibilidad que no se agota en estos tipos de existencia y que no vive sólo por ellos (SR, 229-230; 30).

Comprensivo del estado adscripto, de lo que uno es en el ámbito social por nacimiento y circunstancias de partida, y del estado adquirido, de aquello en lo que uno se transforma y logra hacer de sí (*achieved status*), el concepto de rol puede garantizar una “reserva” al *individuum ineffabile*, una “intangibilidad social”, una “zona de privacidad, intimidad y libertad personal”; presta “atención al individuo” defendiéndolo “con respecto a su existencia pública” y, si posee capacidades heurísticas para poner en forma teórica el “mecanismo social”, también demuestra valencias éticas como “llamado moral” a la “zona reservada del individuo”, a su “existencia privada” (SR, 230; 30-31). Con todo, el concepto de rol po-

see una “ambivalencia” y una tensión interna a causa del “desplazamiento” que padece, desde su estar basado en la doble posición e identidad de público y privado –en términos teatrales, del que interpreta el rol y del personaje interpretado– hacia el “puro concepto funcional” de un sistema con sus específicas expectativas de rol y prestación, que no está más unido al hombre y a su comportamiento y con respecto al cual los individuos “se adaptan”, independientemente de cuán “dotados, satisfechos o rebeldes” se hallen (SR, 231-232; 31-33).

El concepto social de rol se apoya en el antropológico, en la experiencia fundamental del doble, de la relación entre quien recita un rol y su rol –en términos teatrales, la “máscara” que lleva– y nos remonta, de esta manera, a la metáfora primaria del *theatrum mundi*, al mundo como escenario; pero, al fracturarse desde el siglo XVIII la unitariedad del orden cósmico que ésta supone y a la que remite, el concepto teatral de rol ya se base solamente en la doblez constitutiva del hombre y tiende a no diferenciarse más del concepto formal-funcional de rol: una intercambialidad ligada a la sociedad industrial y al imaginario de la máquina y de la sociedad de funcionarios unida a la misma, impensable en las sociedades tradicionales o primitivas (SR, 232-234; 33-35). En conexión con un razonamiento más amplio acerca del carácter necesario de la extrañación, dirigido contra la tradición hegel-marxista –“el hombre es un ser que nunca logra recuperarse a sí mismo”, incapaz de “reconciliarse en el espíritu o en elemento de hecho de la sociedad”– y contra la practicabilidad exclusiva de una fundación kantiano-trascendental de las ciencias del hombre –“hoy no se puede excluir una zona transempírica e inteligible del en-sí”– (SR, 235-239; 37-41)³⁹; Plessner insiste luego en el hecho de que el que detenta una

39 Para el segundo aspecto, *cfr.* –como primera aproximación– las considera-

función social, aunque no se identifique con ella, no puede desvincularse de la misma sin perder la misma propia “humanidad” (SR, 235-36). En efecto, “el hombre ‘en cuanto’ hombre no es de suyo nada, mientras que en las sociedades modernas, puede y quiere desempeñar este rol y, con él, el rol del hombre social”, él “sólo es lo que quiere ser y el modo en que se entiende a sí mismo” y da cuenta de sí “solamente en virtud de su desdoblamiento en el rol de un personaje con el que busca identificarse”:

Esta posible identificación de alguien con algo, queda como la única constante de la relación fundamental entre rol social y naturaleza humana (SR, 240; 42).

Existe, pues, un plano estrictamente antropológico de la *Doppelgängerstruktur*, la cual, sin embargo, replegándose al plano de

ciones de la *Introducción* a la Sección I; y Martinelli, R., *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 211–216. Al primer aspecto, la “necesidad de la extrañación”, debería dedicársele también una reflexión mucho más amplia, que será pospuesta para otra ocasión, aunque se puede indicar, al menos, un *corpus* de textos plessnerianos (*Macht und menschliche Natur*, 1931; *Mit anderen Augen*, 1953; *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung*, 1960; *Selbstentfremdung, ein anthropologisches Problem?*, 1969) de los cuales emerge una idea de extrañación como distanciamiento y extrañamiento, dirigida por completo a salvaguardar las razones y el espacio de la esfera pública y, paralelamente, un *corpus* de textos gehlenianos (*Logik der Situation*, en WG, 1931; *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, 1952; *Fremdheit des Archaischen*, en US, 1956) de los cuales emerge, en cambio, cómo la extrañación, en vez de ser un obstáculo para la realización de la libertad, deviene su condición esencial y cómo el hombre sólo puede comprenderse si no parte de sí, sino de un no-yo en el que debe transformarse haciéndose otro. En ambos casos, la clave polémica respecto al sueño –considerado irrealizable– de la reconquista de una integridad originaria perdida por parte de un sujeto expropiado de sí (que Gehlen, en particolare, imputa a Fichte) y con una fuerte reducción del espectro analítico y de las distinciones adquiridas en la elaboración hegeliana.

la existencia social, se adecua a las variables históricas y culturales integradas de vez en cuando por el rol interpretado.

En consecuencia, para definir el proceso imitatorio-identificativo, realizado a sabiendas –recitando– al adherir a un rol social (siempre expuesto, por otra parte, al olvido del propio carácter ficcional) y constitutivo para la dimensión misma de la socialidad y de sus formas organizadas, resulta decisivo el paradigma del actor, que Plessner ya había expuesto claramente en *Zur Anthropologie des Schauspielers* (1948). La forma más radical de (re)presentación no consiste en trasponer en formas, colores y palabras, como en el caso de las artes figurativas o de la poesía; esto es, no procede “por diversiones” o “en la distancia”, sino que consiste en el hecho de que “un ser humano personifica a otro” y, al dar cuerpo a la persona del rol, recubre y cela con ella la persona de quien le da cuerpo, creando, de esta manera, la situación paradójica de un “mundo imaginario” suspendido entre los espectadores y los actores, semejante al mundo real que lo ha producido, pero sin serlo (AS, 403). En el actor que entra en los zapatos de una figura imaginaria y –a través de su voz, de sus gestos y del movimiento de todo su cuerpo– da vida a un personaje, se torna transparente algo que tiene que ver con todos los hombres (la excentricidad respecto de sí mismos; el ser un cuerpo y, al mismo tiempo, tener un cuerpo; la situación de “enfundamiento” en el propio cuerpo; en el adherir completamente a lo que se es y a lo que se hace, el poder mirarse desde fuera y tomar distancia de sí a la vez), que se concreta en la capacidad consciente del individuo actor de mantener un “rol en el que su individualidad de despliega y se desvanece al mismo tiempo”, mientras la metamorfosis que esto comporta es “sostenida” por su “personalidad” (AS, 405). El proceso que pone en evidencia esta característica del actor atraviesa distintas fases y se extiende desde

el disolverse naturalista del actor teatral en el rol que recita, hasta la experiencia del cine y del *star system* en el que estalla la cornisa del escenario y el espectador –gracias también al empleo insistente del detalle y del primer plano– es llevado a identificarse por completo con el actor, que ya se interpreta a sí mismo (AS, 404-407). –Existe una gran diferencia –observa Plessner– entre el arcaico y anónimo danzador enmascarado del que nos hablan los informes etnográficos y la actual *filmstar* que, sobre el fondo de un rol, se recita a sí misma; y, sin embargo, ambos remiten a posibilidades opuestas de un único y mismo comportamiento: “encarnar un personaje con el propio cuerpo viviente” (AS, 407). El “dominio de sí”, el control del rol y la capacidad de metamorfosis y de ficción de quien ejecuta una representación, están “orientados a la imagen o figura [*Bild*] que éste quiere ser para el espectador” (*ibidem*). En una situación similar a la del esquizofrénico, por la escisión que comporta entre sí mismo y el propio personaje, el actor no puede abandonarse completamente a dicha separación (y perderse en ella, como hacen, precisamente, el histérico o el esquizofrénico), sino que debe mantenerse, de alguna manera, “más allá de la escisión”, conservando la “distancia” de sí a través del control sobre la personificación que realiza: “sólo en dicha distancia logra representar” (AS, 407-408). El procedimiento de “identificación” presupone –como se ha dicho– un “bosquejo de imagen” que el actor trata de igualar haciéndose semejante al mismo (AS, 410) y, a partir de la acción del actor, podemos “interpretar” la vida humana más en general como *Verkörperung* de un “rol”, definido en base a un “bosquejo de imagen más o menos establecido”, que, “en situaciones de representación debe ser sostenido de manera consciente” (AS, 414). Estrechamente unida al interpretar un rol, se halla la función más general de la imitación (*Nachahmung*) y de la ficción o simulación (*Verstellung*) axiológicamente unida a la maldad, a la perfidia y a la mala fe,

aunque la “*mauvaise foi*” pueda ser motivo de ficción y dominar bajo muchos aspectos el comportamiento humano en las relaciones diplomáticas (AS, 414-415). Rehacer, revivir y reproducir a otro, simulando su voz, sus gestos, su mímica y su figura, no comporta de suyo “fines malvados”, sino que forma parte de la capacidad humana más general del “aparecer de otro modo a como se es”: “En este caso, se quiere asumir la actitud, el porte, la postura de otro; se quiere rehacer (*nachmachen*) a alguien” (AS, 415). Así pues, la capacidad de imitación y de identificación –luego se verá cómo discute Plessner las diversas modalidades de dicho ensimismamiento, inclinándose, en todo caso, por aquella que, en razón de su brevedad, puede ser llamada la solución de la “paradoja del actor”, más que por el método Stanislavskji (AS, 405-409)⁴⁰– y remite a un “estar condicionado” o “depende de la imagen” de las posibilidades de expresión, capaz de “transformar interiormente a aquel que imita” (AS, 415). Sin involucrar forzosamente el plano mímico-imitativo, tan presente, por el contrario, en el arte de la representación teatral, la capacidad y el pedido de transformarse en otro haciendo suyas las ideas y los comportamientos en el proceso de adaptación y asimilación mediante la “reproducción de un modelo”, también son típicas de la relación preformativa con las instituciones sociales (“la vida religiosa, militar, estatal”); como resulta evidente, de modo particular, en los fenómenos de “adaptación imitativa [*nachahmenden Angleichungen*] a un estilo de vida determinado, que se pide bajo el signo de la emulación de un modelo por parte de un seguidor”, el cual:

se transforma en sí mismo a través del otro. Sus ideas y sus sentimientos son las ideas y sentimientos de su orden, de

40 Para una comparación con la idea de *Verfremdung* en el teatro de B. Brecht, *cfr.* IA, 455–457; 132–135.

su cuerpo militar, de su grupo, de su tierra, de su clase, de su Dios, de su modelo y líder y no por eso menos auténticas y menos suyas. Florece en el rol de la copia, aspira a la identificación, al hacerse uno (AS, 415).

En el cuadro de la propia “artificialidad natural”, de la coacción del ser privado de equilibrio a “transformarse en algo” con la ayuda de objetivaciones que resultan de su capacidad creativa (S, 383-396), el hombre se halla puesto “en juego” constitutivamente en el juego o en la representación. Y Plessner trabaja sobre el juego/representación en una serie de textos que afrontan la dimensión más general del *homo ludens*, insistiendo muy precozmente –como ha sido mostrado hace poco⁴¹– en la inversión de la relación entre juego y seriedad y, antes todavía, en la importancia de la “pulsión lúdica” en unión con la “coacción a la irrealización” para definir la relación con la esfera pública basada en el ceremonial, el prestigio, el tacto, en conjunto, la “compensación de una forma”, que constituye la premisa inmediata también para la elaboración de la teoría del “rol social”: con la compensación irreal el hombre se pone una máscara, renuncia a ser individualidad para actuar representativamente y ser respetado al menos en sentido vicarial; el hombre se generaliza y se objetiva mediante una máscara; el aura –el actuar aquí sin estar “aquí”– da lugar a la dialéctica de la intangibilidad que anhela el contacto y, sin embargo, lo rehuye. Ningún pueblo, por más primitivo que sea, renuncia al ceremonial y el presupuesto imprescindible de todo prestigio es aparecer como poder; el cuerpo

41 Cfr. Plessner, H., “Das Geheimnis des Spiels”, en *Geistige Arbeit. Zeitung aus der wissenschaftlichen Welt* 17 (1934) (che recensiona a Buytendijk, F. J. J., *Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen der Menschen und Tiere als Erscheinungsform der Lebenstrieb*, Berlin, Wolff, 1933) y los comentarios de Krüger, H.P., *Zwischen Lachen und Weinen*, vol. 1, op. cit., pp. 150–151, y Accarino, B., *Le ragioni del mondo*, op. cit., pp. 152–153 (véase, sin embargo, todo el párrafo, *L'artificio e il gioco*, *ibid.* pp. 152–163).

objetual-orgánico (*Körperleib*) posee una vida pulsional que se proyecta más allá del vínculo finalista, posee una sobreabundancia de energía no utilizada que evoca la actividad y que se descarga, sobre todo, en el juego⁴²; el sentido del juego deviene la irrealización del hombre natural en la dimensión artificial, o bien en el depósito de algún significado o rol, que lo hace responsable de aspectos fundamentales del proceso de civilización; la sociedad vive sólo del espíritu del juego, ya que no hay nada en lo que el hombre pueda mostrar de manera más pura su libertad que en la distancia respecto de sí mismo (G, 79-94; 71-86)⁴³.

También en escritos más tardíos, como *Spiel und Sport* y *Der Mensch im Spiel* (ambos publicados en 1967 y con zonas muy amplias de superposición), dondequiera que antepone un cuadro teórico a la propia fenomenología de los juegos y del deporte, Plessner confirma las líneas indicadas. Las conclusiones de Johann Huizinga sobre el elemento lúdico presente en la civilización y en la cultura humana desde sus orígenes necesitan ser ulteriormente profundizadas preguntándose por qué el hombre *debe* “jugar” y por qué en ninguna dimensión de su comportamiento puede sus-

42 El cambio de motivación (“sublimación”) de la dimensión física a la psíquica, la hace posible la “conformidad” –no obstante la distinta dinámica específica de cada estrato– de los estratos superiores respecto de los inferiores, que remite a las elaboraciones de *Die Einheit der Sinne* (E), poco anteriores: “Interceptando, por así decirlo, en un nivel superior los impulsos constantes y las tensiones de la esfera corpórea de la existencia que piden descargarse [...], la *psiché* impide un poderoso ataque sorpresa de las pulsiones y utiliza, eventualmente, sus potentes energías para saciar el hombre en cuanto unidad de cuerpo orgánico, *psiché* y espíritu” (G, 94; 86).

43 Cfr. Fischer, J., “Panzer oder Maske. «Verhaltenslehre der Kälte» oder Sozialtheorie der «Grenze»”, en Eßbach, W. – Fischer, J. – Lethen, H., (dir.), *Plessners “Grenzen der Gemeinschaft”. Eine Debatte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002, pp. 80–102.

traerse a la coacción al juego. Para responder, el presupuesto primario es constatar que el “hombre en cuanto persona y personaje” se da a conocer como “posibilidad”, puesto que “*persona* significa máscara” y el hombre puede contar con esa máscara en cierta medida, en cuanto “se distingue del propio cuerpo orgánico como algo dado, una suerte de hábito originario”:

el naufragio en sí, en el propio cuerpo, la situación de ‘enfundamiento’ de nosotros mismos nos posibilita salir de nosotros, expresarnos, pero en forma fracturada. Como personas, nosotros estamos en medio de nosotros mismos (SS, 201, MS, 309-310).

Todos somos “actores” y “espectadores” al mismo tiempo, dentro de un juego y de una representación cuyo “autor” –en clara alusión al Pirandello al que Karl Löwith reservara un rol en la dramaturgia del *Mitmensch*⁴⁴– “no es buscado solamente por seis personajes” y cuyo “concepto de rol”, por muy descolorido que se vea hoy en

44 Löwith, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), en *Sämtliche Schriften*, dir. Stichweh, K. – de Launay M. B., vol. 1, *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, Stichweh, K. (ed.), Stuttgart, Metzler, 1981, [pp. 9–197] p. 100: “La conciencia del hecho de que el hombre en sus relaciones vitales no tiene curso en cuanto puro y desnudo individuo ‘en sí’, sino en la forma de significatividad proporcionada a la relación –en cuanto *persona*–, es la monomaniaca idea fundamental de la producción artística de Pirandello en su conjunto” (véase, sin embargo, todo el § 23, *Zusammenfassende Analyse der Darstellung eines verselbständigten Verhältnisses in Pirandellos “Così è (se vi pare)”*, pp. 100–118; para *Sei personaggi in cerca d’autore*, *cf. ibid.*, p. 101). El volumen de Löwith se citaba en la n. 1 de AS, 403, en explícita referencia al “Anhang über Pirandello” (indicaciones para la reconstrucción de las relaciones entre Plessner y Löwith en Donaggio, E., *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2004, n. 19, p. 162) trad. esp. Sánchez, S., *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006, pp. 105–106.

sentido funcional, nos sigue recordando su versión teatral barroca, tal como aparece en todos esos modos de decir (“salir a escena”, “estar en la parte”) que ponen en evidencia el costado “escenario” de la vida social en el que el hombre se vuelve “actor de sí mismo”, alguien que juega y se representa a sí mismo (SS, 202, MS, 311).

7. Plessner y el problema de la mimesis

Como se ha sugerido, el enfoque de Max Scheler ha mostrado su propia eficacia crítica para contrastar las visiones de la imitación, del “vivir” o “sentir” “según un modelo” como compartir un sentir, basadas en la “inferencia analógica” o en la “empatía” y en el “impulso imitativo”, favoreciendo la posibilidad de percibir “inmediatamente” en sí la conexión esencial con el otro en los “fenómenos expresivos” (“la imitación también como simple ‘tendencia’ presupone más bien un poseer de alguna manera lo vivido extraño y no puede por eso explicar lo que aquí debe explicarse”)⁴⁵. Ello no obstante, en el planteo plessneriano, dicho enfoque ha sido sometido a la crítica, a su vez, en conexión con la relectura de Merleau-Ponty, debido a su inadecuada consideración de la opacidad

45 Scheler, M., *Wesen und Form der Sympathie* (1912, 1926³), en *Gesammelte Werke*, vol. 7, a cargo y con un apéndice de Frings, M. S., Bern–München, Francke, 1973 [pp. 7–258] pp. 19–22 (el *Mitgefühl*, *ibid.*, pp. 17–149; acerca del contagio emotivo imitativo, en relación con la masa y la multitud, *cf. ibid.*, pp. 23, 25–29); trad. esp. Gaos, J. *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada 1957, pp. 16–19. Para una crítica al mismo Plessner desde el punto de vista del Merleau-Ponty de *Lo visible y lo invisible*, *cf. Gebauer, G. – Wulf, Ch., “Das gesellschaftliche Sein des Körpers und das körperliche Sein der Gesellschaft. Ein anthropologisches Entwurf”, en Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1998, pp. 54–62.

del propio cuerpo respecto de sí mismos y al “más” de la reciprocidad de mirada y esquema corpóreo que se le escapa.

Por otra parte, la dirección anti-teleológica del desarrollo de la facultad imitativa y su capacidad de producir a través del exceso del juego la vía indirecta de la cultura y de la civilización, ilustradas por último junto a la impostación fenomenológica, tipológica y comparativa, que se trasluce en todo el procedimiento plessneriano, signan una neta –aunque implícita– toma de distancia respecto del andamiaje empírico de la reconstrucción antropogenética de la imitación realizada por Arnold Gehlen, el cual –en una primera aproximación que será objeto de un análisis más detallado en la segunda parte del presente trabajo– parecería limitarla al proceso de autoconservación y reducirla a un estadio del paso del comportamiento premágico a la magia y a la racionalidad, como una suerte de “astucia involuntaria” de la naturaleza que sule, de alguna manera, las carencias instintivas del hombre. Y, si bien insiste en el incremento del “grado de autoconciencia” producido por “todo comportamiento imitativo” y por el “representar *en vivo*” de modo particular:

En el momento mismo en el que quien representa actúa mímicamente –durante la puesta en escena de un animal, por ejemplo–, debe distinguirse de él mismo. Él se vive con mayor intensidad a sí mismo en oposición a lo que encarna,

Gehlen enfatiza el componente de “repetición” de la imitación y hace de la ejecución del “rito mímico ante la imagen” la vía para “evocar en una especie de ‘representación en estado puro’, toda la vertiente interior de la experiencia vivida” y producir la estabilización y el control de la “relación con la situación emotivo-pulsional suscitada por el dato de reclamo”, haciendo potencialmente posible

la forma de la representación para todos los contenidos y, en perspectiva, el nacimiento de instituciones durables⁴⁶.

Mas no por ello la concepción plessneriana de la imitación parece identificarse sin más con el campo definido por la más amplia elaboración en torno a la categoría de “mímesis”. En el caso de Theodor W. Adorno, por ejemplo, Plessner incluso advirtió la necesidad de establecer una clara distinción respecto del modo en que su *Teoría estética* (1970) configura la dimensión de lo “mimético”. En efecto, en la recensión a la *summa* póstuma adorniana, allí donde emerge el aspecto del arte por el cual ésta conserva la memoria de lo arcaico y de la relación de compenetración con la naturaleza de la que dicho aspecto es capaz, Plessner observa:

[el arte] conserva el recuerdo de la pasada y –en el camino a la autonomía– removida prescripción de la mímesis de lo que es sobremanera poderoso, a través de la transformación metamórfica y pseudomórfica

y precisa enseguida:

46 Gehlen, A., “Darstellende Riten”, en *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), Wiesbaden, Aula, 1986, pp. 145–156; trad. it de Tetamo, E., “Riti di raffigurazione”, en *Le origini dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, Milano, Il Saggiatore, 1994, pp. 156–167 (el nexo imitación–totemismo, *ibid.* pp. 148 y 159; el “ritual como fin por sí mismo” y el “actuar carente de fin pero obligatorio”, *ibid.* pp. 155–156; 166–167). Sobre la “vocación teleológica del proceso de objetivación del impulso mimético” inscrita en el “juego de autoconservación racional” y sobre el impulso mimético como una suerte de “*ratio* camuflada” en Gehlen, *cfr.* Carchia, G., *La legittimazione dell'arte. Studio sull'intelligibile estetico*, Napoli, Guida, 1982, pp. 178–186, 192–193. Sobre la “estabilización a través del rito”, *cfr.* Rehberg, K.–S., *Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen*, en G. Göhler (dir.), *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*, Baden Baden, Nomos, 1990, pp. 115–154 (esp. 123–127).

que no se debe confundir con la imitación de algo dado (TA, 292).

La teoría estética, prosigue la recensión, es “provocada” por el estar en primer plano del “carácter enigmático-mimético” de la construcción artística, o bien es interrogada por su carácter paradójico, en virtud del cual “dice y no dice”, ya que lo “mimético”, mediante el cual habla, se opone al decir como algo opaco y particular. Y Plessner concluye su observación remontando el núcleo teórico a una terminología que también le resulta familiar y parece aludir a una analogía funcional entre la mimesis de la estética adorniana y la ‘ficción mimética’ del rol en la propia teoría social:

aquí halla confirmación la intención de la dialéctica negativa, dirigida contra el sacrificio estético de lo individual en Hegel. En el lenguaje mimético, el *individuum ineffabile* es preservado (*ibidem*).

Por lo demás, Axel Honneth ha llamado recientemente la atención respecto del peso de la imitación –en estrecha dependencia de la mimesis– en la teoría social de Adorno (“Lo humano está en la imitación: un hombre se hace hombre cuando imita a los otros hombres”, reza un célebre aforismo de los *Minima moralia*) por la importancia que asume en la formación del niño, en la génesis del individuo y de la mente humana y en la definición de las potencialidades humanas de asunción del otro en la reciprocidad de perspectivas, amenazadas por la estructura social vigente:

sólo mediante un comportamiento imitativo, un comportamiento que para Adorno remite originariamente a un afecto de amorosa atención, los seres humanos desarrollamos nuestras capacidades racionales. Esto porque aprendemos de las intencionalidades de nuestros compañeros de interacción –que se representan progresivamente– a ponernos en relación con el mundo también desde la perspectiva de los otros. La realidad no representa más para

nosotros simplemente un campo de desafío para reacciones de adaptación, antes bien, se alimenta de una creciente multitud de intenciones, deseos, actitudes, que aprendemos a tratar como motivos de nuestra acción. [...] A la institucionalización del intercambio de mercaderías, Adorno ve unida la difusión de un esquema de acción que nos dispone a hacer retroceder de nuevo la capacidad de respeto racional hacia las intenciones del otro⁴⁷.

Para reforzar la actualidad del análisis, Honneth luego hace referencia a las recaídas en la antropología social de las investigaciones de Michael Tomasello, que conceden un “significado central” a la imitación en el aprendizaje y el desarrollo de las capacidades cognitivas, ante todo para la adquisición del lenguaje y para el origen cultural de la *human cognition*⁴⁸.

Si bien algunas de las líneas de separación trazadas por Plessner, como la exclusión de los primates de la competencia lingüística y de la capacidad de imitación, hoy resultan difíciles de sostener a la luz de tales resultados, parece igualmente difícil no ver que los mismos tienden a converger, junto a algunos de los elementos

47 Honneth, A., “Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensformen. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos”, en Honneth, A. (dir.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005 [pp. 165–187] pp. 174–175; trad. it. Micali, S., “Da dove viene la sua arte dell’esagerazione”, en *Reset* 81 (2004) [pp. 8–13], p. 10. Acerca de las relaciones entre Plessner y Adorno, *cfr.* también Schüßler, K., *Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie*, Berlin, Philo, 2000, pp. 176–187.

48 *Cfr.* Tomasello, M., *Constructing a Language. A Usage-Based Theory of Language Acquisition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2003; *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999; Tomasello, M. – Call, J., *Primate Cognition*, Oxford, Oxford University Press, 1997. Para una revisión del estado de los estudios acerca del lenguaje animal, *cfr.* Cimatti, F., *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Roma Carocci, 2002².

adornianos a los que alude Honneth, en una perspectiva común de investigación para la antropología filosófica y social (Tomasello, que además es el actual codirector del *Wolfgang Köhler Primate Research Center*, por ejemplo, ha detectado en la capacidad de “intención compartida [*shared intention*], el punto cognitivo que distingue el aprendizaje humano del de los primates), en torno a la imitación y a la “facultad mimética”.

En lo que respecta a Plessner, en efecto, en las páginas precedentes se ha intentado circunscribir –reconstruyendo los nexos conceptuales internos– el complejo temático que comprende lemas como mímica y gestualidad; semejanza de la expresión y reacción responsiva; rehacer, copiar, imitación involuntaria y contagio psíquico; “hacer con” y reproducir; aprendizaje imitativo, emulación e *imitatio*; reproducción técnica y asimilación; *imitator* y epígono; sosías y doble; placer del desdoblamiento, máscara y disfraz; figuración y representación; actor y rol; personificación e incorporación; identificación y reproducción consciente; esbozo de imagen y ficción. Siempre al borde de la relación entre modelo y copia, todas estas nociones tienden, sin embargo, a abrir espacios crecientes de originalidad y creatividad, allí donde se hacen elementos propulsores de la socialidad y de la comunicación, a partir del aprendizaje lingüístico y del aprendizaje de los movimientos basados en ambos en la adquisición imitativa pero que hacen muy pronto capaces de reproducir combinaciones originales hasta a la relación con el modelo pedagógico o artístico que tiende a cruzarse a la capacidad de producir originaria. Más en general, la importancia primaria de los procesos miméticos-reproductivos, en la intersección de las categorías fundamentales de la antropología plessneriana, para la descripción y el funcionamiento de la misma condición liminar del ser humano dentro de su cuerpo y, en el plano trasladado, dentro del sistema de expectativas de la sociedad y de los comportamientos prescritos, impide limitar la imitación pless-

neriana a la unívoca relación entre original y copia y a la misma posibilidad de reproducir algo determinado. Si luego se considera que, de suyo, la teoría contemporánea de la mimesis ha vuelto a proponerse desde hace tiempo –como se vio en la apertura de la presente investigación– incluir un campo de significados que indican una capacidad más amplia de mimetismo, semejanza, asimilación, representación, simulación, registro, expresión, anticipación mimética, también resulta evidente cuánto puede contribuir la obra de Helmuth Plessner para ampliar los horizontes. Gracias además –como se tratará de mostrar en un trabajo ulterior– a su eficacia para verificar las ambivalencias de la mimesis, su “costado nocturno”, la imitación como forma de homologación, como predominio de las funciones sociales sobre los individuos, como desencadenamiento de las pasiones de la envidia y de los celos “constantes de las relaciones sociales”, como inclinación a la “desmesura” en tanto estigma de la inhumanidad instalada en lo más propiamente humano y en la más propia vocación del hombre a ser “siempre también el abyecto, la modificación depravada de sí mismo” (UN, 333, 331; 182, 179). Esto remite, por otra parte, a una instancia ética dirigida a despertar y cultivar cualidades “que rechazan toda lógica y toda institucionalización” y que se basa en la tarea creatural:

En sentido propio, sólo se puede decir inhumanos contra los otros, contra todos aquellos que se hallan indefensos: animales, niños, prisioneros, seres que pueden experimentar su impotencia (UN, 337, 335; 186, 184)⁴⁹.

49 Sobre el nexo entre “antropología filosófica” y “ética” en Plessner, *cfr.* Fahrenbach, H., “Philosophische Anthropologie “und” Ethik? Eine Grundfrage im Werk Helmuth Plessners”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004) pp. 617–634.

III. SEGUNDA PARTE

ARNOLD GEHLEN: TOTEMISMO
Y REPRESENTACIÓN IMITATIVA

1. El tótem y la caverna

Hay dos lugares en torno a los cuales se cristalizan progresivamente las diversas instancias que inducen a definir los temas portantes de la obra de Arnold Gehlen a considerar aquí. Imágenes recurrentes tomadas de las fuentes más dispares, más que lugares textuales identificables en un autor o en una contribución particulares, ambos remiten al creciente imponerse del extenso campo de una mirada antropológica adoptada por Gehlen a medida que madura en él una actitud crítica, ya sea respecto de la propia orientación inicial de “filosofía de la existencia”, la *l'Existenzphilosophie* que halló expresión en el *Habilitationsschrift* de 1931: *Wirklicher und unwirklicher Geist*; ya sea respecto de la impostación idealista sucesiva, inspirada en el pensamiento de Hegel y de Fichte, relevalable a partir de *Theorie der Willensfreiheit* del 1933. Una actitud que se hace evidente en el viraje filosófico-antropológico decisivo de *Der Mensch* (1940) y en la ulterior acentuación del peso de las ciencias sociales en general y de las fuentes de antropología cultural y social en particular, visible ya en la reelaboración sucesiva del mismo *El hombre* (1950) y definitivamente afirmada con la teoría de las instituciones de *Urmensch und Spätkultur* (1956). Estos lugares e imágenes de cristalización, capaces de ofrecer una vía de acceso a la peculiar elaboración gehleniana del tejido de la imitación y de la mimesis, están representados por el “tótem” y la “caverna” y, dada la específica dificultad para identificar una matriz textual en concreto, serán reconstruidos a continuación recurriendo, en el primer caso, a la historia de la antropología y, en el segundo, a la relectura de Gehlen realizada por Hans Blumenberg como conclusión y coronación de *Höhlenausgänge*, su voluminosa y compleja obra dedicada, precisamente, a la metáfora de la caverna (1989).

Tótem y totemismo

El término “tótem”, nos recuerdan los historiadores de la antropología, viene de la lengua algonquina ojibwa hablada por las tribus indias de la región norteamericana de los Grandes Lagos; indica una “relación de parentesco o amistad entre dos personas” y, a veces, “sirve para enunciar la pertenencia a un clan”. Por ejemplo, “la fórmula *makwa nindotem*”, “el oso es mi clan”, es una expresión abreviada que puede transcribirse en sentido amplio en el siguiente significado: “yo estoy emparentado con el que pertenece al clan cuyo epónimo es el oso, luego pertenezco a ese clan”. “*Ototeman*” significa “él pertenece a mi parentela”, designa las “categorías de especie animal y vegetal utilizadas para dar nombre a un clan” y constituye un “principio de pertenencia que indica una consustancialidad mística entre aquellos que llevan el nombre del mismo tótem, rindiéndole culto y reconociéndose parientes”.

Si “tótem” es también el nombre de los “postes, a veces de diez metros de alto, sobre los cuales los indios de la costa nordoccidental grababan la efigie de animales-antepasados”, la categoría “totemismo” –que aparece por primera vez en los diarios de viaje de James K. Long (*Voyages and travels of an Indian interpreter*, 1791)– sirvió a los incipientes estudios antropológico-religiosos del siglo XIX (J. F. McLellan, W. Robertson Smith, B. Spencer y F. J. Gillen etc.) para denominar el “complejo de instituciones centrado en la relación entre una especie o un fenómeno natural y un grupo social” y devino, para pensadores como James Frazer (1910), Sigmund Freud (1912) y Émile Durkheim (1912) la representación por excelencia de la “primera religión” o “religión primitiva de la humanidad”⁵⁰.

50 Las citas y las noticias arriba reportadas se refieren a Desveaux, E., “Totémisme”, en Bonte, P. – Izard, M. (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie e de*

En una primera aproximación, el complejo del “totemismo clásico” –que, por lo demás, ya aparecía profundamente resquebrajado en las intervenciones de Arnold Van Gennep (1908, 1920), para quien se trataba de un “sistema de clasificación” entre otros, cuya dimensión zoológica debía colocarse al mismo nivel que el de la mágica en las correspondencias simpáticas, el de la profesional en las castas o el de la cosmográfica en las cosmologías asirio-

l'anthropologie, Paris, Puf, 1991 [pp. 709–710] p. 709; trad. esp. *Diccionario de etnología y antropología*, Madrid, Akal, 2005, pp. 711–712; Comba, E., “Totem, Totemismo”, en Fabietti, U. – Remotti, F. (dirs.), *Dizionario di antropologia*, Bologna, Zanichelli, 1997, pp. 759–761; Rivière, C., *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Colin, 1997, p. 30; Knight, Ch., “Totemism”, en Barnard, A. – Spencer, J. (dirs.), *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, London–New York, Routledge, 1996, pp. 550–551. Para una historia más amplia de la noción, *cfr.* Pignato, C., “Totem” y “Totemismo oggi”, en *Totem, mana, tabù. Archeologia di concetti antropologici*, Roma, Meltemi, 2001, pp. 20–58 y 123–134. Las referencias a los clásicos citados son: Frazer, J., *Totemism and exogamy. A treatise on certain early forms of superstition and society*, 4. vol., London, Macmillan, 1912; Freud, S., *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Wien, Heller, 1912, trad. it. Daniele, S., *Totem e tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Torino, Boringhieri, 1969; trad. esp. López-Ballesteros de Torres, L., *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1989; Durkheim, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, trad. it. Cividali, C., revisada por M. Rosati, M., *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, ed. it. a cura di M. Rosati, Roma, Meltemi, 2005; trad. esp. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Alianza, 1982. Para las contribuciones decimonónicas mencionadas, *cfr.* McLellan, J. F., “On the worship of animals and plants”, *Fortnightly Review* I Parte, 6 (1869) y II Parte, 7 (1870), trad. it. de la primera parte Fabietti, U., “L’origine del totemismo: il culto degli animali e delle piante”, en Fabietti, U., (a cura di), *Alle origini dell’antropologia*. Tylor, Maine, McLellan, Lubbock, Morgan, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, pp. 287–314; Robertson Smith, W., *Lectures on the religion of Semites*, London, Black, 1889; Spencer, B. – Gillen, J. F., *The native tribes of Central Australia*, London, Macmillan, 1899.

abilónicas— puede ser brevemente descrito de la siguiente manera:

subdivisión de las ‘tribus’ en clanes y/u otras agrupaciones sociales, asociados cada uno a uno más tótemes (animales, plantas y, con menos frecuencia, objetos inanimados); relaciones de consustancialidad y ‘parentela’ entre los miembros del grupo social y el tótem, objeto de respeto y veneración y tratamientos rituales (por ejemplo, los ‘ritos de incremento’ en Australia); presencia de *tabúes*, entre los cuales eran particularmente importantes los que prohibían matar y consumir al tótem como alimento a los miembros de la agrupación totémica correspondiente y los que vedaban el matrimonio entre hombres y mujeres que compartían el mismo tótem (norma endogámica)⁵¹.

La formulación del totemismo elaborada por el mismo Gehlen, como veremos enseguida en detalle, accede y alude a una descripción muy cercana a la reportada, en tanto asume el totemismo como un componente fundamental de la propia antropología y como representación arcaica de aquel procedimiento basilar conforme al cual “*se comprendía pasando por el mundo exterior*” (“se identificaba con un elemento exterior, es decir, que la conciencia de sí era *indirecta*”):

En todo el mundo ha sucedido que grupos enteros y familias de consanguíneos se identificaran con animales diferentes cada vez. Éstos eran los fundadores del grupo y los animales vivientes a menudo eran considerados reencarna-

51 Pignato, C., “Totem”, *op. cit.*, pp. 20–21. Los dos trabajos de A. Van Gennep son: “Totémisme et méthode comparative”, en *Revue de l’Histoire des Religions* 58 (1908) pp. 42–61 y *L’état actuel du problème totémique*, Paris, Alcan, 1920.

ciones de difuntos pertenecientes a la estirpe. Se refirió el episodio de un *murngin* (Australia) que, en el lecho de muerte, asumía los movimientos del animal en el que había de encarnarse y, todavía a comienzos del siglo XIX, en una tribu sioux, el jefe del clan de la tortuga portaba en su espalda un escudo con esta imagen, mientras que el jefe del clan de la pantera vestía una piel de pantera (US, 118; 127).

Con las inmediatas consecuencias de obligación, vínculos y tabú que derivan de esta posibilidad de identificación tercera y común:

Si la conciencia de pertenecer a una única estirpe se produce en un grupo a través de la identificación con una especie animal, se sigue como consecuencia que no se pueden matar los animales de esta especie y, sobre todo, que ningún miembro del grupo puede matar a otro, puesto que cada uno ya es él mismo ese animal y es sacrosanto en su imagen. Cuando animales, manantiales, lugares particulares, montes, árboles etc., pueden transformarse en ‘entidades’ de las cuales derivar reglas vinculantes; cuando el actuar mismo se orienta a la realidad vigente de dichos objetos y se hace cargo de ellos como de un deber; entonces se verifica aquella ‘trascendencia al más acá’ ya observada al comienzo, una impostación fuertemente arcaica, porque el totemismo se remonta, muy probablemente, al paleolítico superior. Kern [...] considera que el totemismo de los primeros cultivadores se remonta a la era glacial; y ¿cómo explicarse de otra manera los hombres-león, -pájaro, -ciervo, -bisonte, -cabra, que aparecen en pinturas y grabados del período aurifiaciense o magdaleniense? (US, 118-119; 127-128).

Cavernas y pinturas rupestres

La caverna se convierte, de esta manera –y siempre según Gehlen–, en el lugar de la primera manifestación de la capacidad humana de “representación imitativa” en la forma de una imagen y de una sucesión de imágenes.

La desvinculación de las cosas de importancia vital del mundo exterior de la irracionalidad de la colocación espacio-temporal comporta pues, al mismo tiempo, el fijarse y adquirir *durabilidad* de las mismas. Aquí se halla, por tanto, una de las raíces antropológicas del arte que vemos estallar en las célebres pinturas del paleolítico inferior en las cavernas francesas y españolas, ya realizadas y sin precedentes y, en ambos casos, fijadas en la materia (US 55; 62).

La relación con el mundo exterior que ésta establece de este modo, permite captar en forma visible, en la caverna, la necesidad humana de certeza en la incertidumbre, de aseguración en la extraneidad del mundo y de seguridad cuando la vida corre peligro; como ha sostenido, precisamente, Hans Blumenberg respecto de Gehlen:

El *homo pictor* no es solamente el creador de pinturas rupestres para prácticas mágicas relativas a la caza, sino el ser que esconde la falta de fiabilidad del propio mundo proyectando imágenes...

en la caza mágica de sus pinturas rupestres, el cazador, desde su morada, alcanza y ocupa el mundo⁵².

52 Blumenberg, H., *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 14–15, ed. y trad. it. de Argenton, B., *Elaborazione del mito*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 30–31; trad. esp. de la tercera edición revisada en 1984 de Madrigal, P., *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2003, pp. 28–29.

Así pues,

el pasaje a las cavernas de la humanidad primitiva puede ser concebido como exoneración del territorio abierto, como reconquista del biotopo perdido en una nueva forma condensada

y dicho pasaje a las “cavernas culturales” también habrá de entenderse como “exoneración” del “realismo” del “paisaje abierto”, en que lo ausente se hace presente a través de las pinturas rupestres que funcionan como sustitutos y –apartándose en parte del motivo central en la tradición platónica, que arranca del “mito” narrado en el libro VII de la *República*– las cavernas habrán de considerarse, por esto, “el lugar de la artificialidad, no del engaño”⁵³.

Como ha reasumido recientemente Franz-Josef Wetz, puntualizando el núcleo conceptual de la deuda blumenbergiana con Gehlen:

Con un ojo en Herder, Gehlen definió el hombre como un ‘ser carente’ (M, 20; 46) que, a diferencia del animal, ‘en una medida que constituye incluso un peligro para su vida, escasea de instintos auténticos (M, 33, 60) y se ve obligado a ‘transformar las condiciones deficitarias de su existencia en posibilidades de mantenerse con vida’ (M, 36; 63). El hombre, necesitado pero seguro de sí mismo, se aboca durante toda la vida a la tarea de ‘subrogar los medios de los que orgánicamente escasea [...]. Se debe pre-

53 Blumenberg, H., *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 25–26, 37; trad. esp. Arántegui, J. L., *Salidas de la caverna*, Madrid, La Balsa de la Medusa – Machado libros, 2004, pp. 27–28, 37 (la expresión “*homo pictor*” es retomada por Jonas, H., “*Homo pictor* und die *Differentia* des Menschen”, en *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 15 [1961] pp. 161–176 y luego en *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, pp. 226–257).

parar las armas defensivas que la naturaleza no le pone a disposición en absoluto, para lo cual debe hacer experiencias concretas y desarrollar [...] técnicas' (M, 37; 64). La consecuencia de esta falta de instintos, de dotación orgánica y de adaptación es una amenazante 'apertura al mundo' (M, 35; 62) que, de una parte sin duda hace posible un saber acerca del mundo, pero que, de otra parte, revela el mundo como una esfera indefinida que suscita angustia antes que ofrecer orientación y protección tranquilizadoras. Pero, así como el hombre se halla en grado de dominar la propia existencia con sólo equilibrar las propias carencias innatas, dicha angustia sólo puede mantenerse a raya transformando la indeterminación del mundo en determinación. La quintaesencia de las modalidades de acción que procuran la exoneración indispensable para la supervivencia se llama, según Gehlen, cultura. Esta es 'la *segunda naturaleza*, es decir, la naturaleza humana, elaborada por el hombre de forma autónoma, sólo en cuyo interior puede vivir' (M, 38; 64)⁵⁴.

El recurso a Gehlen ya se hace explícito a la altura de *Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica* (1971), allí donde Blumenberg precisa el modo en que:

La carencia del hombre de disposiciones específicas para el comportamiento reactivo frente a la realidad, su pobreza instintiva, pues, constituye el punto de partida para una

54 Wetz, F.-J., *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2004, p. 96. El mismo Wetz precisa, de todos modos, que, en Blumenberg, más que la idea herderiano-gehleniana de "ser carente" grava la concreción cassireriana del *animal symbolicum*, un "ser viviente que produce sentido y símbolos" y que su visión del hombre es más la de un "ser rico, creativo" que la de un "ser pobre, necesitado" (*ibid.*, pp. 96-97); algo que, por lo demás, es discutible que valga – en estos términos – para el mismo Gehlen (*cf.*, *infra*, §§ 3 y 6).

cuestión antropológica fundamental: cómo es posible que este ser logre sobrevivir no obstante su inadecuación biológica? La respuesta se puede reducir a una fórmula: no concediéndose sin mediaciones a esta realidad. La relación del hombre con la realidad es indirecta, circunstanciada, diferida, selectiva y, sobre todo, metafórica⁵⁵.

Aunque el mismo Blumenberg llama la atención, en este mismo lugar, sobre los aspectos problemáticos de toda la operación subyacente al la edición de 1940 de *El hombre* en general y sobre los riesgos del "absolutismo de las instituciones" en particular, "la discusión acerca de esta antropología, hasta el día de hoy, no aclaró si este fatal retorno es inevitable"⁵⁶.

En el capítulo conclusivo de la última de sus obras publicada en vida (1989), de todos modos, Hans Blumenberg retomó este núcleo temático, del que "la antropología fundamental de Arnold Gehlen representa la fuente central del pensamiento central"⁵⁷, releyéndolo en la perspectiva de la caverna:

Si tuviera que decir de quién esperé ser conducido lo más cerca posible a la forma de figura más tardía de la caverna, citaría, sin duda alguna, al antropólogo Arnold Gehlen, en

55 Blumenberg, H., "Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik" (1971), en *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, pp. [104-136] p. 115, trad. it. Cometa, M., "Approccio antropologico all'attualità della retorica", en *Le realtà in cui viviamo*, Milano, Feltrinelli, 1987 [pp. 85-112] p. 95; trad. esp. Bozal, V., "Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica", en *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 115-142.

56 *Ibid.* Para el carácter problemático de la solución del 1940, *cf.*, *infra*, §§ 3 y 4.

57 Heidenreich, F., *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, München, Fink, 2005, p. 35.

quien la he buscado; si bien, al hacerlo, aprendí que era en vano. En Gehlen, el equivalente de la salida de la caverna se pudo describir como procedimiento antropogenético fundamental: la puesta al desnudo de los subhomínidos de cualquier escondimiento en una naturaleza, con la que cada ser viviente se ponía en relación de perfecta adaptación mediante la propia dotación orgánica y sobre la base de cuyas exigencias prestacionales está programado. Los seres naturales están privados de temor. Para cada una de las situaciones a ellos perceptibles y que, por lo mismo, requieren una reacción, poseen un comportamiento adecuado. [...] Aquello que en la clásica metáfora de la caverna fuera el enseguecimiento de la mirada obligada a dirigirse a la realidad de las cosas y, en suma, del mundo y del mundo superior, se llama, en la terminología de Gehlen *aluvión de estímulos*: el inerte estar entregados a un mundo ya desprovisto de señales. *Exoneración* se convierte en el programa existencial de este ser, la quintaesencia de las condiciones de su desnuda autoconservación y del espacio cerrado, la envoltura-morada en innumerables variantes dirigidas a la finalidad de aquello que, en la mirada retrospectiva, se llamará su 'cultura'. El concepto que reúne en un género todos los tipos de moradas-envoltura que se pueden fundar y poner, tanto espirituales como materiales, se llama *instituciones*⁵⁸.

El "regreso a una caverna" se hace posible, de esta manera:

Luego de que la de la seguridad en el seno de la naturaleza fuera abandonada; no un regreso a las viejas sombras, sino un dirigirse hacia nuevos dispositivos de protección de los

58 Blumenberg, H., *Höhlenausgänge*, op. cit., pp. 811-812; trad. esp. pp. 665-666.

otros y de otro, así como también hacia una solidez no atormentada por la incredulidad y la duda⁵⁹.

El modelo fundamental de dichos dispositivos es, precisamente, la "cultura" y el concepto genérico para tales espacios y reparos cerrados que subyace a las cavernas es el de institución. Las instituciones aseguran "confiabilidad, visión de conjunto y orientación" y su equivalente son las "costumbres" que se forman a través de repeticiones. Ambas se asemejan en un aspecto esencial:

En virtud de su dominio de la reglamentación de la vida, lo que no entra en su programa no es percibido, o bien no es considerado digno de atención⁶⁰.

De este modo, los seres humanos han hecho de la cultura un medio para la construcción de cavernas culturales como espacio de protección que se ofrecen como modelo fundamental para las instituciones y para las costumbres que, a su vez, brindan sostén y orientación poniendo a distancia el absolutismo de la realidad, una insostenible pretensión excesiva de que deben deshacerse⁶¹.

59 *Ibid.*

60 *Ibidem* pp. 812-813.

61 Cfr. Wetz, F.-J., *Zwischen Himmel und Höhle*, en *ibid.*, Hans Blumenberg zur Einführung, op. cit., pp. 152-172; sobre *Höhlenausgänge* y sobre el problema de la mimesis en Blumenberg (pero considerada prevalentemente en términos estéticos), cfr. también Kray, R., "Mimesis exhaustiv. Die «Lesbarkeit der Bilde» in metaphorologischer Hinsicht", en *Philosophische Rundschau* 43 (1995) pp. 242-253. Sobre Blumenberg, más en general, cfr. además. Wetz, F.J. - Timm, H. (dirs.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999 (pp. 426-470: Behrenberg, P., - Adams, D., *Bibliographie Hans Blumenberg*) y Borsari, A., (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna, Il Mulino, 1999 (pp. 421-474: *Bibliografia*); para su concepción antropológica, cfr. los trabajos recientes de Heidenreich, F., *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, op. cit. y Müller, O., *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische*

Totemismo y representación imitativa

Las explicaciones según las cuales “la eficacia en el plano de los afectos, la fuerza abrasadora del miedo o la capacidad de dejar al descubierto las pulsiones” estarían en grado de comprender el “arte representativo primitivo” son completamente inadecuadas, subrayará Gehlen en su gran *opus* antropológico dedicado al hombre primitivo y a la cultura tardía:

La fórmula psicológica que explica manifestaciones tales como ‘abreacciones’ es del todo insuficiente, ya que no contiene la idea de que la representación entraña un acto superior de naturaleza moral: una decisión en favor de la existencia, más aún, de la existencia duradera de esas realidades –y esta decisión se considera válida y perennemente presente en el momento en que se fija y se estabiliza en la representación misma (US 153; 164).

En efecto,

En las cavernas del Paleolítico hallamos las imágenes de la caza más peligrosa: los mamuts y los bisontes, o bien impresionantes esculturas que representan los osos de las cavernas, mientras que entre los primitivos contemporáneos, salen a nuestro encuentro las innumerables máscaras o las terroríficas muecas que, en último análisis, sólo se explican recurriendo a la experiencia de los rostros contraídos en los espasmos de la agonía [...] El aspecto moral esencial de ese comportamiento consistía en su capacidad de ofrecer el control de grandes masas afectivas, liberándolas

O., *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Paderborn, Mentis, 2005 (acerca de la *Gehlen-Rezeption*, *cfr.*, *ibid.*, pp. 272–276).

de la prisión de la realidad y suscitándolas con la imitación de la realidad misma (US, 153; 164).

Como parcial corrección de la conclusión de Blumenberg (“al hacerlo, aprendí que era en vano”), ha de notarse que, si bien Gehlen termina utilizando la metáfora del “palacio de la seguridad” (FU, 81: *Sicherheitspalast*) como correlato de la “caverna”, esta última mantiene, en su perspectiva filogenética, un rol fundamental para el tránsito al estado cabalmente humano y se reintegra, de esta manera, a una serie que comprende más ampliamente, junto a la imagen cultural y a la asociación totémica, la mímica *en vivo* y la fundación del rito en torno a la imagen –como se verá mejor en la exposición que sigue–, extendiéndose luego a todas las formas de “autoconciencia indirecta” y de “comprensión indirecta de sí mismo”. Según la síntesis propuesta por Gehlen al respecto como conclusión de *Urmensch und Spätkultur*:

Confrontarse con un no-yo, con un otro-que-humano y, al realizar esta confrontación, distinguirse nuevamente del mismo, forma parte de los rasgos característicos esenciales del hombre, probablemente porque el hombre debe incluirse en la realidad efectiva del mundo si quiere mantener firme y comprobar la propia concepción de sí en la acción. Por enormes que sean las diferencias de contenido de tales posiciones, por decisivas que sean sus diferencias históricas y su recíproca incompatibilidad, de la *imitatio Christi* al *homme machine* y de este último al totemismo, el rasgo característico que acabamos de nombrar puede ser abstraído y hasta se insinúa involuntariamente en los intentos de autocomprensión directa, que desembocan siempre en el retirarse de sí del Sí (US, 262; 277).

Este conjunto de problemas, encabzando los dos polos del totemismo y de la representación imitativa, será profundizado en los

parágrafos que siguen, a partir del análisis de la estructura general de las sociedades primitivas, gracias al cual Gehlen individualiza las categorías de “reciprocidad”, “exogamia”, “unilateralidad” y “totemismo” (§ 2), para luego remontarse, a través de la reconstrucción genética del paso de la primera (1949) a la cuarta (1950) edición de *El hombre*, de los “sistemas superiores de guía” a la centralidad de la noción de “totemismo” para la impostación de la antropología filosófica gehleniana (§ 3). Y, una vez obtenida la contraseña filosófica (la función del “transponerse a otro” por cualquier proceso de identificación que no colapse en la directa imitación recíproca) de la “imitación” y el correlato “ontológico” (la “oportunidad objetiva secundaria”) del “totemismo” (§ 4), la investigación proseguirá poniendo en evidencia el rol de la “representación imitativa” en la construcción terminada de la antropología social de la cultura de Gehlen (*Hombre primitivo y cultura tardía*, 1956) (§ 5) y la relación entre el “actuar figurativo” y la “teoría de las instituciones” (§ 6), hasta intentar un balance conclusivo de las relaciones entre el pensamiento de Arnold Gehlen y el campo problemático de la imitación y de la mimesis (§ 7).

2. Las estructuras sociales de las sociedades primitivas: reciprocidad, exogamia, unilateralidad, totemismo

En 1955, cuando Arnold Gehlen al componer el afortunado manual de sociología que sostuviera la recuperación de los estudios sociales en la República Federal alemana de la segunda posguerra junto a su alumno y amigo Helmut Schelsky, escogió como tema de su propia contribución científica: “las estructuras sociales de las sociedades primitivas”⁶².

62 Gehlen, A., “Die Sozialstrukturen primitiver Gesellschaften”, en Gehlen, A., – Schelsky, H., (dirs.), *Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen*

En dicho ensayo se propone mostrar cómo el análisis de las sociedades primitivas también resulta relevante para la comprensión del funcionamiento de la sociedad contemporánea y para hacer ver, luego, que “fundamentalmente y hasta en las culturas muy lejanas a la moderna” se puede preparar y nuclear lo específico de la dimensión sociológica y examinar sus autónomas posibilidades de desarrollo. Se propone, además, definir las “condiciones sociales de partida” científicamente viables, a partir de las cuales debería proceder la historia social venidera, cuestionando así el concepto mismo de desarrollo hasta entonces aceptado⁶³.

Gehlen observa que si bien compete a la etnología y a la sociología el objetivo de relevar las diversas características espirituales y materiales de las sociedades centradas todavía hoy (a mediados del siglo pasado) en elementos arcaicos difundidas en gran parte del planeta, cuyo número alcanza desde algunas docenas de componentes a varios millones de etnias africanas, como los Yoruba, todas esas características vuelven a proponer el mismo problema:

Gesellschaftskunde, Düsseldorf-Köln, Diederichs, 1955, pp. 11–43 (el volumen también contiene contribuciones de Carl Jantke, René König, Herbert Kötter, Gerhard Mackenroth, Karl Heinz Pfeffer, Elisabeth Pfeil, Otto Stammer y fue regularmente publicado hasta los años Setenta, con la octava edición en 1971) – de ahora en más = SG (para el resto de los textos de Gehlen citados a continuación, *cfr.*, *supra*, la tabla contenida en la lista de *Abreviaturas*, con sus respectivos datos bibliográficos). Acerca del rol de Gehlen y Schelsky, *cfr.*, Fischer, J., “L’approccio più influente della sociologia tedesca nel secondo dopoguerra”, en *Antropologia filosofica e pensiero tedesco contemporaneo (Iride. Rivista di filosofia e discussione pubblica* 39 [2003]) pp. 289–301; y –para la comparación con la escuela de Frankfurt – Albrecht, C. – Behrmann, G. C. – Bock, M. – Homann, H. – Tenbruck, H. F., *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Frankfurt am Main, Campus, 2000, esp. pp. 228–238, 293–297.

63 Gehlen, A., – Schelsky, H., *Vorwort*, en Gehlen, A., – Schelsky, H., (dirs.), *Soziologie op. cit.*, p. 10.

el problema central consiste en cómo, en ausencia del estado –al que llegan sólo las más desarrolladas de estas sociedades y sólo en forma parcialmente racionalizada– y en ausencia de una planificación económica a largo plazo, se realizaría finalmente aquella estabilidad y continuidad que constituye la condición de toda tradición y de todo desarrollo cultural, todavía tan primitivo, pero igualmente dotado de un grado elevado de especificidad y significado propio (SG, 11-12).

De manera que el problema se convierte en el del proceso de “institucionalización” y de su posibilidad, cuando sigan faltando las formas políticas de dominio y sólo estén presentes formas extremadamente precarias e inestables de actividad económica. En esas condiciones, las estructuras sociales arcaicas sólo pueden ejercitarse en la mera datidad natural de las “relaciones entre los sexos y de reproducción”, no demostrables mediante la constitución de relaciones “ficticias” –esto es, en cada caso– y “artificiales” (SG, 12).

Pero la exposición de Gehlen se concentra en el examen de los sistemas de parentesco, de las “estructuras elementales del parentesco” y se detiene en términos también muy técnicos, en las relaciones de reciprocidad étnicas sobre las relaciones de reciprocidad (SG, 13-18) y de unilateralidad (SG, 18-23) y en la definición de tipos ideales que de éstas se sigue (SG, 23-30). En el amplísimo elenco de fuentes antropológicas, provenientes sobre todo de la antropología social anglosajona (R. Piddington, R.H. Lowie, A. R. Radcliffe-Brown, G.P. Murdock, W.J. Thomas, B. Malinowski, M. Mead, R. Benedict, R. Landes, W.C. MacLeod, B.H. Quain, W.H.R. Rivers, I. Hogbin, J.R. Swanton, R.H. Mathews, A. Métraux), se destaca la recepción de *Las estructuras elementales del parentesco* (1949) de Claude Lévi-Strauss, publicado pocos años antes y citado muchas veces. Ello no obstante, en el recurso y

en la cita recapituladora de *Las estructuras sociales de las sociedades primitivas* propuesta en *Urmensch und Spätkultur*, publicado inmediatamente después (“sólo algunos esquemas interpretativos muy amplios, renunciando a todos los detalles”) aparecerá con toda evidencia que Ghelen considera dicha obra decisiva para

la demostración –llevada a cabo con abundante material y grandísima agudeza intelectual– del hecho de que las varias posibles reglas codificadas del cambio de muchachas por parte del marido, interpretadas a la luz de la noción de reciprocidad, pueden servir no sólo para resolver los problemas –hasta ahora insolubles– de la prohibición del incesto y de la exogamia, sino también para hacernos comprender que las formas más diversas de relaciones de parentesco se pierden por estilización y, con ellas, las redes que articulan los subgrupos (US, 197; 211).

La obra de Lévi-Strauss muestra cómo es posible la instauración de un sistema social sobre los “datos naturales” de la reproducción y de la sexualidad: “La prohibición del incesto posee tanto la universalidad de las tendencias y de los instintos, como el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones”⁶⁴, así como la puesta en forma de la relación entre naturaleza y cultura:

64 Lévi-Strauss, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Puf, 1949, p. 12, trad. it. Cirese, A. M., – Serafini, L., *Le strutture elementari della parentela* (1969), Milano, Feltrinelli, 2003, p. 49; trad. esp. Cevaso, M. – T., *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona 2003 (en varios puntos de SG –y la comparación debería documentarse en detalle– las formulaciones gehlenianas se hacen eco directamente de las lévi-straussianas). Para una primera discusión del tema y de la recepción de la obra y la referencia a la referencia a la literatura ulterior, *cfr.* Hénaff, M., *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris, Belfond, 1991, pp. 59–132, y Comba, E., *Introduzione a Lévi-Strauss*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 42–67 (sobre “tote-mismo” y “pensamiento salvaje”, *cfr.* también Nannini, S., *Il pensiero simbolico*.

En efecto, si la naturaleza abandona el acoplamiento al caso y al arbitrio, la cultura no puede no introducir un orden de algún tipo allí donde no existe ninguno. El rol primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo como grupo, luego de reemplazar el caso con la organización, tanto en éste como en todos los demás campos⁶⁵.

La exogamia codificada y la prohibición del incesto unida a la misma se convierten, en la perspectiva gehleniana, en figuras claves para permitir “relaciones duraderas entre los grupos *a largo plazo*”, basándolas en vínculos jurídicos verdaderos y propios (consistentes en “prestaciones” y “expectativa de ser correspondidos de modo adecuado”); de suerte que, a partir del intercambio y del vínculo a corresponder vueltos obligatorios, se hace posible la fundación de una “trama de derechos y deberes que liga a los miembros de los diversos grupos, unidos por vínculos parentales estereotipados, por tiempo indeterminado”, hasta la generalización de la reciprocidad generada a través del proceso de construcción del parentesco como principio constitutivo de las relaciones sociales y de la sedimentación duradera de los mismos:

todas las demás relaciones basadas en la reciprocidad –incluidos los cultos de los muertos como reciprocaciones entre vivos y muertos etc.– pueden ser establecidas mediante normas y hechas duraderas sobre el modelo de las relaciones de consanguinidad y de parentesco generadas de este modo (US, 198; 211-212).

Saggio su Lévi-Strauss, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 213–261, y Moravia, S., *Ragione strutturale e universi di senso. Saggio sul pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Firenze, Le Lettere, 2004, pp. 377–421).

65 Lévi-Strauss, C., *Les structures*, op. cit., p. 37, trad. it. p. 75, trad. esp. p. 73.

Más en general, Gehlen consigue desplegar la propia reconstrucción del surgimiento de las instituciones integrando las adquisiciones lévi-straussianas (“la ciencia debe a C. Lévi-Strauss [...]”) en el propio aparato explicativo:

Los únicos datos naturales en los que se podía confiar para satisfacer el interés por contenidos válidos sustraídos al transcurso del tiempo eran pues, de hecho, las relaciones sexuales y reproductivas, cuya institucionalización deviene así comprensible en todo su alcance: el cuerpo social, por así decirlo, hubo de estilizar su misma *physis* en formas que pudieran funcionar como modelo (US, 196; 210).

Cada vez que a la noción de “estilización” le vuelve a incumbir la tarea de evidenciar la elaboración de lo natural en artificial, la eficacia de lo ficticio, de lo hecho: “el auto-reflejarse del comportamiento, realizado de modo tan *activo*, se llama *estilización*; la acción consiste, vista desde el exterior, en una codificación o estilización de sí misma” (US, 80; 189)⁶⁶.

66 La noción de “estilo” desempeña un rol central en la *Kulturanthropologie* de Erich Rothacker –para las diferencias con la cual, *cf. infra*–: “existe una estrecha correlación entre plan de construcción [*Bauplan*] y contenidos de realidad vividos, ya se trate del plan de construcción humano en general, incluido el anatómico, como de –y es más instructivo todavía– de un plan de construcción especial, por ejemplo un estilo de vida habitual o profesional” (Rothacker, E., *Philosophische Anthropologie*, Bonn, Bouvier, 1966², p. 82). Sobre Rothacker y la antropología filosófica, *cf. Fischer, J., Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*, Göttingen, Dis., 2000, pp. 64–76. Para la transposición de la noción de “estilo” del campo de la crítica del arte al de la filosofía social hay que remontarse, por lo menos, a Simmel, G., *Das Problem des Stiles* (1906), en *Gesamtausgabe*, vol. 8, ed. Cavalli, A. –Krech, V., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, pp. 374–384; trad. it. *Il problema dello stile*, en Borsari, A. (a cura di), “Georg Simmel. Le forme e il tempo”, *Aut Aut* 257 (1993) pp. 7–14, que individua su peculiaridad en la capacidad de explicar de

Estamos ante lo que Gehlen llama una “auténtica obra maestra surgida del trabajo de elaboración cultural de esas sociedades sobre el propio cuerpo”, esto es, “en la atribución *artificial* –o sea unilateral– de la consanguinidad: la así llamada descendencia unilateral” (US, 199; 213-214). Gracias a la descendencia unilateral, la sociedad –siempre en base a las observaciones de Lévi-Strauss– tiende a dividirse en grupos paralelos, “entre los cuales es posible una relación de reciprocidad a partir del cual se produce, a su vez, la organización del grupo en su conjunto” y se crea así una institución “introduciendo grupos definidos basados en el parentesco que dividen el parentesco natural en el plano biológico con la exclusión de determinados miembros” (US, 200; 214).

cómo una actitud, que es un todo, puede pertenecer a una totalidad superior, a un contexto que lo comprende de modo unitario (aún parecen insuficientes los estudios específicos sobre las relaciones entre Gehlen y Simmel; baste pensar –a propósito del estilo como “ley individual”– en la idea gehleniana de “personalidad” como “institución para un solo caso”, SZ, 259; 204, o bien –pensando en la caracterización integral del pensamiento de Gehlen como compuesto de “antinomias antropológicas”, *cf.* Brede, W., *Anthropologische Antinomien. Herrschaft und Anthropologie im Werk von Arnold Gehlen*, Gießen, Diss., 1971– en el reconocimiento de las asonancias con la antinomia simmeliana ya presente en WG, 175, n. 23). Acerca de la noción, más en general, *cf.* Gumbrecht, H. U., – Pfeiffer, K.L. (dirs.), *Stil. Geschichte und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; Moliné, G. – Cahné, P., (dirs.), *Qu'est-ce que le style?*, Paris, Puf, 1994; Van Eck, C. – McAllister, J. – Van de Vall, R. (dirs.), *The question of style in philosophy and the arts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 (acaso resulte útil recordar que, en un contexto mimetológico –desde su connotación estético-artística– la noción reviste el nexo entre la creatividad individual y la adecuación a modelos preexistentes o, de todos modos, a reglas y normas generalizables, tanto en el interior de la obra de un mismo autor como en la relación que ésta mantiene con la época, con una corriente etc.).

Añadamos entre paréntesis que aquí se retoman los términos específicos de la teoría de la reciprocidad a partir del *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, en oposición a la versión ampliada al “*ethos* de la reciprocidad” contra la que Jürgen Habermas dirigirá su ataque a la “sustancialidad contrafáctica” o “imitada”⁶⁷, aunque se mantenga explícitamente la dirección lévi-straussiana:

La reciprocidad como comportamiento concreto coincide con el intercambio en sentido preeconómico o metaeconómico. M. Mauss [...] ha llamado fuertemente la atención sobre el extraordinario significado de las relaciones de intercambio en las sociedades primitivas y sobre su omnipresencia jurídica, social, religiosa, moral y económica. Se intercambian mercaderías, ritos, danzas, fórmulas mágicas, fiestas, oficios fúnebres, niños y muchachas de marido. Es el único modo para comprender el *do ut des* también en la esfera religiosa, en la que este comportamiento, notablemente originario, se inserta entre las demás relaciones de intercambio (US, 197; 211).

Como se ha sugerido, al discutir *Moral und Hypermoral* (1969), Habermas someterá a una minuciosa crítica la idea de una “política” que restituya una “sustancialidad artificialmente renovada a las instituciones que detentan el poder”, en el marco de una civilización tecnológica más avanzada aún de cuanto lo era aquella que, en Alemania, ya había experimentado una “política de la originalidad contrafáctica [o imitada: *nachgehamte Ursprünglichkeit*]”⁶⁸,

67 *Cfr.* Habermas, J., *Nachgeahmte Substantialität* (1970), en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, pp. 107–126, trad. it. Ceppa, L., (a cura di), “Arnold Gehlen 2. Sostanzialità contraffatta”, en *Profili politico-filosofici*, Milano, Guerini, 2000, pp. 79–98; trad. esp. *Perfiles folisófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 96–113.

68 *Ibid.* pp. 125–126, trad. it. p. 97, trad. esp. p. 111.

dondequiera que el “*ethos* de la reciprocidad” se vea cuestionado por su dimensión sustancial; mientras que, para su componente eficaz-ficcional, será positivamente acercado al “actuar en manera contrafáctica” que identifica “situación lingüística ideal” con el “discurrir empírico” en virtud del cual “obramos como si [dicha identificación] no fuera pura y simplemente una ficción –*como anticipación ésta es también real*”⁶⁹. Sea como fuere, el detonante de la reelaboración crítica habermasiana es el aspecto ético-normativo, si es cierto que en la anterior recensión de *Urmensch und Spätkultur* (1956) la reciprocidad –que allí desempeñaba, fundamentalmente una función constitutiva del ligamen social y de la socialidad como tal (Gehlen hablará luego de *Sozialkitt*, “masilla”, “cola” o “cemento” social, aludiendo al carácter vinculante de la circulación del *ring* malinowskiano de las Trobriand o, más ampliamente, al “poder jurídico, moral, económico y ritual de la reciprocidad en las sociedades primitivas”, MH, 52, 167; 66, 179)– se menciona junto al intercambio y, de pasada, entre las categorías gehlenianas capaces de suscitar “percepciones”⁷⁰. Sin descuidar el hecho de que en *Moral e hipermoral*, aún en el contexto cambiado del regreso en primera plano de la ética frente a la inadecuación creciente del sostén institucional, se retoma ampliamente el recurso a Mauss y a Lévi-Strauss con relación a la “reciprocidad” (MH,

50-52; 64-66) –“la investigación sobre las sociedades primitivas ha demostrado que la reciprocidad era su mismo principio de base, con una difusión general”–, actualizándolo con *Antropología estructural* (1958) –“la teoría de la reciprocidad no está en discusión”– y releendo retrospectivamente la definición de reciprocidad en *Los orígenes del hombre y la cultura tardía* en su carácter de estilización como “ininterrumpida constante estilística humana” (MH, 52; 66).

Pero, volviendo a la argumentación gehleniana, no se debe confundir el “sentido funcional” de una institución, la conformidad con un fin de su funcionamiento “tal como resulta al final y como puede ser comprendida y desarrollada”, con los “motivos” por los cuales *illo tempore* esa misma institución llegó a constituirse. Así pues, en este caso específico, el problema se convierte en el siguiente:

¿cómo una conciencia orientada al *mundo exterior* ha podido alcanzar una dimensión abstracta e invisible como la de una línea continua de consanguinidad y cómo pudo retraducirse esta realidad abstracta como el *status* del individuo? (US, 201; 215).

Es aquí donde Gehlen –retomando también el hilo expositivo de las *Estructuras sociales de las sociedades primitivas*– introduce la categoría de “totemismo” para definir el fenómeno en base al cual “muchas sociedades designan los propios grupos parciales a partir de animales, raramente de plantas y más raramente aún de cosas inanimadas” (SG, 30-34). El totemismo posee un origen prehistórico y está documentado por numerosas costumbres verificables, tales como –en edad histórica– los nombres de los faraones de la primera dinastía: escorpión, halcón y otros por el estilo, que cualifican al rey como cabeza de un grupo totémico; o bien, en el ám-

69 *Ibid.* p. 117, trad. it. p. 89, trad. esp. p. 105.

70 Habermas, J., *Der Zerfall der Institutionen* (1956), *ibid.* [pp. 101–106], p. 104, trad. it. *op. cit.*, “Arnold Gehlen 1. La crisi delle istituzioni”, *ibid.* [pp. 74–78], p. 76; trad. esp. *Perfiles filosófico-políticos, op. cit.*, pp. 91–96. Sobre toda la discusión, *cfr.* el aporte de Lepenies, W., “Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen–Habermas (1970)”, en Lepenies, W. – Nolte, H., *Kritik der Anthropologie. Marx und Freud, Gehlen und Habermas über Aggression*, München, Hanser, 1971, pp. 77–103, trad. it. Sosio, L., “Antropologia e critica sociale. Sulla controversia Gehlen–Habermas”, en Lepenies, W. – Nolte, H., *Critica dell’antropologia. Marx e Freud, Gehlen e Habermas sull’aggressività*, Milano, Feltrinelli, 1978, pp. 79–106.

bito etnográfico, como en las islas Fidji, donde la presencia de varios tótemes en el mismo grupo se puede explicar con la unión de diversos grupos fusionados. La exogamia entre grupos totémicos constituye la regla en la mayor parte de las áreas totémicas, pero se dan exogamia sin totemismo y totemismo sin exogamia. Sin embargo, la gran masa de teorías que se han movilizadas para explicar estas costumbres ha obtenido escasas posibilidades de verificación y hoy domina “cierta resignación” sobre el problema. La hipótesis que presenta Gehlen en contra es que existe un nexo entre el totemismo y la formación de un vínculo de parentesco unilateral:

Si se considera como núcleo central del totemismo el complejo constituido por descendencia (antepasados, espíritu protector)-prohibición de homicidio-tabú alimentario y si se supone que éste haya tenido una auténtica función, dicha función sólo puede haber consistido en la constitución de esos vínculos (SG, 31).

El modelo de las especies animales cuyos ejemplares tienen el mismo origen y permanecen toda la vida lo que son, independientemente de dónde se hallen, puede brindar, de esta manera, un esquema válido para la autocomprensión de un grupo, cuyos miembros no residen en el mismo lugar, pero quieren distinguirse netamente de otros grupos, “como los osos de los lobos”, aunque la designación de sí a partir de un lugar es co-originaria respecto a aquella de base totémica e igualmente posible. Mas el totemismo – hipotiza Gehlen – ha vuelto verosímelmente disponible a la “racionalidad desarrollada de modo restringido de la prehistoria” una suerte de “sostén comportamental” perceptible de forma intuitiva y visible, una “analogía tangible”, para dar cuenta de una afiliación duradera a un grupo no localizado con real o ficticia descendencia (SG, 31-32).

A fin de profundizar dicha hipótesis, Gehlen recurre luego a una instrumentación más estrictamente filosófica, empeñándose en una especie de deducción del totemismo a la saga de nociones como el “poner” fichteano y la hegeliana necesidad de la objetivación en otro para la formación de la autoconciencia. El conjunto más elevadamente arcaico que emerge de esta manera es aquel por el cual:

la primera autoconciencia que se desarrolló sólo puede captarse a sí misma a través del mundo externo. En la todavía restringida concentración de un núcleo del yo, la autoconciencia se halla en grado de captarse solamente a través de una identificación de sí con algo externo. La capacidad de distinguirse a sí mismo sólo se vuelve experimentable al equipararse (SG, 32).

De manera análoga, el proceso filogenético es reconocible en la ontogénesis, en el niño “hoy”, donde el yo infantil solamente se capta a sí mismo equiparándose al nombre con el que otros lo designan desde el exterior. Por lo tanto, concluye Gehlen, el proceso de identificación con una línea de descendencia o un linaje no puede haber sucedido mediante un “identificarse recíproco en forma directa”, sino que debe haber pasado a través de un “tercero” en el que una y otra identidad de estirpe no localizada encuentran una “realización tangible” y con la cual una y otra se identifican⁷¹.

71 El “tercero” también, además de adscribirse al trasfondo filosófico proveniente del idealismo alemán, ha de ser adscrito a las posibles influencias simmelianas de Gehlen, *cf.* Simmel, G., “Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe e Der Streit”, en *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), dirigido por O. Rammstedt (*Gesamtausgabe*, vol. 11), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, pp. 63–159 y 284–382, trad. it. Giordano, G., “La determinatezza quantitativa del gruppo e Il contrasto”, en Simmel, G., *Sociologia*, introduzione di Cavalli, A., Milano, Comunità, 1989, pp. 41–115 y 213–289. Como ha notado Freund, J., “Der Dritte in Simmels Soziologie”, en

Así pues, en el estadio prehistórico del desarrollo de una autoconciencia abstracta, la equiparación ocupa una posición central; el ponerse juntos de un grupo con una especie animal, de la cual surgieron y se sostuvieron desde el exterior “grados más elevados de libertad” que abrieron –evidenciando el “núcleo religioso del fenómeno”– nuevos ámbitos de experiencia y nuevos dominios del ser, que definen primariamente la “densidad de campo” de las concepciones religiosas (SG, 32). Y sobre la fisiología de esta relación con el animal, descomponible en prospecciones acerca del origen y del futuro del grupo a él asociado, existe nuevamente un amplio muestrario de ilustraciones ofrecidas por el repertorio etnográfico (SG, 32-34), que, entre otras cosas, sugieren un nexo entre instauración del totemismo y abolición de la antropología en el interior del grupo, o explican fenómenos de especialización y elaboración como el nacimiento de un totemismo individual en África (SG, 33) o la supervivencia mítica del totemismo en los ritos y mitos de “incorporación al otro” (SG, 34).

Böhringer, H. – Gründer, K., *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976 [pp. 90–101] p. 101, aquí ya se pone en cuestión el nexo entre la relación triádica y el despliegue de un espacio de libertad: “el número dos es el número de la esclavitud y el número tres es el número de la sociedad y de la libertad” (sobre el mismo tema más ampliamente y en clave filosófico-política, *cfr.* también Portinaro, P.P., *Il terzo. Una figura del politico*, Milano, Angeli, 1986, spec. pp. 55–66). Como se verá mejor en la conclusión, quien sacará las consecuencias a nivel de la sociología del derecho, tematizando la noción de “Tercero superior” (*übermächtiger Dritte*), será –a la saga del mismo Gehlen y de Malinowski– H. Schelsky (*cfr. ibid.*, “Systemfunktionaler, anthropologischer und personfunktionaler Ansatz der Rechtssoziologie”, *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie* 1 [1970] pp. 73–76).

3. “El hombre” desde los “sistemas supremos de guía” al “totemismo”

Para situar este giro antropológico, esta integración de los resultados de la antropología cultural y social en el aparato argumentativo de Gehlen y tratar de comprender su significado y su importancia, antes de ver sus resultados a la altura de *Urmensch und Spätkultur*, hay que dar un paso atrás y reconstruir la aparición del totemismo en el lugar crucial de su antropología filosófica, la conclusión de *Der Mensch*, tal como fue mutando entre la primera (1940) y la cuarta edición de la obra (1950) y como, gracias a la edición crítica establecida por Karl-Siegbert Rehberg (1993) hoy es posible leer en su estratificación.

En el capítulo dedicado a los *Oberste Führungssysteme*, los sistemas supremos o máximos de guía o conducción, o directivos, que cierra la primera edición de la obra (M1, 709-743), el totemismo hace una aparición esporádica y del todo marginal, definido a nivel de la “interpretación del mundo” y reducido a sistema primitivo de clasificación y ordenamiento aparente, pedante y fantástico (M1, 718-719), o a mero nomenclador en la taxonomía de las formas religiosas arcaicas (M1, 733, 716). Si bien, al menos en el primer caso, la idea ya se convierte en la ocasión apropiada para acceder a una fuente etnográfica relativa a los Zuñis de Nuevo México (Cushing, F. H., *Outlines of Zuñi Creation Myths*, Washington, Bureau of Ethnology, 1896) e ilustrar su alcance, la organización espacial de los asentamientos, orientada en base a siete secciones distintas del mundo (cielo, tierra, mundo inferior y superior etc.) y referida a siete grupos exogámicos diferentes en base a plantas y animales conocidos (oso, coyote, tabaco, antílope etc.), cada uno asociado a colores, números, actividades y elementos naturales específicos. El ejemplo no constituye un caso particular, sino que es representativo de una actitud difundida en todas las sociedades de

África, así como también en la China antigua. De todos modos, aquí los sistemas totémicos se toman en consideración exclusivamente “desde el punto de vista” según el cual:

son ordenamientos de la interpretación, orientaciones últimas del mundo. Y esto lo hacen de forma grandiosa, sólo dentro de una clausura y un aislamiento que nos resultan extraños, estáticos e inmóviles, privados así de todo contenido de conocimiento habitual para nosotros, que lo hacen asemejable a los sistemas delirantes de los psicóticos (M1, 719)⁷².

La tesis principal que intenta demostrar el capítulo es que:

pertenece necesariamente a la esencia del hombre una concepción del mundo, esto es, un campo de conducción o guía, a partir del cual la orientación en y del mundo, la normación del actuar y el ordenamiento de las pulsiones se toman juntas y, en definitiva, se ponen en relación los unos con los otros (M1, 742).

72 El texto prosigue afirmando: “pero de esto sólo debe concluirse que ‘conocimiento’ [*Erkenntnis*], en el sentido europeo-occidental, es un caso particular muy raro y la prestación superior de una raza determinada [*die Hochleistung einer bestimmten Rasse*] y que las puras orientaciones de fantasía [*Phantasie-Orientierungen*] resultaron amplamente suficientes, además de sistematizables en grado elevado” (M1, 719). Con ello contradice –al menos desde el punto específico, aunque no se trate de un *hapax*– cuanto declaró Ghelen en su carta a Karl Löwith (19.03.1958), en la que da cuenta de la primera edición de *El hombre* (“en la parte conclusiva de la primera y de la segunda edición, publicada inmediatamente después, del libro *Der Mensch*, concretamente en las páginas 465 y siguientes [precisamente la sección que aquí se examina], se hallan algunas frases formuladas de manera más bien drástica en términos nacionalsocialistas”); a saber, que el libro “proponiéndose representar explícitamente “la unidad del género humano”, ha ignorado por completo la idea de raza” (*cfr.* la nota del editor en M1, pp. 876–877).

La función de las concepciones del mundo es, en sentido general, dar lugar a “sistemas directivos”, es decir, a algo muy cercano a lo que Alfred Rosenberg, el ideólogo del nacionalsocialismo, llama “cuadros disciplinarios” (M1, 710)⁷³. Igualmente explícito, por otra parte, resulta aquí el recurso a la “concepción del mundo nacional socialista” como ostensiblemente “distinta de la religión” y –por tanto– como último término del proceso que condujo, hacia el siglo XVIII de una disposición de equivalencia a la diferenciación que desde ahora impide solapar religión y concepción del mundo. La reconstrucción de las diversas “prestaciones” o “funciones” de los sistemas directivos (M1, 710-717) se convierte así en el objeto del capítulo, junto a la ilustración de las distintas fases –desde la prehistoria a la edad moderna– de las concepciones del mundo (M1, 718-733) y de la disolución del vínculo que hacía de *Weltanschauung* un todo único con *Religion*, mediante la cientifización de la imagen del mundo y la asunción de la formación del actuar y de la guía del carácter por parte de la filosofía y, acto seguido, de una esfera inmanente de la ética y de la política, precisamente hasta la “imposición de los valores del carácter germánico” realizada por el nacional socialismo (M1, 734-740).

Sobre la base de la antropología elemental y la respectiva definición de “tareas”, es posible identificar las tres prestaciones principales y distintas realizadas por sistemas directivos. En primer lugar, éstos ofrecen una conexión de conjunto y un contexto último para la interpretación del mundo, colocándose, de esta manera, en el interior de la tarea humana de orientación en el mundo, o sea, de producción de aserciones fundamentales acerca del mundo en su

73 *Cfr.* Rehberg, K.-S., *Nachwort des Herausgebers*, en M1 [pp. 751–786] pp. 780–781 (*Ordnungsleistungen: 1. Zucht, Charakter, Person*); cabe recordar que, en términos semánticos, el disciplinamiento de la *Zucht* tiene origen en el ámbito de la “cría” de los animales y en el “cultivo” de las plantas.

conjunto, su origen y su sentido (M1, 712-713). La segunda prestación de los sistemas directivos (M1, 713-714) se halla unida a ésta y consiste en una “interpretación de sí y de la comunidad”, en un sistema de aserciones sobre la realidad en general y sobre el rol del individuo o de la comunidad en dicha realidad, traducible, a su vez, en un dar forma a la acción, en imperativos y prescripciones acerca de lo que se debe hacer o evitar. Aquí se ejercen la “elección” y la “selección” de las “pulsiones” “requeridas” o “rechazadas” que se dan en parte por influencia directa a través de “educación, sugestión, enseñanza”, en parte por influencia indirecta de un “modelo” o de una “tradicición”:

El complejo de formación autoritaria del carácter, disciplinamiento de la actitud y normación de las costumbres se halla comprendido todo en esto y, para los estados precedentes, este lado político y moral en su conjunto no se puede separar del otro, ya que también la vida del estado, la formación de la comunidad y la religión son originariamente inseparables (M1, 714).

Un tercer conjunto de prestaciones puede ser identificado, si se piensa en el “hallarse abandonado [o expuesto: *Ausgesetztheit*] esencial del hombre” que se revela en él y en su constitución (M1, 715-716). Se trata de los “hechos de la impotencia”, los fracasos y la muerte, el sufrimiento y el dolor, la “inestabilidad” y la inconmensurabilidad del mundo, experimentada por los seres humanos de modo duradero y consciente y que encuentran continuamente, en cuanto seres humanos expuestos, no estabilizados y del todo abandonados a las suertes del mundo y frente a los cuales se les hace necesario tomar posición:

El hombre vive los límites insuperables del propio querer y del propio poder [*Können*], experimenta la propia *impotencia* [*Ohnmacht*] y posee, mientras viva, la fuerza ele-

mental de dirigir contra dicha impotencia el exceso pulsional: los *intereses de la impotencia* son aquellos que todas las religiones por igual han debido corresponder, lográndolo en la medida en que brindaron sostén dentro de los límites del poder, de modo particular ante el fracaso, el sufrimiento, la casualidad y la muerte de hecho; en cuanto indicaron prácticas para enderezar el destino, como la magia, los oráculos etc., inspiraron consuelo y esperanza y mediaron el intercambio con las potencias superiores, los dioses (M1, 715).

Los tres lados están presentes en las primeras concepciones del mundo y religiones y sólo en base a la antropología gehleniana es posible entender su carácter necesitado: “toda comunidad dispone de dichos sistemas directivos y de ellos dispone de modo esencial en tanto que humana” (M1, 716). Si —como se ha sugerido— se puede seguir su entramado y sus procesos de diferenciación en el curso de la historia, el “complejo de los problemas de la existencia humana” halla en su conjunto expresión en estos sistemas, en cuanto se trata de la existencia “de un ser abierto al mundo, agente, que se planteó a sí mismo como tarea y que, en términos biológicos, se ‘arriesgó’ en grado elevado”, ya que éstas son también “las formas en las que una comunidad se estabiliza y sigue existiendo” (M1, 716-717).

En cuanto se refiere a los “intereses de la impotencia” en particular, Gehlen retoma y desarrolla su propia reflexión (M1, 728-734) acerca de las “experiencias de la impotencia”, los resultados negativos hasta de las acciones más ponderadas y más urgentes, la imposibilidad de satisfacer hasta las más elementales aspiraciones a “más vida” y la “depresión” derivada de las mismas, los destinos imprevisiblemente naufragados, la muerte cierta:

estas son experiencias de la impotencia y son insuperables, se dan junto a la existencia del hombre: ningún animal sabe que morirá, pero a ninguno de ellos les está asignada la plenitud del mundo y, con ello, el estar crónicamente expuesto al caso imprevisible. No importa mucho, a este propósito, que se logre efectivamente, mediante el conocimiento sistemático, el dominio de la naturaleza y de las relaciones vitales, correr hacia adelante los límites de la impotencia de manera duradera: comoquiera que esto sucede efectivamente, el hombre sigue en contacto precisamente con esos límites que, aunque corra cada vez más adelante, más bien potencia las cabeceras de playa de la infelicidad (M1, 728-729).

De este modo –y la afirmación asume el estatuto de “aserción decisiva”– los seres humanos no se hallan en grado de resarcir la propia *Ohnmacht* en sus términos esenciales y, para afrontar más profundamente las potencias opresivas, reaccionando a sus amenazas y catástrofes, evocan la eficacia de la “fantasía” (*Phantasie*). Así como la fantasía, en general, tiene por función principal actuar como “volante para la acción”, esto es, “desplazar al hombre mediante un movimiento virtual a condiciones ‘mejores’ e imaginadas [construidas con la imaginación: *eingebildete*]”, así también es la “fuerza que da ánimos, que arrastra al hombre más allá de la conciencia paralizante de su impotencia”. No es exacto, en efecto, sostener que:

Deos fecit timor: no es el miedo, la amenaza de un poder extraordinario, lo que crea a los dioses, sino el traspasar el miedo. Es natural no querer creerle a la muerte y elaborar por eso representaciones sobre el más allá y la supervivencia después de la muerte; es natural poblar de entidades auxiliadoras forjadas por la imaginación el espacio que

media entre lo que está bajo nuestro control y lo que sucede fuera del mismo;

los “intereses de la impotencia” son, por eso, “manifestaciones del inagotable exceso de energía pulsional, por lo tanto están al servicio de la vida”, mientras que la fantasía del hombre es una fuerza que favorece la vida, transporta al futuro y combate la resignación” (M1, 729).

En la forma de la ficción filosófica de un estado originario del hombre, sólo confirmada por el recurso a Australia, Oceanía, Congo, Sudáfrica, Araucania (M1, 731), en el razonamiento gehleniano la proyección del “optimismo originario”, cada vez se vuelca más a un “hombre natural” o “primitivo” capaz de mostrar la “fuerza inagotable de las pulsiones” sumergiendo “todas las circunstancias de impotencia vital” en una “atmósfera de fantasmas que dan aliento” (M1, 730-731)⁷⁴.

Antes de continuar, acaso sea oportuno detener brevemente el discurso en el nexo que vemos emerger aquí de forma relevante, entre “exceso pulsional” y “conducción”, recurriendo también a los términos de las relaciones por ellos instituidas con la dimensión de la “fantasía” y los “fantasmas” que la habitan. Es necesario distinguir, ante todo, entre un “exceso pulsional *constitutivo*” y universalmente humano, que representa la vertiente interior del ser no especializado, orgánicamente desprovisto y expuesto a una presión crónica de fines internos y externos y la “moderna concepción de

74 Sobre el tema del “hombre natural” *cf.* Grawe, Ch., “Natürlicher Mensch”, en Ritter, J. – Gründer, K. (dirs.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, Basel–Stuttgart, Schwabe, 1980, coll. 1111–1112 y Landmann, M., *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in geschichte und gegenwart*, Berlin – New York, 1982 (quinta edición revisada), pp. 74–78.

un exceso instintivo *libídico*” que tiene como telón de fondo la “desintegración” o “disolución” de las instituciones a las que antes estaban unidas las pulsiones, de modo tal que “necesidades sociales insatisfechas solicitan excesivamente a los instintos primitivos, en especial a los sexuales” (M, 57; 84). Con respecto a los instintos, típicos del animal, unidos a los órganos y capaces de permitir la adaptación al ambiente, el exceso pulsional constitutivo obliga al hombre a “mantener el intercambio entre las condiciones externas y las interiores”, a las “fatigas de Sísifo por dominar cada día la existencia”; así pues, la vuelta del estereotipo de la “indigencia crónica del hombre” está dada por “factores objetivos aperiódicos”, esto es, sustraídos a la periodicidad típica de los ritmos de vida regulados por los instintos (como el instinto migratorio, sexual, de la construcción del nido o del retirarse durante el letargo invernal) que sólo un exceso pulsional permanente es capaz de dominar: “la igualmente permanente necesidad de ingeniárselas porque el hambre futura ya produce hambre” (M, 57-58; 84-85). Un correlato del exceso, siempre en la comparación con el animal, es el período de desarrollo enormemente prolongado (la “conducción motora” y la “sexualidad” resultan durante largo tiempo no realizadas) del que descende un empleo del exceso de pulsiones “durante mucho tiempo empleado en ocupaciones ‘despreocupadas’, lúdicas e inestables”, que muestran cómo dicho exceso pone al hombre en la “necesidad de una preparación”, en la “necesidad de una estructuración” de una “puesta en forma” que alcanza “extraordinaria profundidad”, condicionando hasta los “instintos con valencia orgánica minimal (como el hambre o la sexualidad)” (M, 58-59; 85-86). Por consiguiente, el concepto de “exceso pulsional” resulta decisivo

(está presente en las creaciones, grandiosas más allá de toda palabra, en las que el hombre ha obligado a la naturaleza a sostenerlo, así como también en las correspondientes

estructuras pulsionales adiestradas y formadas, hechas duraderas, cuyo conjunto se llama carácter)

para la definición del hombre como “*ser a disciplinar*”.

Se trata de una caracterización que abraza todo lo que puede entenderse en el término moral bajo el aspecto *antropológico*: la necesidad de una educación, la necesidad de una ‘formación’ en la que versa un ‘animal no definido’ y de la que la educación y la autodisciplina y también el estar marcados por las instituciones dentro de las cuales se manejan los fines de la vida, no son sino los estadios más visibles (M, 60; 88).

Al exceso pulsional se asocia luego, hasta el punto de poner seriamente en discusión el costado de la carencia constitutiva, la “fantasía” y los varios “fantasmas” unidos a la misma, en las múltiples formas en la que se manifiesta, la más importante de las cuales es la “fantasía originaria” (*Urphantasie*)⁷⁵; precisamente la sobreabundancia de fuerzas vitales como “transposición integral de muchos hombres en un fantasma común, que es su ‘órgano social’ (M, 319; 361), podría decirse: su ‘órgano cultural’”⁷⁶.

75 Claessens, D., *Das Konkrete und das Abstrakte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, p. 332, se preguntó cómo se puede seguir hablando de “ser carente” ante la fuerza compensatoria brindada por la “fantasía originaria”.

76 Ottmann, H., “Der Mensch als Phantasiewesen. Arnold Gehlens Theorie der Phantasie”, en Schöpf, A. (dir.), *Phantasie als anthropologisches Problem*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1981 [pp. 159-175] p. 168. Ottmann enumera (*ibid.*, pp. 167-168) seis tipos de fantasía: pasiva, reproductiva, lúdica, lingüística, activa y originaria; *cfr.* el comentario que hacen del mismo Fadini, U., *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano, Angeli, 1988, pp. 118-122 (quien observa, entre otras cosas, “la fantasía es, por ende, lo que favorece el mantenimiento en vida de todos los seres humanos y, en este sentido, no es en absoluto una prerrogativa de individuo ‘ex-

Para retomar el hilo de la exposición gehleniana en el texto de 1940, ha de recordarse luego que, junto a la personificación y condensación de las vivencias y de las situaciones en torno a “centros de fuerza”, las “raíces” principales del cocrecimiento de los sistemas directivos están representadas por la necesidad de comportamientos ordenados y recíprocamente estabilizados, de medios para contrarrestar la superpotencia de los hechos (como la magia u otras formas de “guía de los acontecimientos”), para interpretar a sabiendas e individualizar relaciones significativas, obtener apoyo, defensa, bendición (M1, 730). De semejante deducción a partir de la esencia del hombre de sus ámbitos de posibilidad, resulta luego que la construcción de sistemas superiores de guía es “necesaria para la vida”, constituye su necesario “cuadro de disciplinamiento” que lo vuelve en grado de afrontar el problema del conocimiento y del dominio del mundo, no como individuo sino en general y en la dimensión de la comunidad (M1, 733).

Si bien la edición de 1944 de *Der Mensch* ya presenta variaciones relevantes, actualizaciones (Pareto no es más “Lehrer Mussolinis”), aperturas a nuevas fuentes teóricas y analíticas (la sociología de la religión de Max Weber, la etología de Konrad Lorenz, la mentalidad primitiva de Lévy-Bruhl) y un ulterior enriquecimiento de la perspectiva ‘primitivista’⁷⁷; recién con la nueva edición post-bélica de 1950 Gehlen llega a reemplazar por completo –como se

cepcional’ alguno: antes bien, es la capacidad de *transferirse*, de *transponerse* a las cosas y a los otros y representa la estructura ‘comunicativa’ fundamental del comportamiento humano”, *ibid.*, p. 118); y Lo Russo, M., *I corpi e le istituzioni. Studio su Gehlen*, Bari, Palomar, 1996, pp. 62–65. Sobre este tema véase también Pagel, G., *Narziß und Prometheus. Die Theorie der Phantasie bei Freud und Gehlen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1984.

77 Para las diferencias entre la primera y la tercera edición, *cfr.* Rehberg, K.–S., *Nachwort des Herausgebers*, *op. cit.*, M1, 754–755.

dijo– el último capítulo del libro y a poner en marcha la elaboración de una teoría de las instituciones –concentrándose en el totemismo como figura genética de la objetivación institucional misma– explícitamente entendida como crítica y superación de los límites de la posición anterior.

El “cortocircuito”, el nexo directo establecido entre los “sistemas directivos” y la “constitución biológica del hombre (también en la acepción más amplia del término)” (M 383; 429), de esta manera, se convierte en el punto en el que se concentra la autocritica de Gehlen. Asumir la *Phantasie* como “fuerza creadora de dioses” capaz de arrancar directamente al hombre de la inestabilidad, de la exposición al riesgo y a la impotencia, ahora resulta inadmisibile⁷⁸. De modo más general, ahora resulta incorrecto poner de relieve la “prestación o retroacción de las representaciones religiosas” en la “esfera de las pulsiones individuales”, ya que el cortocircuito producido termina excluyendo y poniendo entre paréntesis “todo el mundo societario de las instituciones sociales” con las cuales ahora deben relacionarse “esencialmente” los sistemas directivos (M, 383; 429-430). Es conocido el descubrimiento de la noción de *idée directrice* de Maurice Hauriou que Gehlen encuentra en Carl Schmitt y que le permite evidenciar

el hecho decisivo de que un sistema directivo (*idée directrice*) es siempre el sistema de una *institución* y que entonces, en otras palabras, un sistema directivo (por ejemplo el cristianismo puritano o la ética confuciana) puede ser

78 Rehberg, K.–S., “Zurück zur Kultur? Arnold Gehlens anthropologische Grundlegung der Kulturwissenschaften”, en Brackert, H. – Wefelmeyer, F. (dirs.), *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990 [pp. 276–316] pp. 287–291 (*Institutionentheorie*), insiste en la cesura definida por la crítica al *Kurzschluß*. *Cfr.* también Thies, Ch., *Gehlen zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2000, pp. 115–129.

científica y objetivamente comprendido sólo en relación con las instituciones en las cuales se encarnó y vivió (M, 383; 429).

Junto al análisis de las estructuras sociales elementales, la individuación de las *idées directrices* representa, sin embargo, el hilo conductor para el descubrimiento del rol de las instituciones, de la importancia de un término medio, de la necesaria objetivación en otro, que impida el cortocircuito pulsiones-sistemas directivos, con sus desastrosas consecuencias. El ‘freno’ que impide semejante precipitación de planos heterogéneos unos sobre otros –como veremos– es la posibilidad de identificarse con un no-yo. De aquí deriva la importancia estratégica asumida ahora por el totemismo en el planteo gehleniano; precisamente, éste brindará, en el origen del proceso de antropogénesis, el modelo teórico y el hipotético antecedente histórico considerado presente en todas las culturas, para el paso a través de otro, la vía indirecta, que es la única que hace posible neutralizar los efectos desestabilizadores de la imitación directa.

La argumentación seguida por Gehlen para llegar a esta conclusión comporta diversos momentos que, junto a la interrupción del cortocircuito entre la esfera vital-pulsional y los sistemas directivos, insisten en la crítica de la relación complementaria entre conciencia y sistemas directivos, que parece pertenecer a un estrato anterior del pensamiento gehleniano, pero que se revela como determinante al ofrecer la desembocadura en la que también el cortocircuito en cuestión debería encontrar solución. En los párrafos siguientes, en efecto, el razonamiento comporta una polémica con el relativismo y con su pretensión de disolver cualquier aspiración de verdad en nombre de la soberanía del espíritu sobre la sucesión de las imágenes del mundo que se resuelve en la vacua abstracción de la reflexión. Y la polémica se lleva a cabo, en lo específico, a partir

de la oposición entre “representar” y “convertirse” y de la crítica al anclaje institucional insuficiente que ofrece el mero “comprender” y la “conciencia histórica” o “instrumental”, contra la fuerza creadora de las “ideas directivas” y de la “conciencia ideativa” encarnadas en instituciones capaces de no cerrarse a estos “últimos fines”.

Los intentos de Bergson, Scheler y otros de repasar el significado de sistemas directivos como religión y derecho conducen todos a los efectos psicológicos de dichas ideas sobre la interioridad y a hipostasiar una organización teleológica de la naturaleza del hombre dirigida a mantenerlo mejor en la existencia. Así, por ejemplo, la religión fue entendida por Bergson como

un gran movimiento de compensación que, desde las profundidades de lo vital, equilibra los peligros de la inteligencia, casi [...] una medida defensiva de la naturaleza contra las posibilidades biológicamente perjudiciales inherentes a la inteligencia (M, 383-385, 392; 431-432, 439).

Estos intentos comparten con las “ciencias del espíritu, disciplinas históricas con fundamento sociológico”, el presupuesto común de la “conciencia histórica”. En efecto, a partir del Iluminismo, las religiones y las visiones del mundo fueron objetivadas, “*ellas mismas fueron historizadas*”:

La evidencia de su validez no se conjugó más con la realidad inmediata de la experiencia social y natural, antes bien buscó un apoyo en el material poco seguro y cambiante de la historia (M, 386; 433).

El “problema del relativismo” surge de la colisión entre las diversas estructuras de la conciencia definidas por la “religión tradicional”, en la que “los contenidos religiosos, morales o jurídicos apa-

recen en aquella singular posición intermedia entre ser y deber ser que inhiere a ellas mientras sean al mismo tiempo categorías de la concepción del mundo y principios estructurales de instituciones”; y por el “iluminismo”, en el que “*estos* mismos contenidos son objetivados como representaciones y, por eso, vividos al mismo tiempo como subjetivos y revocables”:

la cuestión acerca de si todos esos sistemas operativos, tan ostensiblemente heterogéneos, pueden ser verdad, si la verdad –precisamente– se presenta en plural o si, por el contrario, en estas cosas no se dan más que ilusiones, harto oportunas acaso, con una cierta útil función fabulatoria, pero sin embargo tales como para que justamente nosotros, con nuestras persuasiones últimas (en caso de que todavía las tuviésemos), fuésemos los engañados. Pero, si nada es verdad ¿no está entonces todo permitido? (M, 386-387; 433-434).

Llegados a este punto, se trata de discutir las respuestas al problema sugeridas por Wilhelm Dilthey y la etnología, representada aquí por Ruth Benedict y Bronislaw Malinowski pero reconducida, una vez más, a formas de pensamiento preliminares e inutilizables para el presente contexto teórico (M, 387-391; 434-439). El intento de Dilthey (“este complicado y oscuro estudioso”) fue “destilar persuasiones definitivas de la mera indagación sobre las figuras histórico-sociales del espíritu”, recorriendo de nuevo el camino abierto por Hegel “pero sin sus convicciones cristianas” y se produjo en el esfuerzo de restablecer la “soberanía del espíritu” respecto del movimiento de las visiones del mundo relacionadas entre sí (M, 387-388; 434-435). Dicho intento debe su fracaso a la “estructura” misma de la conciencia histórica, a su valerse de “representaciones” (*Vorstellungen*), esto es, al confundir y solapar la comprensión y el ser –una cosa es “comprender” (*verstehen*) un

fenómeno y otra “convertirse” en ese fenómeno—. El error de Dilthey resulta claramente visible en aquella aserción suya que reza: “el experimentar un estado propio y el imitar un estado de otro u otra individualidad son, en la sustancia del proceso, semejantes” (M, 388-389; 435-436). Ha de notarse que aquí el *Nachbilden* pone el acento más en el re-figurar, reproducir en imagen, que en la imitación mímico-corpórea, la repetición de los gestos, de la voz y de la postura. Gehlen comenta el pasaje de Dilthey relevando que, por el contrario, no hay fractura más drástica e irreversible que la verificada entre “voluntad representada” y “voluntad efectiva” y que el “revivir” y el “representar” (*Vorstellen*) la “energía psíquica” de otro no puede significar de suyo el nacimiento de la misma energía en la que realiza dicha representación (M, 389; 436). El análisis de las visiones del mundo que ponen a disposición las ciencias del espíritu de línea diltheyana muestra los sistemas directivos y las ideas-fuerza como “verdades posibles”, encarnando así “la ausencia de una fe en los símbolos guía” que es también, sin embargo, una “necesidad de fe” al mismo tiempo; y en éstas se puede transferir “intelectualmente”:

es posible reactivarlas en una reapropiación virtual con la esperanza de que esta asimilación pasiva de contenidos vitales meramente representados haga posible arribar a un punto de observación definido en términos de ‘soberanía del espíritu respecto a cada una de ellas’ (M, 389-390; 436).

En la psiquis moderna, en efecto, “todos los contenidos se vuelven comprensibles, pero en la esfera del opinar y del representar y, precisamente por eso, se objetivan y se depotencian, se vacían de motivación”; de esta manera, también la propia psiquis se transforma en *sujet de fiction* y la soberanía del espíritu no es otra cosa

que “hipostación del estado de reflexión en tanto tal” (M, 390; 437).

A una forma análoga de reflexión que se revela privada de contenido también conduce, en último análisis, la vía empírica del descender hasta los últimos detalles en la visión del mundo no sólo de los “pueblos extinguidos”, sino también de los “lejanos”. El “vasto campo” de las ciencias etnológicas y sociales pone a la luz “la relatividad de los valores, de las costumbres, de las instituciones y de las ideas-fuerzas”, la mayoría de las veces renunciando a aserciones de alcance general o concibiéndolas como hipótesis independientes integrables en contextos descriptivos particulares y apunta a desembarazarse de las “prevenciones que las normas de la cultura de pertenencia comportan” (R. Benedict). Es decir, si además arriba a conceptualizaciones más generales, éstas asumen la “forma más obvia” del pensamiento teológico que lleva a representar instituciones como familia, derecho y otras por el estilo, como surgidas de “un actuar racional revelado por un fin” (B. Malinowski), un método “manifiestamente fallido”, en cuanto “no hace otra cosa que explicar lo que ya presupuso” (M, 389, 391-392; 436, 438-439).

En el pasaje siguiente, Gehlen asimila la “conciencia histórica” a la “conciencia instrumental”, ya que una y otra están en grado de “plantear fines últimos” y “de ellas no manan comportamientos en los que se mantengan firmes los últimos fines”; la conciencia histórico-psicológica padece y es “compensación” de la “decadencia de las instituciones” y de la “desintegración social”, alimentadas a su vez por el “desatarse sin límites de la actitud instrumental” (M, 392-393; 439-440). La oposición no se dará, entonces, entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, sino entre el conjunto de las mismas, indexado a la ausencia de fines últimos y la “conciencia ideativa”, que concierne “a aquellos actos espirituales y a

aquellos comportamientos determinados por las pulsiones, en los que los hombres cultivan la naturaleza en sí mismos” y cuya “energía creativa” se revela en la “*fundación de instituciones* que, por su esencia, tienen por núcleo una *idée directrice*, una idea-fuerza” (M, 393-394; 441). Finalmente, para demostrar que “existen actos bien determinados no instrumentales a la conciencia ideativa” a partir de los cuales se desarrollan las instituciones, habrá que recurrir, precisamente, a un examen del totemismo (M, 394-404; 442-452).

4. Totemismo y antropología filosófica: transponerse a otro, imitación, oportunidad objetiva secundaria

El totemismo, o “culto social de un animal”, constituye una de las pocas “formas culturales” dotadas de “significado universalmente humano” y su configuración esencial —más allá de las controversias aquí ejemplificadas por el recurso al Freud de *Tótem y tabú* y al der Leuw de *La fenomenología de la religión*— puede ser reconocido en algunos rasgos elementales, a saber: “existen grupos que se ‘identifican’ con determinados animales y llevan su nombre”; “el animal totémico es considerado el antepasado del grupo”; “a este grupo suele prohibírsele matarlo o alimentarse de él”; la época “sobremanera arcaica” a la que se remonta la “estructura de la conciencia” a la que se refiere el totemismo, hace que esta última “se oriente predominantemente hacia el mundo externo”, es decir, que sea “una autoconciencia muy escasamente reflexiva” (M, 394-395; 442-443). Su difusión se halla ampliamente atestiguada —resume Gehlen sin especificar demasiado— entre los indios de América del Sur y de América del Norte, en numerosos grupos “primitivos” de África, de Asia septentrional y oriental, del Pacífico meridional y de Australia, así como, retrocediendo en el tiempo, en el Antiguo Egipto, en México, en China y en la Grecia Arcaica

(“Erinias era, en su origen, una divinidad en forma equina [...], en Ática, una fiesta recordaba la aparición de Artemisa en figura de oso”) y, remontándose hasta el Paleolítico, cuando el culto del oso estaba muy difundido (M, 395; 442).

Desde el punto de vista filosófico, sin embargo, dos son los elementos explícitamente portantes de la reconstrucción gehleniana, la “oportunidad objetiva secundaria”, tomada de Nicolai Hartmann y el “trasponerse a otro”, obtenido del interaccionismo simbólico de George Herbert Mead⁷⁹. *Sichversetzen in andere* (transponerse a otro) se hace corresponder a *to take the role of the other* de *Mind, Self and Society* (1934), aunque no sin insistir en la diferencia que existe entre la *Verkörperung*, la incorporación como encarnar, empersonar, personificar a la que conduce y el “rol” mismo (“este popular concepto, caro, por ejemplo, a la sociología americana, es un derivado secundario de la incorporación”, M, 402; 449). En cuanto se realizan acciones “de manera tal que tengan la forma de la reacción del otro”, o cuando “la reacción del otro” se “anticipa” en el propio gesto:

se crea una base común es un nuevo punto de partida; entonces se hace posible reaccionar a la *relación* constituida por la reacción del otro al propio gesto. El *significado* del primer gesto es el mismo en ambos. La conciencia que na-

ce en un individuo del significado de un gesto que cumple, depende del haberse ‘transferido’ a la reacción del otro, es decir que la interioridad tiene por primera figura el transferirse a otro sobre una base común. Sólo así un gesto se hace simbólico, o sea, significante (M, 262; 301).

Asumir el rol del otro se halla igualmente en la base de la constitución de la autoconciencia, citando directamente a Mead:

Es evidente que la autoconciencia nace cuando se dirige a otro y se responde con la respuesta del otro. Durante este período de la infancia, el niño da vida a un foro, dentro del cual personifica varios roles. [...] Se toma parte en el proceso que actúa la otra persona y se controla el propio actuar en la perspectiva de dicha participación,

de manera tal –concluye Gehlen revelando una posible convergencia, una ascendencia y una problemática común con la elaboración de Helmuth Plessner⁸⁰– que “el transferirse a otro significa objetivarse, extrañarse, tenerse a sí mismo”.

Por eso los juegos infantiles basados en roles y las ‘imitaciones’ significan el desarrollo de la autoconciencia por la vía indirecta de la conciencia del otro en sí mismos.

Y, de esta manera, la autoconciencia “adquiere la relación específicamente humana con su propio cuerpo” (M, 262; 301-302).

79 Para profundizar en estas relaciones teóricas, que resultan centrales en los desarrollos del pensamiento de Gehlen, *cfr.*, por lo pronto, Rehberg, K.-S., “Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre von Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der «Philosophische Anthropologie»”, en Joas, H. (dir.), *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, pp. 60–92 (el *Exkurs*, *ibid.*, pp. 76–78, documenta con materiales de archivo la lectura de Mead realizada en 1947, en plena elaboración de *El Hombre*) y Jansen, P., *Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre*, Bonn, Bouvier, 1975, pp. 40ss.

80 Sobre la divergente convergencia entre ambos, *cfr.* Rehberg, K.-S., “Verwandte Antipoden. Helmuth Plessner und Arnold Gehlen – eine Porträtskizze”, en Pfusterschmid-Hardtsein, H. (dir.), *Was ist der Mensch? Menschenbilder im Wandel*, Wien, Ibero Verlag, 1994, pp. 122–138 y la relación presentada por dicho autor en el Congreso de Cracovia de la Plessner-Gesellschaft (2003), “Power as a form of bourgeois self-protection in Helmuth Plessner and Arnold Gehlen” (dactilografiada).

Asumir la respuesta del otro en el propio comportamiento es la “función fundamental” para distinguir el “Sí” del “sí mismo” y perfilarlo de cara al otro; de esta forma, el individuo “adquiere una actitud objetiva e impersonal respecto de él mismo”, “se vuelve un objeto para sí mismo” y, desde el punto de vista de una teoría del juego, las acciones de los diversos participantes del juego se organizan en un sistema recíproco y la “comunidad organizada o el grupo social, que confiere al individuo semejante –por así llamarla– transponible unidad de su Sí” puede ser definida como “Otro generalizado” (M, 208-209; 245). En el caso del totemismo, el identificarse, esto es, transformarse o metamorfosearse en un animal mediante la representación, ha de ser tomado “muy literalmente” y a dicha figura habrá que adscribir, por tanto, la “*realización más primitiva, todavía indirecta, de la conciencia*”:

identificándose con un no-yo, el individuo accede por contraste a un sentido de sí que puede mantener en la representación, más o menos duradera, de otro ser. La conciencia primitiva, dirigida al exterior, se convierte en autoconciencia sólo por vía indirecta, es decir, en el proceso de la representación de un no-yo y en el objetivarse, gracias a dicha representación, del propio Sí, que es representado por algo distinto (M, 396; 443).

De aquí en más, la relación con la imitación (*Nachahmung*) comienza a resultar decisiva. Por más que, en la redacción definitiva de *El hombre*, permanezcan rastros de una limitación metódica, de cierta aversión de Gehlen por el concepto y de la necesidad de subordinarlo a otros, tales como, por ejemplo –siempre a propósito de Mead y del *to take the role of the other*– cuando precisa:

Este proceso está mal designado como ‘imitación’, tratándose, como en realidad se trata, de la realización de una

relación consigo mismo a través de un comportamiento de otros (M, 318; 360).

O también, a propósito del conferirle significado al símbolo, cuando concluye:

La *imitación*, tan a menudo sobrevalorada, no es por ello sino un componente más de un proceso más complejo. Y es justo cuanto dice Guillaume [...]: “La imitación no puede ser una estructura simple, de lo contrario tendría una validez biológica más amplia, mientras que difícilmente se verifica en otros seres fuera del hombre” (M, 262; 301).

Ello no obstante, en términos ontogenéticos como fase imitativa que permite la asunción del otro en el niño mediante el juego y en términos filogenéticos como capacidad de representación imitativa de la génesis del totemismo –y, por ende, de la autoconciencia, de la capacidad de auto-objetivación y de las instituciones–, resulta evidente que el concepto asume un peso cada vez más relevante en el planteo teórico gehleniano. Al punto que, para volver al capítulo conclusivo, “el ‘trasponerse a otro’, la ‘imitación’, si se prefiere, hace nacer la autoconciencia”, pero se vuelve esencial distinguir entre “imitación directa” y vía indirecta, paso de un término tercero y común, que lleva al totemismo:

Una pálida analogía con todo esto [con el proceso que lleva a la conciencia primitiva a convertirse en autoconciencia sólo por vía indirecta, objetivándose en un no-yo figurado] se nos ofrece todavía hoy en el ‘juego de rol’ de los niños, en el que el Yo se presenta a sí mismo en los paños de otro y como otro se capta. Ahora bien, esta figura de la conciencia es una figura social, que también podría ser realizada en la relación directa de los hombres entre sí, en la ‘imitación’ recíproca. Lo que caracteriza el totemismo

es que todos los miembros de un grupo, que ya subsiste 'en sí', se identifican con un mismo no-yo y, por tanto, no se imitan directamente unos a otros, sino que establecen el mismo rol de una tercera entidad en sus relaciones recíprocas. Así pues, este no-yo debe hallarse fuera del grupo, más aún, es imposible que pueda ser otra persona del grupo, ya que ella misma se convertiría en activa y reduciría nuevamente la relación recíproca a imitación directa. Como no-yo, es necesario hallar un punto de referencia vivo y cercano, aunque pasivo; a tal fin se ofrece, como sustrato, el sentimiento ya subsistente de la importancia vital que la presencia y persistencia de la vida animal revisten para el hombre (M, 395-396; 443).

En la "actuación mímica" de la representación de un mismo animal en las relaciones recíprocas entre los miembros de un mismo grupo, estos últimos "realizan de manera indirecta la autoconciencia de su objetiva unidad como grupo", un concepto elevado a la conciencia "mucho antes de que ser pensado en abstracto":

Éste tiene un alcance mucho más vasto que toda experiencia del Nosotros emotivamente vivida o realizable en el comportamiento común directo y pertenece a una reflexión superior en especie, que la conciencia dirigida al exterior está en grado de alcanzar sólo si interviene un comportamiento de suyo reflexivo (el 'incorporarse a algo distinto'). El modo en que el concepto 'nuestro grupo' es pensado después, se une al punto de referencia de toda la estructura, el animal-tótem y se extiende a la obvia representación de un origen común, exclusivo, del mismo (M, 396; 443-444).

Una idea como ésta puede considerarse, por cierto, "falsa o ficticia" desde el punto de vista empírico, pero sin embargo se le atribuirá una "realidad [*Realität*] *sui generis*":

es, a saber, una esquematización de un comportamiento harto complejo en un concepto *evidente*, al que se pueden unir experiencias vividas de obligación, que el concepto reflexivamente abstracto 'nuestro grupo' no comportaría. Se genera así, quizás por primera vez en la historia de la humanidad, una conciencia de la comunidad objetiva, precisamente gracias a la identidad de la autoconciencia de todos (M, 396-397; 444).

Mientras la "conciencia moderna" no parece adecuada para "mantener" un "contenido intrínseco" semejante, que en el estadio prehistórico, por el contrario, ha dirigido una función más progresiva que nunca, para luego desarrollarse dentro de las "religiones trans-naturales" (M, 397; 444).

El carácter obligatorio y el ascetismo unido al mismo —con el Durkheim de las *Formas elementales de la vida religiosa* (1912), citado aquí para este aspecto, pero autorizadamente indicado también como antecedente más general "muy parecido", en su proceder del totemismo como una suerte de "institución originaria", igualmente anclada en el "rito realizado por una comunidad"⁸¹— no pueden basarse exclusivamente en el plano de la conciencia, del "comprender" y de la "reactuación psicológica", antes bien necesitan acceder a la "actuación real" y, por lo mismo, al plano filosófico mencionado, mediante una categoría ontológica como la "oportunidad objetiva secundaria" o "finalidad objetiva secundaria" (M, 398; 445). Lo que hizo que el totemismo no se haya limitado a revestir una "importancia provisoria", destinada a resolverse enseguida en "otras formas de comportamiento", sino que se convirtiera en "la institución guía por muchos milenios" fue, precisamente, "una objetiva y expansiva oportunidad inmanente a este

81 Rehberg, K.-S., *Zurück zur Kultur?*, op. cit., p. 290.

comportamiento, la cual –de modo subordinado– sólo se reveló cuando éste fue realmente actuado”:

Comoquiera que los miembros particulares del grupo se identifican con un mismo animal-tótem, en el que no sólo descubren su autoconciencia, sino también encuentran un punto de convergencia común en la autoconciencia de todos; y comoquiera que la común obligación de no matar y de no comer a dicho animal representa la forma en la que esta conciencia se puede traducir en una obligación, esto es, en un actuar ascético; la prohibición de no matar impide al mismo tiempo el homicidio y la deglución del asesinado en el interior del propio grupo, precisamente, porque cada individuo se identificó con el tótem respecto de todos los demás individuos (M, 398; 445-446).

Así pues, la unidad del grupo, hecha representable, se produce de hecho “en virtud de las obligaciones consecuenciales insitas en este comportamiento”:

Por eso el totemismo debe concebirse como aquella forma cultural, difundida en todo el mundo, en que la humanidad *superó la antropofagia*, lo que explica su estabilidad y su enorme relevancia (M, 398; 446).

A partir del totemismo se producen, además, otros ritos y mitos, que surgen del mismo por estabilización retroactiva sobre el actuar cotidiano y pro traspaso progresivo de la representación directa a la narración transmitida. Cuando, en sus “primeras épocas”, la “identificación paralela con el animal-tótem” debía ser figurada, esto es, “incorporada y plasmada en un comportamiento recíproco”, poco a poco dicho comportamiento fue “ritualizándose”:

sufrió una *estabilización retroactiva* en virtud de una poderosa oportunidad objetiva no perseguida en absoluto ori-

ginalmente, más bien inesperada. Las ideas directivas no pueden estar vigentes sólo en la cabeza; deben reflejarse en instituciones reales y compenetrarse en los fundamentos del comportamiento cotidiano (M, 399-400; 447).

Y luego, toda vez que

los contenidos de la conciencia originariamente totémicos se transforman en narraciones de acontecimientos y de acciones, asumiendo la forma de eventos pasados a medida que comienzan a subrogar el comportamiento real, activo de grupo que desarrollado en el tiempo,

surge el cuento inmemorial de los “mitos”, de “espíritus totémicos”, acerca de sus “peregrinaciones” y “metamorfosis” innumerables, muy difundido en Australia, por ejemplo:

La humanidad conserva en esto el recuerdo de un hallazgo fundamental: ya que fue precisamente este metamorfosearse en otro, este incorporarse a otro ser, lo que permitió el primer poderoso paso hacia delante de la autoconciencia (M, 400; 447).

Este “comportamiento ideativo no instrumental”, “no movido por fines concientes”, que –con el Malinowski de *Crime and custom in savage studies* (1940)⁸²– se exterioriza en actos que “el hombre realiza *contra* determinadas pulsiones suyas” y se puede recapitular en las “categorías intrínsecas” de incorporación o personificación, autoconciencia indirecta del individuo, indirecta autocon-

82 Este pasaje también se puede leer como adquisición de un grado ulterior de ‘indirección’, de *Indirektheit* y como “filtración cultural de las necesidades” que los interpreta y los define, además de cómo explicación general del cuadro normativo en el que se hallan así insertos: *cfr.* Rehberg, K.-S., *Zurück zur Kultur?*, *op. cit.*, p. 288.

ciencia del grupo, obligación del exterior, ascesis y del “originario creador del otro Yo (en este caso, el animal-tótem como portaestandarte)” (M, 402; 449). En el caso del totemismo, pues, las culturas que adoptaron tales procedimientos en el cuidado de animales y de plantas-tótem:

contrajeron desinteresadas [*zweckfrei*: carentes de fin] obligaciones respecto de lo viviente, ‘aprovecharon’ oportunidades [también finalidades: *Zweckmäßigkeiten*] que permitieron institucionalizar la nutrición como estructura permanente, hacerla de manera estable un proceso metaindividual. La constante apertura de lo necesario terminó, en cierto modo, banalizando este impulso fundamental y liberó en general al hombre del mismo, permitiéndole actividades de grado superior (M, 402-403; 449-451).

Más en general, las instituciones fijan así por “cristalización” “oportunidades objetivas y expansivas”, una vez enucleadas por un “comportamiento ideativo”; de modo que “su *idée directrice*, la norma que las gobierna, es siempre aquella idea sobre la que la conciencia ideativa se había orientado antes”. Así sucede en las ordenaciones matrimoniales exogámicas de los “primitivos”, que siguen regulándose conforme la idea de tótem, aún cuando ésta se ha disuelto en una “copresencia de denominaciones ya casi solamente clasificatoria y de cuentos mitológicos indiscriminados, cuyo contenido normativo originario degeneró en la obligación de su sempiterna reiteración literal” (M, 403; 451).

Concluyendo, en términos de esta elaboración es posible traducir nuevamente a las categorías ontológicas ilustradas los motivos que impiden instituir –como hicieran, por el contrario, Bergson, Scheler, Beth y el mismo Gehlen en las primeras ediciones de su obra– una relación directa entre las representaciones religiosas y las pul-

siones humanas: “una oportunidad objetiva primaria no puede reproducir adecuadamente la objetiva secundaria” (M, 404; 452). Si esto sirve para iluminar el aspecto genético interno de la construcción gehleniana, también se esclarece, en base a la exposición que intentara al respecto, cómo ésta estuvo impulsada, cada vez más y desde dentro de su propio procedimiento, a orientarse hacia una especificación de las terceras instancias así detectadas, en el sentido del análisis de las estructuras elementales de la sociedad a partir de la cual hemos comenzado y de la reorientación disciplinar que semejante cambio de perspectiva requiere⁸³.

83 Y no en el sentido del análisis jurídico, de la sociología del derecho y de una teoría de las instituciones orientada a la sociedad, como en cambio le sucediera a H. Schelsky, quien consumó en el decenio siguiente una ruptura prácticamente irreparable con Gehlen al respecto: “Su teoría [la de Schelsky] de las instituciones debía ser menos ontológica y rígida que la de Gehlen, el cual –según Schelsky– había comprendido la flexible estabilidad del derecho tan escasamente como la institucionabilidad de las ‘necesidades de reflexión duradera en la conciencia moderna’, ya que sólo había visto en ello tendencias a la pérdida de validez de las instituciones. En 1969, tras la publicación de *Moral e hipermoral*, Schelsky agudizó la crítica a su maestro sobre este punto y por este tema se rompió una amistad de casi toda una vida”, Rehberg K.-S., “Hans Freyer (1887–1960); Arnold Gehlen (1904–1976); Helmut Schelsky (1912–1984)”, en Kaesler, D. (dir.), *Klassiker der Soziologie*, vol. 2, München, Beck, 20023 [pp. 72–104 (bibliografía en pp. 95–99)], pp. 90–91 (y añade en nota: “Durante un coloquio tenido el 9 marzo de 1983, Schelsky me dijo que Gehlen no había entendido nada de derecho y que por eso había desarrollado una teoría de las instituciones demasiado rígida”, *ibid.*, p. 103). Para una comparación entre las teorías de las instituciones de di Gehlen y de Schelsky –con un esquema subyacente que lee el paso del primero al segundo como una suerte de deslizamiento de un análisis sustancial a un análisis funcional– cfr. Belvisi, F., *La teoria delle istituzioni di Helmut Schelsky*, Bologna, Clueb, 2000, pp. 164–201.

5. Antropología del totemismo y representación imitativa

En su investigación sobre las “categorías antropológico-culturales no concientes” (1949) publicada al abrigo de la profunda reelaboración de *El hombre* repasada aquí en compendio, Gehlen comienza por tomar distancia de la interpretación de la disciplina ofrecida por Erich Rothacker que, a la luz de la crítica dirigida a la tradición diltheyana y a su punto de llegada relativista, adquiere mayor peso y que parece asumir la tarea de anunciar una nueva dirección de trabajo en su totalidad:

las siguientes investigaciones se pueden entender como un aporte a la fundación de una ‘Kulturanthropologie’, si bien esta denominación, acuñada originalmente por Rothacker, haya revestido realizaciones efectivas en una dirección completamente diversa; pueden considerarse una prosecución del análisis de las categorías de la existencia humana, iniciada en mi libro *El hombre*, que esta vez se ocupa más de cerca del aspecto social y cultural de cuanto lo hiciera en aquella oportunidad. Con esto se entendería igualmente que el comportamiento de las sociedades primitivas merece al menos el mismo interés científico que hace mucho tiempo le fuera dedicado a la vida psíquica de los neuróticos (NK, 321).

Y de este modo se nos remite nuevamente al umbral de *Urmensch und Spätkultur* y a la recuperación del totemismo que allí se propone⁸⁴.

84 Algunos años más tarde, respondiendo a la objeción de una recensión de la cuarta edición de *El hombre*, fuertemente crítica por la pérdida del carácter empírico de su filosofía (“la antropología filosófica ahora es posible solamente en el marco de una ontología”), Gehlen apeló una vez más, de todos modos, al capítulo final del volumen y a su importancia para la comprensión del origen reli-

La principal pregunta de la que el totemismo representa una respuesta, en virtud de la tesis del “nacimiento de la línea de consanguinidad a partir del ritual imitativo de animales”, reza ahora de esta manera:

¿Cómo pudo una conciencia orientada hacia *el mundo exterior* alcanzar una dimensión abstracta e invisible como la de una línea continua de consanguinidad y cómo pudo ser retraducida esta realidad abstracta al *status* del individuo? (US, 201; 215).

Y hasta la exposición del totemismo se realiza casi exclusivamente a partir de fuentes de antropología social y cultural –Murdock, Haeckel, Lowie, Lévi-Strauss, entre otros– aunque las diferencias culturales para documentar las cuales ha surgido esta disciplina se inclinan a la identificación de modalidades sociales comunes y a la confirmación de una presunta unanimidad de testimonios sobre el carácter generalmente humano del fenómeno (US, 201-205; 216-220).

Todo el conjunto se reconduce al ritual del empersonar y encarnar mímicamente entidades animales, sufragando una vez más –pero sólo mediante alusiones– las virtudes de la “oportunidad secundaria”:

Basta partir de esta hipótesis: cualquier grupo, caracterizado por estrechos vínculos de parentesco, se apropia de cultos determinados distinguiéndolos así de los otros y ad-

gioso-ritual de las instituciones fundamentales, ejemplificada en la del totemismo. Cfr. Mahn, A., “Über die philosophische Anthropologie von Arnold Gehlen”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung* VI (1951-1952), pp. 71-93 (una réplica en p. 99) y Gehlen, A., “Stellungnahme zu den Hauptsachen”, *ibid.*, pp. 93-98.

quiriendo conciencia de la propia 'identidad'. A continuación debe haber emergido una inesperada finalidad secundaria (US, 203; 217).

Se releva, además, la “analogía tangible” entre las “sociedades animales” y “estas agregaciones unilineales, o sea, artificialmente unilaterales, no localizadas”:

todos los ejemplares de una especie animal tienen una descendencia común, son lo que son toda la vida y, sin embargo, viven dispersos territorialmente [...] Un grupo de este tipo, cuyos componentes se quedan cerca o se alejan al desplazarse; que, por lo tanto, no tienen siempre ante sus ojos el lugar común de residencia como signo de su copertenencia al grupo, sino que quieren mantener para toda la vida y con la continuidad de la sucesión —es decir, unilinealmente— su proveniencia común; y que, por último, deben distinguirse netamente de grupos diferentes pero ‘análogos’, presenta una analogía estructural objetiva con los ejemplares de una especie animal (US, 203; 217-218).

Gracias a la identificación con un tercero se hace posible la comprensión de la copertenencia que está vedada a la vía abstractamente conceptual, por asombrosas que sean —siempre al abrigo de los sistemas elementales del parentesco de Lévi-Strauss— la “racionalidad” y la “esquematicidad, ciertamente traducible en términos matemáticos”, que logran “las sociedades primitivas” mediante su capacidad de “combinar los propios problemas vitales” (sin suponer, por otra parte, una racionalidad hecha para tales soluciones) (US, 201; 215). El disfrazarse de animal o el equipararse a un animal en forma visible garantizó así el sentido de pertenencia a un grupo, cuyos individuos se identificaron con el mismo animal, manteniéndose unos a otros en la misma representación; de ahí la continuidad durable de la línea de parentesco, la prohibición de

matar al animal totémico y de alimentarse del mismo, transpuestos a su vez a los miembros del grupo humano, con la consiguiente inhibición del canibalismo:

si todos los miembros singulares de un grupo se identifican cada uno con el mismo animal, si encuentran en él un común centro de convergencia para su unidad de grupo y, si la común obligación de no matar y de no comer a ese animal figura la forma en la que esa conciencia puede traducirse en un deber, en un actuar ascético, entonces esta prohibición de occisión impide al mismo tiempo matar y comer a un hombre matado perteneciente al mismo grupo, ya que cada uno se identifica, frente a todo otro, con el muerto. Esto quiere decir que la unidad del grupo, que de este modo se torna representable, se produce en los hechos, en un sentido del todo físico. Por eso el totemismo debe ser pensado como una forma de comportamiento mediante la cual la humanidad superó el canibalismo y esto también explica su peso enorme (US, 205; 219-220).

Una vez circunscrita la relevancia del totemismo al plano de la antropología cultural y social, resalta con mayor nitidez la importancia del tejido conceptual respecto de la representación imitativa y de su capacidad antropogenética, también para entender el proceso mediante el cual se produce el totemismo.

A partir de la “imitación mímica”, que se da, por ejemplo, en las danzas de los pigmeos, que “son todas mímicas... son una especie de dibujo en acción (*dessein en action*), un grabado o una escultura con movimiento”, el “comportamiento figurativo” se desarrolla desde la forma elemental de la “simple escansión rítmica de cualquier tipo de movimiento”:

De este modo, el actuar entra en relación consigo mismo y expresa esta relación en sí mismo: en la simple escansión rítmica y en la hipersignificatividad así producida, un actuar se imita a sí mismo, esto es, se representa en sí mismo; y un actuar que articula la relación que tiene consigo mismo en la hipersignificatividad, se conquista por esta vía la *capacidad simbólica*. No es más algo habitual, ni una acción lisa y llana dirigida a un fin objetivo, ni una expresión afectiva inmediata (US, 145-146; 156).

De manera análoga, un niño que escucha a un adulto pronunciar sonidos, advierte en éstos un contenido inmediatamente vinculante para que él responda a la llamada de forma adecuada, dando lugar, precisamente, a la “imitación”; se trata, en concreto, de “representación en vivo”, o “imitación de la forma del hacer”, que habrá de ser considerada una prerrogativa exclusivamente humana (US, 146; 156-157). En el niño, además, la representación mímica “puede ser concebida como una forma de lenguaje más cercana al cuerpo, afectivamente más intensa y, por así decir, adherente”, siempre con Mead, en ella “asumimos en nuestro comportamiento personal las actitudes de otra persona” y así tenemos experiencia de nosotros mismos, no en forma inmediata, sino en relación con una “parte extrañada” de nuestro “yo”, que se vuelve tal una vez que asumimos “modos de comportamiento de otro” (US, 147; 157).

Aún en las “sociedades primitivas actuales”, el comportamiento figurativo, “ya ampliamente racionalizado como magia”, tiene una importancia peculiar y la “acción rítmicamente estilizada” tiene de suyo carácter “lingüístico”, a saber, está “predispuesta a la expresión social” y, como comportamiento solitario, sólo puede ser fruto de una neurosis obsesiva; en “edad prehistórica”, “edad en la que se debe suponer que hayan evolucionado las mismas facultades de

la conciencia”, la representación debe haber tenido, de todos modos, un “significado fundamental”:

En efecto, todo comportamiento imitativo *eleva el nivel de autoconciencia*. Desde el momento mismo en que el que figura actúa mímicamente –por ejemplo, al poner en escena un animal–, debe distinguirse de sí mismo. Se vive con mayor intensidad a sí mismo en oposición a lo que encarna (US, 146-147; 157).

En base a un informe etnográfico de las danzas rituales de los pigmeos africanos⁸⁵, Gehlen subraya cómo la “repetición mímica” de acontecimientos o seres impresionantes, representa un modo “claro e inmediatamente comunicable” de dar una expresión estable, en un “comportamiento unívoco”, a la “obligación indeterminada” suscitada por aquéllos:

la danza mímica de la luna nueva, con que las mujeres pigmeas imitan a la luna, es un caso tan ejemplar como simple [...] En un único procedimiento, por tanto, se esconden dos secuencias imitativas: mientras todas las mujeres juntas imitan a la luna, cada una imita a la otra.

Es decir que nos hallamos ante una suerte de contagio social: cuando

se desarrolla la imitación figurativa de un evento que suscita impresión, da comienzo de modo socialmente contagioso: el sentido de un deber y la necesidad de hacer algo de todos se traducen en un comportamiento uniforme que cada uno articula mirando al otro (US, 147; 158).

85 Trilles, P., *L'âme des Pygmées d'Afrique*, Paris, Cerf, 1945.

Así pues, La unidad del grupo con el cual el sentimiento de sí del individuo vibra tan al unísono, necesita este paso mediado, que también tiene –como hemos visto– un lado “físico” en la continuidad garantizada por la reproducción en las formas de la descendencia unilineal, a través del totemismo y su institucionalización ritual (US, 147-148; 158-159).

La “imagen”, constituye un elemento que complica y amplía ulteriormente el radio de acción del comportamiento imitativo. Gehlen ‘deduce’ el rol de la imagen del entrecruzamiento de dos “necesidades tan profundamente humanas como insaciables”, las cuales, sin embargo, “pueden alcanzar una satisfacción de fondo” definible, a su vez, como “el mantener consigo la situación de cobertura de la necesidad sin hallarse en la situación de necesidades agudas” (US, 154; 165). Una primera necesidad consiste “en el deseo de alcanzar esa perenne indestructibilidad propia de un ser cerrado sobre sí mismo y de la que está dotada la materia, pero conservando la autoconciencia”. Una segunda necesidad consiste, en cambio, en la pretensión “de que nuestros propios pensamientos y deseos puedan realizarse en la realidad sin hallar resistencias”

Estos dos polos distantísimos de nuestro deseo se comunican por mediación de la imagen: en ella se hallan unidos porque es un mundo externo subsistente y duradero y, al mismo tiempo, constituye una respuesta espiritual apropiada. Esta síntesis altísima –Spinoza fue el primero en formularla filosóficamente en la coincidencia de *extensio* y *cogitatio*– llega casi hasta la satisfacción de fondo, al menos en la conciencia, a través de la imagen que es objeto de culto” (US, 149-150; 160).

A dicha modalidad concierne el “rito en presencia de una imagen”, que, ejecutado en términos mímicos, “pudiendo ser reproducido a cada momento e independientemente de las circunstancias margi-

nales ligadas a situaciones particulares, pone en condiciones de “evocar, en una especie de ‘representación en estado puro’, toda la vertiente interior de la experiencia vivida” (US, 150; 160-161). El prototipo de este género de imágenes son las pinturas murales de las cavernas españolas y francesas que representan escenas de caza o que, de todos modos están relacionadas a posibles presas o animales amenazantes para el cazador primitivo (US, 150-154; 161-165). El procedimiento a través del cual se actúa la relación con dichas imágenes es sintetizado por Gehlen en una “serie de momentos de creciente intensidad”:

el proceso de identificación, el acoger en sí, figurándolo, a un poderoso ser animado, constituye el primer nivel. Este brinda la evidencia de un *ego* que también es *aliud*. Su representación mediante la imagen, a su vez, lo hace eterno, un dato durable y petrificado del mundo externo: el mismo animal viviente parece elevarse tanto en la imagen, como para adquirir una animación mística. Pero la imagen, a su vez, trasciende a sí misma: la entidad está presente en ella, pero, al mismo tiempo, ‘está en todo lugar’, es ‘semiinvisible’ (US, 154; 164-165).

Queda así a la luz la capacidad más general del “hombre arcaico” de hacer “grandes potencias que dominan la realidad –la realidad inexorable, vital, que se halla a la base de todo actuar– el fundamento de la vida asociada”; una facultad “esencial para su religión” y de “gran interés” a nivel antropológico (US, 154; 165). La institución que ha comportado la presencia constante de los objetos de supervivencia, a saber, la cría y el cuidado de los animales, pudo surgir, desde esta perspectiva, sólo a partir del rito, sólo a través de la “configuración cultural de los principios vitales”:

si pensamos que el ‘rol’ cultural del bóvido, por ejemplo, todavía era enorme en las civilizaciones superiores [...] Si

es posible dar una sola respuesta a todas estas preguntas, ésta debe buscarse en la dimensión del culto, aunque después también deba ser posible derivar de las *mismas* premisas cómo sucedió que esas ‘potencias’ no sólo fueran concebidas, sino también constituyeran un fundamento para las decisiones vitales, es decir, crearan las instituciones⁸⁶ (US ; 165-166).

Si, por lo tanto, el tejido del comportamiento figurativo y de la representación imitativa comprende fenómenos como la escansión y la danza rítmicas y mímicas, el comportamiento responsivo, la representación mímica “en vivo” y “en materia”, la imitación recíproca entre los miembros de un grupo y la imitación de algo exterior al grupo mismo, el contagio social, el carácter lingüístico-expresivo de la acción rítmica estilizada, la representación en imagen y el rito ante la imagen de culto, la configuración cultural de los principios vitales, la identificación y la diferenciación de sí en otro, la metamorfosis que de ella se sigue y que la hace posible; parece improbable que dicha facultad se limite a permanecer un momento al interior de un proceso teleológico finalizado a la auto-conservación, por más que esté reconstruido sobre una base empírica y en términos de finalidad objetiva secundaria⁸⁷. Y, si bien no se pueda adjudicar a Gehlen en absoluto apertura alguna que confiera a los procesos imitativo-miméticos una suerte de “potencial

86 Para la “estabilización a través del rito” y, más ampliamente, para una reconstrucción de la teoría de las instituciones de Gehlen, *cfr.* Rehberg, K.-S., “Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen”, en Göhler, G., (dir.), *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*, Baden Baden, Nomos, 1990, pp. 115-154.

87 La interpretación de Samson, L., *Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen. Systematisch-historische Untersuchungen*, Freiburg, Alber, 1976 insiste en el relevamiento de una teleología.

excedente de la libertad estética” adorniano acerca del presente⁸⁸, parece también que el rol de los mismos no puede limitarse a una reconstrucción filogenética del impulso arcaico para afirmarse en la lucha con un ambiente hostil, sino que sigue actuando para sostén de las “funciones institucionales” y de las formaciones simbólicas unidas a éstas, cuyo modelo sigue siendo —como trató de documentarse— la “*nature artificielle*” del totemismo, a partir de la conciencia de que “el momento del artificio y de lo ficticio es un componente esencial de la humanidad” (US, 212; 227) y de que el hombre es *das darstellende Wesen*, “el ser que figura” (US, 206; 220).

88 Sigue siendo lapidaria la conclusión del diálogo radiofónico entre A. Gehlen y Th. W. Adorno (1965): “Gehlen: [...]. A pesar de tener la sensación de que estamos de acuerdo en las premisas de fondo, tengo la impresión de que sería peligroso volver insatisfecho —según su expresión— al hombre de lo poco que ha quedado en sus manos en esta situación del todo catastrófica. Adorno: Sí. Entonces quisiera realmente citar a propósito de todo esto la frase de Grabbe: «Pues nada puede salvarnos sino tan sólo la desesperación»”, Adorno, Th. W. — Gehlen, A., “Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch”, en Grenz, F., *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974 [pp. 225-251], p. 251, trad. it., “La sociologia è una scienza dell’uomo? Una disputa”, en Fadini, U., (a cura di), *Adorno, Canetti, Gehlen – Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell’umano*, Milano, Mimesis, 1996 [pp. 85-107], p. 107; trad. esp. Harich, W., *Crítica de la impaciencia revolucionaria. Seguido del anexo ¿Es la sociología una ciencia del hombre?: controversia radiofónica entre Theodor W. Adorno y Arnold Gehlen*, traducción y prólogo de Doménech, T., Barcelona, Crítica, 1988, pp. 82-104. Sobre la posible relación entre ambos *cfr.*, por ejemplo, Thies, Ch., *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1997.

6. Actuar figurativo y teoría de las instituciones

Interrogándose recientemente sobre la relación entre “instituciones y simbolización”, Jürgen Habermas volvió a las páginas gehlenianas consideradas en último lugar, observando que:

Como ya lo hiciera Cassirer treinta años antes, también Gehlen explica la representación simbólica y la imitación ritual de escenas de caza en términos de una respuesta estabilizadora al impetuoso contraste desencadenado por sentimientos ambivalentes, impresiones y experiencias arriesgadas. La imitación simbólica de las impresiones en la imagen, al igual que la repetición ritual de las experiencias en el propio movimiento rítmico, ‘cargan’ el objeto de culto de una autoridad independiente que es fascinante y terrorífica al mismo tiempo⁸⁹.

Desde el momento en que “toda estabilización normativa del comportamiento” alcanza para Gehlen la “fuente de la imitación simbólica”, las mismas “grandes instituciones” se constituyen por cristalización en torno a las “ideas guía”, en las cuales las “primitivas imágenes de culto se han sublimado:

Lejos de tener un rol cognitivo, estas *idées directrices*, movilizan afectos y actitudes por el hecho de hallar una

89 Habermas, J., “Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten. Ein Rückblick auf Ernst Cassirer und Arnold Gehlen (2001)”, en *Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001 [pp. 63–82], p. 81, trad. it. y dir. Ceppa, L., “Espressione simbolica e comportamento rituale. Ripensando a Ernst Cassirer e Arnold Gehlen”, en *Tempo di passaggi*, Milano, Feltrinelli, 2005 [pp. 37–54], p. 53; trad. esp. De Agapito Serrano, R., “Expresión simbólica y comportamiento ritual. Retrospectiva sobre Ernst Cassirer e Arnold Gehlen”, en *Tiempo de transiciones*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 33–50.

expresión representativa. Siguen siendo eficaces sólo cuando se sustraen a la tematización discursiva y efectivamente perecen junto a las instituciones que las encarnan⁹⁰.

Tal como había sostenido el mismo Gehlen en su intervención más tardía acerca de *Hombre e instituciones* (1960):

los sistemas de ideas de cualquier género deben su estabilidad, su grado de validez capaz de sobrevivir al tiempo e incluso su posibilidad de supervivencia, a las instituciones en las que están incorporados (MuI, 76; 104).

El disciplinamiento y la normalización de nuestro comportamiento se actúan en el rito –así traduce Habermas la forma de obligación que hemos visto generarse en el vínculo totémico– “mediante la violencia simbólica de una contraparte convertida en tabú”⁹¹. A diferencia de Cassirer, “que colocaba la tensión entre expresión y concepto dentro del mismo *medium* simbólico”, la posibilidad de “racionalizar el núcleo naturalista ritual-representativo de las instituciones” se halla ausente en el pensamiento de Gehlen, en virtud de la oposición y de la subordinación entre “representación” (*Darstellung*) y “concepto” (*Begriff*):

A los ojos de Gehlen, “la gran superioridad de la representación respecto del concepto” consiste en el hecho de que la acción estabiliza el ser imperativista de las cosas privilegiadas, allí donde los conceptos sólo articulan opiniones fugaces y continuamente modificables⁹².

90 *Ibid.*

91 *Ibid.*

92 *Ibid.* pp. 81–82, trad. it. pp. 53–54, trad. esp. pp. 49–50.

Habermas prosigue sometiendo las conclusiones gehlenianas a una “crítica inmanente”. En efecto, si Gehlen introdujo, de modo plausible respecto a sus propias premisas, el “tipo” del “actuar representativo”, a fin de dejar en claro el “origen sacro de la autoridad obligante de las normas de acción”, después no está en grado de explicar –en base a esta génesis de la obligación– por qué “toda validez normativa debe permanecer fija a dicho origen”:

el límite de Gehlen no lo constituye su teoría pulsional, es decir, la hipótesis de una sobreabundancia de necesidades desenganchadas de la acción, sino las bases insuficientes de su teoría de la acción. Gehlen es incapaz de captar aquel proceso de la racionalización cultural que se realiza a través de la acción comunicativa. La fluidificación comunicativa de los contenidos normativos de mitos, ritos, símbolos y prácticas significa una transformación, no ciertamente una eliminación de los fundamentos de validez del “actuar sin objetivo pero obligatorio”⁹³.

Sin embargo, más allá de la oposición entre acción comunicativa y acción representativa, con sus respectivas metafísicas inmanentes y a partir de la misma consideración con la que se concluye la intervención habermasiana –“formas simbólico-expresivas vinculadas a la representación y a la ritualidad se hallan presentes en todas las sociedades modernas y no sólo en forma residual”⁹⁴– parece posible reivindicar un alcance heurístico de las tesis gehlenianas, al menos en consideración de la eficacia contrafáctica del recurso a las ficciones institucionales por parte del mismo Habermas relevada más arriba, al plantearse el problema del carácter no residual respecto de la modernidad de los procesos de representación imi-

93 *Ibid.* p. 82, trad. it. p. 54.

94 *Ibid.*

tativa y de ritualización en el surgir y el mantenerse de las instituciones.

Para afrontarlo, Arnold Gehlen realizó la profunda revisión de la propia teoría que hemos tratado de documentar aquí en torno a la noción de totemismo. Una cesura interna cuya tonalidad *sachlich*, unida a las cosas mismas, a la toma en acto de una catástrofe histórica, fue bien resumida por David J. Levy, cuando puntualizó:

Es el fracaso práctico del nacionalsocialismo [...] lo que condujo al Gehlen más tardío, sobre las mismas bases esencialmente pragmáticas, a desconocer y a condenar, no ya la ideología a la que adhiriera por un tiempo, de nuevo en términos prácticos, sino cualquier cosa que tuviera para él el sabor de la mitologización política⁹⁵.

Constituiría pues una pérdida total de posibilidades cognoscitivas –como también se ha hecho⁹⁶–, uniformar hacia el abajo continuo

95 Levy, D. J., “Gehlen’s Anthropology and the Foundations of the Hermeneutic Understanding”, en Klages, H. – Quaritsch, H. (dirs.), *Zur geisteswissenschaftliche Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994 [pp. 405–438], p. 424.

96 Cfr. Kuhn, H., *Der lange Marsch in den Faschismus. Zur Theorie der Institutionen in der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin, Wagenbach, 1974, en particular la segunda parte: *Die Übernahme der faschistischen Theorie durch die Institutionenlehre (A. Gehlen)*, pp. 29–60; con la ulterior uniformación de Habermas als Gehlenianer, *ibid.*, pp. 72–92. La “crítica” de Hagemann–White, C., *Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens*, Stuttgart, Kohlhammer, 1973 estuvo impostada durante un tiempo sobre un reconocimiento de las transformaciones internas de la obra gehleniana, mientras que Althaus, G., “Zucht–Bilder”, en Jaeggi, U. (dir.), *Geist und Katastrophe. Studien zur Soziologie im Nazionalsozialismus*, Berlin, WAW, 1983, pp. 61–78, tiende a uniformar en el mismo modelo totemismo y *Weltanschauung* nacional-socialista.

de una impostación “seguradora”⁹⁷, sin duda presente, la entera secuencia *Zuchtbilder-Führungssysteme-Institutionen*, que resultaría así privada de toda discontinuidad interna.

Como hemos visto, en cambio, es posible individuar en el problema del resultado catastrófico de la directa conexión entre pulsiones y sistemas directivos, en la “posición vacante” (K.-S. Rehberg) que se abre una vez conjurado el “cortocircuito” entre los dos niveles, el lugar teórico de la *Institutionenlehre*, las virtudes de la diversión en el tercero y en el transponerse a otro y de la extrañación en un objeto que funciona como elemento de referencia entre los seres humanos, evitando el colapso de la imitación directa y —antes todavía y por tanto en germen— el lugar teórico del totemismo, en su devenir a través de los años cruciales del replanteo gehleniano, escasamente considerado como tal por la literatura —no sólo italiana—, que a menudo se limita a mencionar su colocación⁹⁸. Todo el

período, sin embargo, merecería ser puesto a prueba en profundizaciones ulteriores, a partir de un estudio de las fuentes desde cerca y de las documentaciones archivísticas disponibles sobre la actividad de Gehlen durante aquella fase.

Un desplazamiento de interés configurado de modo tal que dio lugar, además de a la elaboración de un objeto de investigación, a aquel deslizamiento disciplinario de la filosofía a las ciencias sociales; que ha sido luego codificado como “sociologización del saber sobre el hombre”⁹⁹; y que entraña una apertura a temas y

Westdeutscher Verlag, 1968, pp. 143–146, 94–99 (algunas ideas también en *ibid.*, “Arnold Gehlen und die Soziologie”, en Klages, H. – Quaritsch, H., *op. cit.*, pp. 629–634 y la discusión, *ibid.*, 635–638); Apel, K. O., “Arnold Gehlens «Philosophie der Institutionen» und die Metainstitution der Sprache (1962)”, en *Transformation der Philosophie*, vol. 1, *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, pp. 197–221, trad. it. “La “filosofía delle istituzioni” di Arnold Gehlen e la metaistituzione del linguaggio (1973)”, en Gualandi, A. (a cura di), *L'uomo un progetto incompiuto*, vol. 2, *Antropologia filosofica e contemporaneità, Discipline filosofiche XIII* (2003) pp. 93–114 y Apel, K.O., “La morale delle istituzioni come alternativa alla morale della ragione? Sulla dottrina morale di Arnold Gehlen”, en Gualandi, A. (a cura di), *L'uomo un progetto incompiuto*, *op. cit.*, pp. 115–122; Fadini, U., *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, *op. cit.*, esp. pp. 106–117 (digno de recordar, al menos también *ibid.*, “Antropologia «negativa» e teoria delle istituzioni in A. Gehlen”, en *Cultura e scuola* 82 (1982), pp. 119–128 y “La natura dell’istituzione e la sua crisi. Note su Arnold Gehlen”, en *Intersezioni* 2 (1982), pp. 371–391); Di Paola, F. G., *La teoria sociale di Arnold Gehlen*, Milano, Angeli, 1984, esp. pp. 81–87; Pansera, M. T., *L'uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, Roma, Studium, 1990, esp. pp. 178–181; Lo Russo, M., *I corpi e le istituzioni. Studio su Gehlen*, *op. cit.*, esp. pp. 78–100; Poulain, J., *De l'homme. Éléments d'anthropologie philosophique du langage*, Paris, Cerf, 2001, esp. pp. 94–113.

99 Cfr. Rehberg, K.-S., “Philosophische Anthropologie und die «Soziologisierung des Wissens vom Menschen». Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland”, en Lepsius,

97 Para una focalización del peculiar “conservadorismo” gehleniano, *cfr.* Accarino, B., “I teologi del male assoluto”, en *Il manifesto*, 30.09.2004, p. 12 (por lo demás, pertenece a Gehlen la idea que “el embalse de la contingencia y la reducción de la complejidad son imperativos dictados al hombre por su desordenada riqueza y por su constitución lujosa y que deben ser satisfechos con la configuración de instituciones estables y securitarias”).

98 En relación con el totemismo y la teoría de las instituciones en Gehlen, *cfr.*: Jonas, F., *Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*, Tübingen, Mohr, 1966, esp. pp. 29–42, 43–68, 81–89; Weiß, J., *Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens*, Freiburg, Rombach, 1971, esp. la tercera parte y las pp. 138–157; Jansen, P., *Arnold Gehlen*, *op. cit.*, pp. 64–70; Samson, L., *Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen. Systematisch-historische Untersuchungen*, *op. cit.*, pp. 142–148; Böhler, D., “Arnold Gehlen: Handlung und Institution”, en Speck, J. (dir.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 230–284, esp. 266–278; Stagl, J., “Die Institutionalisierung der Ethnologie”, en Klages, H. – Quaritsch, H. (dirs.), *Zur geisteswissenschaftliche Bedeutung*, *op. cit.*, pp. 845–850; Claessens, D., *Instinkt, Psyche, Geltung*, Köln–Opladen,

fuentes provenientes de la antropología social y una torsión empirista hacia el enfoque de análisis. A pesar de que, como ha sido observado en un reciente balance de conjunto de la antropología filosófica, “lo arcaico de Gehlen es todo lo contrario a una pieza de destreza teórica, se acerca más a la construcción y a la especulación que al pretendido ‘procedimiento empírico analítico’”¹⁰⁰. Y, se puede añadir, en el uso del material etnográfico, de historia de las religiones, de estudio de la prehistoria y demás, con frecuencia procede conforme una análoga modalidad especulativa, de sabor schopenaueriano, acumulando testimonios ‘para confirmación’ de hipótesis e intuiciones de la teoría social. Al punto que la individuación del totemismo como una suerte de ‘universal empírico’ cuya difusión ‘demuestra’ la fase germinal de las instituciones, no parece haber registrado la creciente puesta en discusión de la “ilusión totémica”, hasta la clamorosa propuesta de su completa disolución (o, por lo menos, de su reformulación como principio de clasificación que expresa la relación entre grupos humanos y espe-

M. R. (dir.), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918–1945*, en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft, 23 (1981), pp. 160–198, “L’antropologia filosofica dal primo dopoguerra agli anni Quaranta e in prospettiva odierna” (trad. it. de M. Marino), en *Antropologia filosofica e pensiero tedesco contemporaneo*, op. cit., pp. 267–288. A su vez, Klingemann, C., “Thesen zur Soziologisierung sozialwissenschaftlicher Fächer und des philosophischen Denkens während des Dritten Reich” (en *Soziologie im Dritten Reiches*, Baden–Baden, Nomos, 1996, pp. 217–231) ha hablado de “sociologización de la mirada filosófica sobre el individuo” y de una consiguiente “sociologización de la filosofía”. Con relación a ambos, Fischer, J., *Philosophische Anthropologie*, op. cit., p. 110, n. 9, de todos modos, ha hecho observar que la copresencia de las dos impostaciones en el enfoque de la antropología filosófica, se remonta al menos a la doble cátedra (precisamente, de filosofía y sociología) tenida por Max Scheler en Colonia en los años Veinte.
100 Arlt, G., “Arnold Gehlen – Pragmatismus und empirisches Methodenideal”, en *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart–Weimar, Metzler, 2001 [pp. 132–160], p. 155.

cies animales u otras entidades naturales) realizada por el mismo Claude Lévi-Strauss (1962) al que Gehlen ha reservado, por el contrario, una atención constante, hasta finales de los años Cincuenta:

esto no tiene nada que ver con una institución autónoma definible mediante propiedades distintivas y típica de ciertas regiones del mundo y de ciertas formas de civilización, sino con un *modus operandi* que es delineable también por detrás de estructuras tradicionalmente definidas en diametral oposición al totemismo¹⁰¹.

Lo que significa, por cierto, circunscribir el alcance de las afirmaciones y del proyecto de investigación gehlenianos, sin renunciar por ello a preguntarse acerca de aquellas instituciones del sentido que dicho proyecto ha inscrito en nuestra agenda cognoscitiva, más allá de la perspectiva de decadencia en la que su *Kulturkritik* la enjaulara y, con mayor razón, en la época que ve reafirmarse en el mundo los fenómenos a ella vinculadas con renovada fuerza.

7. Gehlen y el problema de la mimesis

El interés de Gehlen estaba demasiado centrado en la posibilidad de asumir el totemismo como horizonte empíricamente generalizable de la antropogénesis –y acaso también, como ha sido hipotizado, de captar a través del mismo una suerte de “naturaleza de pri-

101 Lévi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 171–172, trad. it. Caruso, P., *Il pensiero selvaggio*, Milano, il Saggiatore, 1964, p. 144; cfr. también *Le totémisme aujourd’hui*, Paris, Puf, 1962, trad. it. Montaldi, D., *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli, 1964. Trad. esp. *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002; *El totemismo en la actualidad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003.

mera mano” pero dirigida a construir una “*nature artificielle*”¹⁰²— para poder considerar los desarrollos de los estudios acerca del mismo fenómeno del totemismo que, calificándolo como “ilusión” hicieron largamente de él un “problema tabú en antropología”¹⁰³. Hoy, sin embargo, ante la propensión insistente de la misma investigación antropológica a volver a la categoría de totemismo y reproponerla, no sólo como “clave interpretativa” actualizante y “no tomada a la letra” que hace del binomio “tabú-contaminación” un medio para “reconocer aquí y ahora las manifestaciones oscuras y a menudo perniciosas de representaciones que los antropólogos clásicos habían colocado de modo conjuratorio ‘en otra parte’”¹⁰⁴, sino también como “ontología” y “modelo teórico” que “subraya la continuidad material y moral entre humanos y no humanos”¹⁰⁵; cada vez hallan mayor confirmación las conclusiones acerca de la comparación entre Gehlen y Lévi-Strauss a las que llegara Jacques Poulain:

102 Cfr. Carchia, G., “Arte, magia, razionalità”, en *La legittimazione dell'arte. Studi sull'intelligibile estetico*, Napoli, Guida, 1982 [pp. 171–222], pp. 181–183.

103 Guidieri, R., *L'abondance des pauvres. Six aperçus critiques sur l'anthropologie*, Paris, Seuil, 1984, p. 109, n. 3, trad. it. De Matteis, S., *Voci da Babele*, Napoli, Guida, 1990, p. 85, n. 46. El texto de Guidieri, sin embargo, es citado con frecuencia en un contexto desviante, como una suerte de laque que sella el *dossier* “totemismo”, mientras que su efectivo significado va en dirección contraria; el Autor, en efecto, prosigue diciendo, *ibid.*: “el totemismo es, precisamente, la cuestión a examinar cuando se penetra en el universo de las representaciones que describen las relaciones mantenidas por el hombre con su mundo. [...] Con el totemismo, en efecto, estamos afrontando el conflicto entre el doble totémico (que es el doble de un ser viviente) y el antepasado (que ya no puede ser un doble)”.

104 Pignato, C., “Totemismo oggi”, *op. cit.*, p. 134. *Totemismo oggi*, *op. cit.*, p. 134.

105 Descola, Ph., “Du totémisme comme ontologie”, en *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 202–240.

Arnold Gehlen reinserta de manera hábil y convincente los resultados de Claude Lévi-Strauss concernientes a las relaciones de parentesco en la propia reconstrucción de la evolución filogenética de las instituciones arcaicas: al volver a dar forma a la dinámica mental que las hizo nacer, sin embargo, no comete el error de Lévi-Strauss de negar la existencia del totemismo¹⁰⁶.

En cuanto al elemento que vimos resulta decisivo para constituir un diferencial específico para una valoración favorable de la imitación, esto es, la posibilidad de distinguir entre una imitación directa y una mediada por un tercer elemento común, presenta aspectos afines a la concepción propuesta por René Girard, también triádica. En efecto, si nos limitamos al concepto de imitación como “relación puramente reactiva de dos o más personas entre ellas”, entonces recaemos en una concepción demediada de la mimesis, encerrada en el “puro ámbito estético”, del todo interna a los “infinitos caracteres de reacción propios del hombre, potenciados enormemente por el lenguaje”, tal como se ha notado:

la cuestión es diferente cuando además de los personajes, entra en juego el objeto, porque entonces la imitación se convierte en una verdadera y propia tensión. Se convierte en mimesis de apropiación, es decir, mimesis que encuentra en el objeto su motivo desencadenante y en la posesión del mismo su reposo. Para Girard, el valor cultural de la mimesis de apropiación está atestiguado por el hecho de que ésta se halla al origen de las principales interdicciones—sexuales, de objeto, alimentarias— que no por nada conciernen siempre a cosas al alcance de todos y, por lo mismo potenciales fomentadores de revuelta, esto es, de destrucción de la armonía del grupo. [...] Donde Gehlen habla

106 Poulain, J., “De l'homme”, *op. cit.*, p. 104.

de tótem, Girard habla de chivo expiatorio: pero la diferencia, a fin de cuentas, no es tan grande [...] Para Girard el mecanismo victimario es el umbral de la hominización. Ésta va unida a una capacidad de soportar rivalidades miméticas y, por lo tanto, al crecimiento del cerebro humano. Ese fenómeno oscurísimo llamado deseo, en el fondo, no es otra cosa que la mimesis injertada sobre residuos instintuales¹⁰⁷.

Entre los dos modelos, sin embargo, parece subsistir una diferencia sustancial que comporta varias recaídas en la valoración del proceso mimético y en la vocación de sostén de la dimensión social que el mismo es capaz de desplegar. En efecto, en base a la idea del transponerse a otro como capacidad de objetivación, contra el colapso entre representaciones y pulsiones que comporta la imitación directa, el acento positivo aparece en Gehlen totalmente desplazado al elogio de la extrañación con correlato de objetivación (la condición misma de la libertad, FG), a las relaciones indirectas y “objetuales” totémicas, que valoran al máximo el potencial de creación del vínculo social alcanzado por la imitación y constituyen un verdadero y propio umbral de civilización; mientras que el lado negativo ‘colapsante’, de rivalidad destructiva es, precisamente el de la imitación directa. Otro es el resultado para Girard, quien, distinguiendo entre “mediación externa”

(Cuando el sujeto y su modelo, digamos su *star* cinematográfica preferida, se encuentran en mundos distintos, un conflicto directo entre sujeto y modelo está fuera de discusión y la mediación externa termina siendo una relación positiva o, por lo menos, no conflictiva)

y “mediación interna”

107 Lo Russo, M., *I corpi e le istituzioni. Studio su Gehlen, op. cit.*, pp. 94–98.

(Si, en cambio, el sujeto se halla en el mismo mundo y en contacto con el propio modelo, el objeto del deseo común le resultará accesible e inevitablemente nacerá una rivalidad entre ambos),

termina conduciendo a la constitución de “dobles” simétricos y lacerados por una rivalidad mimética en que la imitación se equipara al resentimiento y a la “desaparición del sujeto”, mientras que la reconciliación, siempre provisoria y en clave destructiva, se confía a la participación común y a aquella peculiar relación objetual definida por la occisión del chivo expiatorio, cuyas virtudes civilizatorias también subraya Girard (Del homicidio ritual nace toda la cultura: más allá de la institución legal contra el homicidio, desde Caín y desde su stirpe nacen la domesticación animal, la música, la tecnología de los metales)¹⁰⁸.

De la doble vía de la reconstrucción interior a su obra y del cotejo de todos los aspectos con pensadores como Hans Blumenberg, Claude Lévi-Strauss, Jürgen Habermas, Helmut Schelsky o René Girard, parece emerger con suficiente claridad, en conclusión, la relevancia del tejido temático de la mimesis en el pensamiento de

108 Para una síntesis del itinerario girardiano, *cfr.* Girard, R., *Origine della cultura e fine della storia*, a cura di P. Antonello e J. C. de Castro Rocha, Milano, Cortina, 2003, de cuyo capítulo “«Una teoría con cui lavorare»: il meccanismo mimetico”, *ibid.*, pp. 31–64, se han tomado las citas de este párrafo. Acerca de la concepción del resentimiento desde Nietzsche a Girard, *cfr.* Siebers, T., “Resentment and the Genealogy of morals: from Nietzsche to Girard”, en *The ethics of criticism*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1988, pp. 124–158. Para la noción girardiana de “deseo mimético”, *cfr.* Oughourlian, M., *Un mime nommé désir*, Paris, Grasset, 1982, y “Le désir mimétique”, en Oughourlian, M. (dir.), *Le désir: énergie et finalité*, Paris, L’Harmattan, 1999, pp. 7–41, Livingston, P., *Models of desire. René Girard and the psychology of desire*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992 (sobre “mimesis y origen de la cultura”, también con relación a Durkheim, *cfr.*, *ibid.*, pp. 103–134).

Arnold Gehlen. En efecto, más allá de su peso en la constitución del vínculo social, en términos genéticos de sostén permanente, que hemos visto por último (junto a la relativa distinción entre imitación directa y mediata), la imitación ha mostrado desempeñar un rol decisivo tanto en el desarrollo infantil y en el aprendizaje (ontogénesis) como en el proceso de hominización, mediante la representación imitativa, la objetivación y el trasponerse a otro del totemismo y el surgir de las instituciones (filogénesis). La imitación está flanqueada, además, por una serie de lemas y nudos descriptivos o conceptuales ligados al comportamiento representativo (como hemos visto resumidamente en el § 5: la escansión y la danza rítmicas y mímicas, el comportamiento responsivo, la representación mímica “en vivo” y “en materia”, la imitación recíproca entre los miembros de un grupo y la imitación de algo exterior al mismo grupo, el contagio social, el carácter lingüístico-expresivo de la acción rítmica estilizada, la representación en imagen y el rito ante la imagen de culto, la configuración cultural de los principios vitales, la identificación y la diferenciación de sí y de otro, la metamorfosis que de ello se sigue y la hace posible) que desaconsejan asumir la noción de imitación como pura construcción provisoria, por fundamental que sea, superada en el desarrollo de la historia humana; para considerarla más bien, como una connotación permanente, una suerte de constante antropológica en la visión gehleniana, que cumple una función irremplazable en el sostén de las “ficciones institucionales” y de las formaciones simbólicas. Motivos todos que llevan no sólo a recomendar el alcance heurístico del “tótem” y de la “caverna” gehlenianos para la discusión de una gama de problemas de la teoría social, de la filosofía política y de la reflexión filosófica y moral *tout court*, que va —como también se ha visto— desde la relación entre conceptos e imágenes a las instituciones del sentido, pasando por las formas simbólico-expresivas de la representación y de la ritualidad en la esfera pública y por las

razones de la potencia de la impotencia, hasta la concepción del hombre y de las relaciones entre naturaleza e historia; sino también, recurriendo por último al ángulo visual más específico que ha orientado toda la exposición, a la redefinición del campo de interés por la mimesis. Gracias también a autores hasta ahora descuidados al respecto, como Arnold Gehlen o Helmuth Plessner, precisamente, dicho campo se enriquece, de este modo, con nuevas formulaciones de sus relaciones con la imitación, no más circunscrita a la simple reduplicación de modelo a copia, sino integrada en la esfera más amplia en la que de la repetición brota la originalidad, la continuidad y, junto a ellas, la posibilidad de la innovación.

IV. BIBLIOGRAFÍA

1. Mimesis e imitación

- A.A. V.V., *Mimesis des articulations*, Paris, Flammarion, 1975.
- A.A. V.V., *Nachahmung, Nachahmung der Natur, Nachbild, Nacherleben*, en Ritter, J. – Gründer, K. (dirs.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1984, coll. 321-353.
- A.A. V.V., “Studi di estetica”, nn. 7-8 (*Mimesis*, 1993), 9 (*Ragioni della mimesis*, 1994), 10 (*Poetiche della mimesis*), Bologna, Clueb, 1993-1994.
- A.A. V.V., *Mimesis. Imiter, représenter, circuler*, “Hermès”, n. 22, Paris, Ed. du CNRS, 1998, pp. 9-206.
- BARRETT, S.C.H., “Mimikry bei Pflanzen”, en *Spektrum der Wissenschaft* 11 (1987), pp. 100-107.
- BAUDONNIÈRE, P.M., *Mimétisme et imitation*, Paris, Flammarion, 1997.
- BOGUE, R. (dir.), *Mimesis in contemporary theory: an interdisciplinary approach*, vol. 2, *Mimesis, semiosis and power*, Philadelphia, J. Benjamin, 1991.
- BORSARI, A., (a cura di), *Politiche della mimesis. Antropologia, rappresentazione, performatività*, Milano, Mimesis, 2003.
- BOZAL, V., *Mimesis: las imágenes y las cosas*, Madrid, La balsa de Medusa – Visor, 1987.
- BROEKMAN, J.M., (dir.), *Darstellung und Sinn. Zur Bedeutung der Mimesis in Kunstphilosophie und Psychiatrie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.
- COHEN, T., *Anti-mimesis from Plato to Hitchcock*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

- COSTA LIMA, L., *Mimesis. Desafío ao pensamento*, São Paulo, Civilização Brasileira, 2000.
- COSTA LIMA, L., *Mimesis e modernidade. Formas das sombras*, Rio de Janeiro, Graal, 1980.
- COSTA LIMA, L., *Mimesis/Nachahmung*, en Barck, D. (dir.), *Ästhetische Grundbegriffe*, vol. 4, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2002, pp. 84-121.
- DONALD, M., *Origins of the modern mind*, Harvard, Harvard University Press, 1991, trad. it. Montixi Comoglio, L., *L'evoluzione della mente. Per una teoria darwiniana della coscienza*, Milano, Garzanti, 2004.
- FELDMANN, H., *Mimesis und Wirklichkeit*, München, Fink, 1988.
- FREEDBERG, D. – GALLESE, V., “Motion, emotion and empathy in aesthetic experience”, en *Trends in Cognitive Sciences* 11 (2007), pp. 197-203.
- GALLESE, V., “Neuroscienza delle relazioni sociali”, en Ferretti, F. (a cura di), *La mente degli altri. Prospettive teoriche dell'autismo*, Roma, Editori Riuniti, 2003, pp. 13-43.
- GEBAUER, G., WULF, Ch., *Mimesis. Kultur-Kunst-Geschichte*, Reinbek, Rowohlt, 1992.
- GEBAUER, G. - WULF, Ch., *Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbek, Rowohlt, 1998.
- “Mimesis”, en Kelly, M. (dir.), *Encyclopedia of Aesthetics*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 232-238.
- GENTILI, C., “La nozione di «mimesis» nella «Poetica» di Aristotele”, en *Poetica e mimesis*, Modena, Mucchi, 1984, pp. 85-114.
- GOLDMAN, L.R. *Child's play. Myth, mimesis and make-believe*, Oxford-New York, Berg, 1998.
- HALLIWELL, S., *The aesthetics of mimesis. Ancient texts and modern problems*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- HART NIBBRIG, Ch. L., (dir.), *Was heißt “Darstellen”?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- HURLEY, S. - CHATER, N., “The importance of imitation”, en HURLEY, S. - CHATER, N., (dir.), *Perspectives on imitation. From neuroscience to social science* (vol. 1, *Mechanisms of imitation and imitation in animals*, vol. 2, *Imitation, Human development, and culture*), Cambridge (Mass.), Mit Press, 2005, vol. 2, pp. 1-52.
- HÜTTINGER, S., *Der Tod der Mimesis als Ontologie und ihre Verlagerung zur mimetischen Rezeption. Eine mimetische Rezeptionsästhetik als postmoderner Ariadnefaden*, Frankfurt am Main et al., Lang, 1994.
- JANAWAY, C., *Images of excellence. Plato's critique of the arts*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- KOLLER, H., “Mimesis”, en Ritter, J. – Gründer, K. (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1980, coll. 1396-1399.
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph., *L'imitation des modernes (Typographie 2)*, Paris, Galilée, 1986.
- LEEKER, M., *Mime, Mimesis und Technologie*, München, Fink, 1991.
- MARCHESINI, R., *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- MELBERG, A., *Theories of mimesis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- MOST, G.W., “Mimesis”, en Craig, E. (dir), *Routledge Encyclopedia of philosophy*, London-New York, 1998, vol. 6, pp. 381-382.
- PASTEUR, G., *Biologie et mimétisme. De la molécule à l'homme*, Paris, Nathan, 1995.
- RIZZOLATI, G., SINIGAGLIA, C., *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Cortina, 2006
- SCHAEFFER, J.-M., “Mimesis”: imiter, feindre, représenter et connaître, en *Id., Pourquoi la fiction?*, Paris, Seuil, 1999, pp. 61-132.
- SOULEZ, P., “Imitation”, en Jacob, A. (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques – Dictionnaire*, Paris, 1990, vol. 1, pp. 1238-1239.

- SPARIOSU, M., (dir.), *Mimesis in contemporary theory: an interdisciplinary approach*, vol. 1, *The literary and philosophical debate*, Philadelphia, J. Benjamin, 1984.
- TARDE, G., *Les lois de l'imitation* (1890), Paris, Kimé, 1993 ; trad. it. "Le leggi dell'imitazione", en *Scritti sociologici*, Torino, Utet, 1976, pp. 43-412.
- TATE, J., "«Imitation» in Plato's «Republic»", en *Classical Quarterly* 22 (1928), pp. 16-23.
- TAUSSIG, M., *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*, London - New York, Routledge, 1993.
- TOMASELLO, M., *the cultural origins of human cognition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999; trad. it. Ricucci, M., (ed) – Anolli, M., (trad.), *Le origini culturali della cognizione umana*, Bologna, il Mulino, 2005.
- VEDING, G., (dir.), "Mimesis", en *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 5, Tübingen, Niemeyer, 2001, coll. 1232-1327.
- WALTON, K.L., *Mimesis as make-believe. On the foundation of the representational arts*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.
- WUNENBURGER, J.J., "La questione della «mimesis»", *Filosofia delle immagini* (1997), Torino, Einaudi, 1999, pp. 137-195.

2. Antropología filosófica

- ACCARINO, B., (a cura di), *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991.
- ARLT, G., *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2001.
- BORSARI, A., (a cura di), *Antropologia filosofica e pensiero tedesco contemporaneo*, en *Iride. Rivista di filosofia e discussione pubblica*, 39 (2003), pp. 257-360.

- BRÖCKLING, U., "Um Leib und Leben. Neue Studien zur Philosophischen Anthropologie", en *Philosophische Rundschau* 48 (2001), pp. 136-152.
- FADINI, U., "Antropologia filosofica", en Rossi, P., (a cura di), *La filosofia*, vol. I, *Le filosofie speciali*, Torino, Utet, 1995, pp. 495-523.
- FERRARI, M., "La filosofia della vita e l'antropologia filosofica", en P. Rossi, P. – Viano, C. A., *Storia della filosofia*, vol. 6, *Il Novecento*, tomo 1, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 330-346.
- FIMIANI, M., *Antropologia filosofica*, Roma, Editori Riuniti, 2005.
- FISCHER, J., "L'approccio più influente della sociologia tedesca nel secondo dopoguerra", en *Antropologia filosofica e pensiero tedesco contemporaneo*, en *Iride. Rivista di filosofia e discussione pubblica* 39 (2003), pp. 289-301.
- Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*, Göttingen, Diss., 2000.
- "Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen)", en Krüger, H.-P. – Lindemann, G. (dirs.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 63-82.
- FUCHS, Th., *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart, Cotta, 2000.
- GEBAUER, G., (dir.), *Anthropologie*, Leipzig, Reclam, 1998.
- GUALANDI, A., (a cura di), *L'uomo. Un progetto incompiuto*, en *Discipline filosofiche* 12 (2002) (vol. I, *Significato e attualità dell'antropologia filosofica*).
- HABERMAS, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem weg zu einer liberalen Eugenetik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001; trad. it. y postfacio de Ceppa, L., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino, Einaudi, 2002; trad. esp. Carbó, R. S., *El futuro de la naturaleza humana*, Madrid, Paidós, 2003.

- HAUCKE, K., "Anthropologie bei Heidegger. Über das Verhältnis seines Denkens zur philosophischen Tradition", en *Philosophisches Jahrbuch* 105 (1998), pp. 321-345.
- "Das Unverfügbare und die Unantastbarkeit der Würde. Habermas, die Bioethik und die philosophische Anthropologie", en *Philosophische Rundschau*, 46 (2002), pp. 165-178.
- KAMPER, D., *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik*, München, Hanser, 1973.
- KLINGEMANN, C., "Thesen zur Soziologisierung sozialwissenschaftlicher Fächer und des philosophischen Denkens während des Dritten Reich", en *Soziologie im Dritten Reiches*, Baden-Baden, Nomos, 1996.
- KÖNIG, E., *Ist die philosophische Anthropologie tot?*, en Mittelstraß, J. -Riedel, M. (dirs.), *Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Berlin - New York, De Gruyter, 1978, pp. 329-341.
- KRÜGER, H.-P. - LINDEMANN, G. (dirs.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, Akademie Verlag, 2006.
- LANDMANN, M., *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin - New York, De Gruyter, 1982⁵ (revisada).
- MARQUARD, O., "Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts" (1963, 1965, 1973), en *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, pp. 122-144.
- "Anthropologie", en Ritter, J. et al., (dirs.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1, Basel - Stuttgart, Schwabe, 1971, coll. 362-374.
- "Der Mensch diesseits der Utopie. Bemerkungen zur Aktualität der philosophischen Anthropologie" (1991), en *Glück im Unglück*, München, Fink, 1995, pp. 142-155.
- MARTINELLI, R., *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Bologna, il Mulino, 2004.

- PANSERA, M.T., *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen, Plessner*, Milano, Bruno Mondadori, 2001.
- PAETZOLD, H., "Der Mensch", en Martens, E. - Schnädelbach, H., (dirs.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Reinbek, Rowohlt, 1985, pp. 440-479.
- REHBERG, K. -S., "Philosophische Anthropologie und die «Soziologisierung des Wissens vom Menschen». Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland", en Lepsius, M. R. (dir.), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft* 23 (1981), pp. 160-198.
- L'antropologia filosofica dal primo dopoguerra agli anni Quaranta e in prospettiva odierna* (trad. it. de Marino, M.), en *Antropologia filosofica e pensiero tedesco contemporaneo*, en *Iride. Rivista di filosofia e discussione pubblica* 39 (2003), pp. 267-288.
- ROTHACKER, E., *Philosophische Anthropologie*, Bonn, Bouvier, 1966².
- SCHLOSSBERGER, M., *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin, Akademie Verlag, 2005.
- SCHNÄDELBACH, H., "Epilog: Der Mensch", en *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, pp. 263-281.
- SCHNÄDELBACH, H., "Die Philosophie und die Wissenschaften vom Menschen", en Belluth, C. - Müller-Schöll, U., (dirs.), *Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1989, pp. 19-39.
- Zur Rehabilitierung des "animal rationale". Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.
- SCHULZ, W., *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, Neske, 1972, trad. it. *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, Genova, Marietti, 1988.

- STEFFENS, A., *Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts oder Die Wiederkehr des Menschen*, Leipzig, Reclam, 1999.
- VIGORELLI, A., *L'animale eccentrico. Dall'antropologia filosofica all'etica comunitaria*, Milano, Guerini, 2003.
- WIELAND, R., (dir.), *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Basel, Weinheim, 1995.
- WILS, J.-P., "Anmerkungen zur Wiederkehr der Anthropologie", en WILS, J.-P. (dir.) (con la colaboración de Pfeifer, V.), *Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen*, Tübingen – Basel, Francke, 1997, pp. 9-40.

3. Helmuth Plessner:

3.1. Obras de H. Plessner

- "Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes" (1923), en GS, vol. III, *Anthropologie der Sinne*, pp. 7-315.
- "Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus" (1924), en GS, vol. V, *Macht und menschliche Natur*, pp. 7-133, ed. e trad. it. (a cura di) Accarino, B., *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- "Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs" (1925), en GS, vol. VII, *Ausdruck und menschliche Natur*, pp. 67-129.
- "Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie" (1928), GS, vol. IV.
- "Das Geheimnis des Spiels", en *Geistige Arbeit. Zeitung aus der wissenschaftlichen Welt*. 17 (1934).
- "Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens" (1941, 1950²), en GS, vol. VII, *Ausdruck und menschliche Natur*, pp. 201-387, trad. it. di V. Rasini, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Milano, Bompiani, 2000.

- "Zur Anthropologie der Nachahmung" (1948), en GS, vol. VII, *Ausdruck und menschliche Natur*, pp. 391-398.
- "Zur Anthropologie des Schauspielers" (1948), en GS, vol. VII, *Ausdruck und menschliche Natur*, pp. 403-418.
- "Ausdruck und menschliche Existenz" (1957), en GS, vol. VII, *Ausdruck und menschliche Natur*, pp. 436-445.
- "Soziale Rolle und menschliche Natur" (1960), en GS, vol. X, *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*, pp. 227-240.
- "Der imitatorische Akt" (1961), en GS, vol. VII, *Ausdruck und menschliche Natur*, pp. 449-457, trad. it. Salvatori, F., "L'atto imitatorio", en Plessner, H., *Al di qua dell'utopia. Saggi di sociologia della cultura*, Torino, Marietti, 1974, pp. 125-135.
- "Die Frage nach der Conditio humana" (1961), en GS, vol. VIII, *Conditio humana*, pp. 136-217, trad. it. Attardo Magrini, M., "Conditio humana", en Mann, G. – Heuss, A., (a cura di), *I propilei. Grande storia universale del mondo* (1961), Milano, Mondadori, 1967, vol. 1, pp. 29-93.
- "Zur Frage der Vergleichbarkeit tierischen und menschlichen Verhaltens" (1965), en GS, vol. VIII, *Conditio humana*, pp. 284-293.
- "Der Mensch als Lebewesen. Adolf Portmann zum 70. Geburtstag" (1967), en GS, vol. VIII, *Conditio humana*, pp. 314-327, trad. it. (a cura di) Babolin, A., "L'uomo come essere biologico", en *Filosofi tedeschi d'oggi*, Bologna, Il Mulino, 1967, pp. 360-376.
- "Der Mensch im Spiel" (1967), en GS, vol. VIII, *Conditio humana*, pp. 307-313.
- "Spiel und Sport" (1967), en Plessner, H. – Giammusso, S. – Lessing, H.-U., (dirs.), *Politik, Anthropologie, Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, München, Fink, 2001, pp. 199-209.
- "Das Problem der Unmenschlichkeit" (1967), en GS, vol. VIII, *Conditio humana*, pp. 328-337, trad. it. Salvatori, F., "Disumanità", en Plessner, H., *Al di qua dell'utopia. Saggi di sociologia della cultura*, cit, pp. 175-186.

“Homo absconditus” (1969), en GS, vol. VIII, *Conditio humana*, pp. 353-366.

“Zum Verständnis ästhetischen Theorie Adornos” (1972), en Plessner, H. – Giammusso, S. – Lessing, H.-U., (dirs.), *Politik, Anthropologie, Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, op. cit., pp. 286-296.

“Zur Anthropologie der Sprache” (1975), en GS, vol. VIII, *Conditio humana*, pp. 400-408.

“Der Mensch als Lebewesen” (1982), en Plessner, H., *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart, Reclam, 1982, pp. 9-62.

Gesammelte Schriften, Dux, G. – Marquard, O. – Ströker, E (dirs.), con la colaboración de Schmidt, R. W. – Wetterer, A. – Zemlin, M.-J., 10 vols., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980-1985.

Politik, Anthropologie, Philosophie. Aufsätze und Vorträge, Giammusso, S. – Lessing, H.-U., (dirs.), München, Fink, 2001.

Traducciones españolas

La risa y el llanto. Trad. García, L., Madrid, Revista de Occidente, 1960.

“Sobre la relación del tiempo con la muerte”, en Portmann, A. – Neumann E., (et al.), *El hombre ante el tiempo*, Monte Ávila, Venezuela, 1970.

Más acá de la utopía. Buenos Aires, Alfa, 1978.

3.2. Obras acerca de H. Plessner

ACCARINO, B., “Le ragioni del mondo. L’anticomunitarismo di Helmuth Plessner”, en *H. Plessner, I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 139-172.

BEAUFORT, J., “Dialektische Lebensphilosophie. Schopenhauers und Plessners Naturphilosophie im Vergleich”, en *Schopenhauer-Jahrbuch* 84 (2003), pp. 57-73.

BORSARI, A. - RUSSO, M., (dirs.), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell’antropologia filosofica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

DEJUNG, Ch., *Helmuth Plessner. Ein deutscher Philosoph zwischen Kaiserreich und Bonner Republik*, Zürich, Rüffer & Rub, 2003; *Helmuth Plessner interkulturell gelesen*, Nordhaus, Traugott Bautz, 2005.

DIETZE, C., *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892-1985*, Göttingen, Wallstein, 2006

ESSBACH, W. - FISCHER, J. - LETHEN, H., (dirs.), *Plessners “Grenzen der Gemeinschaft”. Eine Debatte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.

FAHRENBACH, H., “Philosophische Anthropologie «und» Ethik? Eine Grundfrage im Werk Helmuth Plessners”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), pp. 617-634.

FISCHER, J., “Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2000), pp. 265-288.

“Panzer oder Maske. «Verhaltenslehre der Kälte» oder Sozialtheorie der «Grenze»”, en Eßbach, W. – Fischer, J. – Lethen, H., (dirs.), *Plessners “Grenzen der Gemeinschaft”. Eine Debatte*, op. cit., pp. 80-102.

GEBAUER, G. - WULF, Ch., “Das gesellschaftliche Sein des Körpers und das körperliche Sein der Gesellschaft. Ein anthropologisches Entwurf”, en *Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1998, pp. 54-62.

GIAMMUSSO, S., *Potere e comprendere. La questione dell’esperienza storica e l’opera di Helmuth Plessner*, Milano, Guerini, 1995.

HAMMER, F., *Die exzentrische Position des Menschen. Methoden und Grundlinien der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners*, Bonn, Bouvier, 1967.

HAUCKE, K., *Das liberale Ethos der Würde. Eine systematisch orientierte Problemgeschichte zu Helmuth Plessners Begriff*

- menschlicher Würde in den "Grenzen der Gemeinschaft"*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.
- HOLZ, H. H., *Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie*, Bielefeld, Transcript, 2003.
- KRÜGER, H.P., *Zwischen Lachen und Weinen, vol. 1, Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin, Akademie, 1999.
- “Das Spiel zwischen Leibsein und Körperhaben”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2000), pp. 289-317.
- MATTEUCCI, G., “Sensibilità e sensatezza: Plessner”, en *Filosofia ed estetica del senso*, Pisa, Ets, 2005, pp. 81-104.
- OESTERREICHER-MOLLWO, M., *Reflexion und Rolle. Eine Entwicklung der beiden Begriffe aus der Philosophie H. Plessners im Vergleich mit dem philosophischen Ansatz des frühen A. Gehlen*, Tübingen (Diss.), 1972.
- PIETROWICZ, S., *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, Freiburg-München, Alber, 1992.
- RASINI, V., “Il riso e il pianto nel pensiero di Helmuth Plessner”, en *H. Plessner, Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Milano, Bompiani, 2000, pp. 9-19.
- REDEKER, H., *Helmuth Plessner oder Die verkörperte Philosophie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1993.
- RUSSO, M., *La provincia dell'uomo. Studi su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, Napoli, Città del sole, 2000.
- STAHLHUT, M., *Schauspieler ihrer selbst. Das Performative, Sartre, Plessner*, Wien, Passagen, 2005.
- STOOF, W., *Zum Begriff des Selbst und der sozialen Rolle bei Helmuth Plessner*, Bielefeld (Diss.), 1986.
- TOLONE, O., *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2000.
- TRONCON, R., *Helmuth Plessner e la filosofia del sosia*, en *Id., Studi di antropologia filosofica*, Milano, Guerini, 1991, pp. 73-125.

4. Arnold Gehlen

4.1. Obras de A. Gehlen

- “Wirklicher und unwirklicher Geist” (1931), en *Gesamtausgabe*, vol. 1, *Philosophische Schriften I (1925-1933)*, Samson, L. (dir.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1978, pp. 113-381.
- “Theorie der Willensfreiheit”(1933), en Gehlen, A., *Gesamtausgabe*, vol. 2, *Philosophische Schriften II (1933-1938)*, Samson, L. (dir.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1980, pp. 1-179.
- Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, edición crítica con inclusión del texto completo de la primera edición de 1940, *Gesamtausgabe*, vol. 3, t. 1-2, Rehberg, K.-S. (dir.), con la colaboración de Bayraktar, Z. – Bilo, A. – Klinkenberg, H.- Müller, H. – Mansky, J. – Neugebauer, D., Frankfurt am Main, Klostermann, 1993.
- “Nichtbewusste kulturanthropologische Kategorien”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 4 (1949), pp. 321-346.
- “Stellungnahme zu den Hauptsachen”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 6 (1951-52), pp. 93-98.
- “Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung”(1952), en *Gesamtausgabe*, vol. 4, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Rehberg, K.-S. (dir.), en colaboración con Wahlen, H. – Bilo, A., Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, pp. 366-379, trad. it. de Auletta, G., “Sulla nascita della libertà dall'estraneazione”, en *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, ed. it. Mazzarella, E. (dir.), prefazione di Rehberg, K.-S., Napoli, Guida, 1990, pp. 425-438.
- “Die Sozialstrukturen primitiver Gesellschaften”, en Gehlen, H. – Schelsky, H. (dirs.), *Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde*, Düsseldorf-Köln, Diederichs, 1955, pp. 11-43.
- Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), Wiesbaden, Aula, 1986⁵, trad. it. Tetamo, E., *Le origini*

dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici, con una prefazione di Màdera, R., Milano, il Saggiatore, 1994.

"Die Seele im technischen Zeitalter" (1949, 1957²), en *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, postfacio de Schnädelbch, H., Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1986, pp. 147-266, trad. it. Burger Cori, S., *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, prefazione di A. Negri, Milano, Sugar, 1984.

"Mensch und Institutionen" (1960), en *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1961, pp. 69-77, trad. it. Cremaschi S., "Uomo e istituzioni", en *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, presentazione di G. Poggi, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 95-106.

Unsere persönliche Freiheit, morgen (1966), *Gesamtausgabe*, vol. 7, *Einblicke*, Rehberg, K.-S. (dir.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1978, pp. 79-87.

Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik (1969), Wiesbaden, Aula, 1986⁵, trad. it. Bernini, A. – Fadini, U., introduzione e cura di Fadini, U., *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica*, Verona, Ombre corte, 2001.

Adorno, Th. W. - Gehlen, A., *Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitsgespräch*, en F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, pp. 225-251, trad. it. *La sociologia è una scienza dell'uomo? Una disputa*, en Fadini, U., (a cura di), *Adorno, Canetti, Gehlen – Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano*, Milano, Mimesis, 1996, pp. 85-107.

"Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers" (1975), en *Gesamtausgabe*, vol. 4, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Rehberg, K.-S. (dir.), en colaboración con Wahlen, H. – Bilo, A., Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, pp. 297-309, trad. it. Auletta, S., "Sulla nascita della libertà dall'estraneazione", en *Antro-*

pologia filosofica e teoria dell'azione, ed. it. (a cura di) E. Mazzarella, prefazione di K.-S. Rehberg, Napoli, Guida, 1990, pp. 247-258.

Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden, Aula, 1983¹², trad. it. Mainoldi, C., introducción de K.-S. Rehberg, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983.

Traducciones españolas

Ensayos de antropología filosófica. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1973.

"El humanismo y el humanitarismo", en *Revista de la Opinión Pública* 44 (1976).

El hombre. Su naturaleza y su puesto en el mundo. Trad. Vevia Romero, F. - C. Salamanca, Sígueme, 1987.

HARICH, W., *Crítica de la impaciencia revolucionaria. Seguido del anexo ¿Es la sociología una ciencia del hombre?: controversia radiofónica entre Theodor W. Adorno y Arnold Huelen*, traducción y prólogo de Doménech, T., Barcelona, Crítica, 1988.

Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo. Trad. Cienfuegos, C., revisión e introducción de Antonio Aguilera Barcelona, Paidós, 1993.

Imágenes de época: sociología y estética de la pintura moderna, traducción y prólogo de J. F. Yvars y Vicente Jarque, Barcelona, Península, 1994.

4.2. Obras sobre A. Gehlen

ACCARINO, B., "I teologi del male assoluto", en *Il manifesto*, 30.09.2004, p. 12.

ALTHAUS, G., "Zucht-Bilder", en Jaeggi, U. (dir.), *Geist und Katastrophe. Studien zur Soziologie im Nazionalsozialismus*, Berlin, WAW, 1983, pp. 61-78.

APEL, K.O., Apel, K. O., "Arnold Gehlens «Philosophie der Institutionen» und die Metainstitution der Sprache (1962)", en

- Transformation der Philosophie*, vol. 1, *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, pp. 197-221, trad. it. “La “filosofia delle istituzioni” di Arnold Gehlen e la metaistituzione del linguaggio (1973)”, in Gualandi, A. (a cura di), *L'uomo un progetto incompiuto*, vol. 2, *Antropologia filosofica e contemporaneità, Discipline filosofiche XIII* (2003) pp. 93-114; “La morale delle istituzioni come alternativa alla morale della ragione? Sulla dottrina morale di Arnold Gehlen”, in Gualandi, A. (a cura di), *L'uomo un progetto incompiuto, op. cit.*, pp. 115-122.
- ARLT, G., “Arnold Gehlen – Pragmatismus und empirisches Methodenideal”, in *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2001, pp. 132-160.
- BÖHLER, D. “Arnold Gehlen: Handlung und Institution”, in Speck, J. (dir.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 230-284.
- BREDE, W. *Anthropologische Antinomien. Herrschaft und Anthropologie im Werk von Arnold Gehlen*, Gießen (Diss.), 1971.
- CARCHIA, G., “Arte, magia, razionalità”, in *La legittimazione dell'arte. Studio sull'intelligibile estetico*, Napoli, Guida, 1982, pp. 171-222 acerca de Gehlen, esp. pp. 178-193; “Pittura e postmodernità”, in *Arte e bellezza. Saggio sull'estetica della pittura*, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 133-138; “Introduzione”, in Gehlen, A., *Quadri d'epoca. Sociologia e estetica della pittura moderna*, Napoli, Guida, 1986, pp. 5-16.
- CLAESSENS, D., *Instinkt, Psyche, Geltung*, Köln-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1968, pp. 94-99, 143-146; “Arnold Gehlen und die Soziologie”, in Klages, H. – Quaritsch, H. (dirs.), *Zur geisteswissenschaftliche Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, pp. 629-634, 635-638.
- DI PAOLA, F. G., *La teoria sociale di Arnold Gehlen*, Milano, Angeli, 1984.
- FADINI, U., “Antropologia “negativa” e teoria delle istituzioni in A. Gehlen”, in *Cultura e scuola* 82 (1982), pp. 119-128; “La natura dell'istituzione e la sua crisi. Note su Arnold Gehlen”, in *Intersezioni* 2 (1982), pp. 371-391; *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano, Angeli, 1988, spec. pp. 106-117.
- HABERMAS, J., “Der Zerfall der Institutionen” (1956), in *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, pp. 101-106, trad. it. e cura di Ceppa, L., “Arnold Gehlen 1. La crisi delle istituzioni”, in *Profili politico-filosofici*, Milano, Guerini, 2000, pp. 74-78; trad. esp. *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 91-96.
- Nachgeahmte Substantialität* (1970), in Id., *Philosophisch-politische Profile op. cit.*, pp. 107-126, trad. it. Ceppa, L., (a cura di), “Arnold Gehlen 2. Sostanzialità contraffatta”, in *Profili politico-filosofici, op. cit.*, pp. 79-98; trad. esp. *Perfiles filosófico-políticos, op. cit.*, pp. 96-113; “Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten. Ein Rückblick auf Ernst Cassirer und Arnold Gehlen (2001)”, in *Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001 [pp. 63-82], p. 81, trad. it. y dir. Ceppa, L., “Espressione simbolica e comportamento rituale. Ripensando a Ernst Cassirer e Arnold Gehlen”, in *Tempo di passaggi*, Milano, Feltrinelli, 2005 [pp. 37-54], p. 53; trad. esp. De Agapito Serrano, R., “Expresión simbólica y comportamiento ritual. Retrospectiva sobre Ernst Cassirer e Arnold Gehlen”, in *Tiempo de transiciones*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 33-50.
- HAGEMANN-WHITE, C., *Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens*, Stuttgart, Kohlhammer, 1973.
- JANSEN, P., *Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre*, Bonn, Bouvier, 1975.
- JONAS, F., *Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*, Tübingen, Mohr, 1966.
- KLAGES, H. - QUARITSCH, H., (dirs.), *Zur geisteswissenschaftliche Bedeutung Arnold Gehlens, op. cit.*

- KUHN, H., *Der lange Marsch in den Faschismus. Zur Theorie der Institutionen in der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin, Wagenbach, 1974.
- LEPENIES, W. "Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen-Habermas (1970)", en Lepenies, W. – Nolte, H., *Kritik der Anthropologie. Marx und Freud, Gehlen und Habermas über Aggression*, München, Hanser, 1971, pp. 77-103, trad. it. Sosio, L., "Antropologia e critica sociale. Sulla controversia Gehlen-Habermas", en Lepenies, W. – Nolte, H., *Critica dell'antropologia. Marx e Freud, Gehlen e Habermas sull'aggressività*, Milano, Feltrinelli, 1978, pp. 79-106.
- LEVY, D.J., "Gehlen's Anthropology and the Foundations of the Hermeneutic Understanding", en Klages, H. – Quaritsch, H. (dirs.), *Zur geisteswissenschaftliche Bedeutung Arnold Gehlens*, op. cit., pp. 405-438.
- LO RUSSO, M., *I corpi e le istituzioni. Studio su Gehlen*, Bari, Palomar, 1996.
- MAHN, A., "Über di philosophische Anthropologie von Arnold Gehlen", en *Zeitschrift für philosophische Forschung* VI (1951-1952), pp. 71-93.
- OTTMANN, H., "Der Mensch als Phantasiewesen. Arnold Gehlens Theorie der Phantasie", en Schöpf, A. (dir.), *Phantasie als anthropologisches Problem*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1981, pp. 159-175.
- PAGEL, G., *Narziss und Prometheus. Die Theorie der Phantasie bei Freud und Gehlen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1984.
- PANSERA, M. T., *L'uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, Roma, Studium, 1990.
- PANSERA, M. T., (a cura di), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Milano, Mimesis, 2005.
- POULAIN, J., *De l'homme. Éléments d'anthropologie philosophique du langage*, Paris, Cerf, 2001.
- REHBERG, K.-S., "Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre von Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der «Philosophische Anthropologie»", en Joas, H. (dir.), *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, pp. 60-92.
- Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen*, en G. Göhler, (dir.), *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*, Baden Baden, Nomos, 1990, pp. 115-154.
- "Zurück zur Kultur? Arnold Gehlens anthropologische Grundlegung der Kulturwissenschaften", en Brackert, H. – Wefelmeyer, F. (dirs.), *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, pp. 276-316.
- Nachwort des Herausgebers*, en Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Gesamtausgabe*, vol. 3, t. 1-2, op. cit., pp.751-786.
- "Verwandte Antipoden. Helmuth Plessner und Arnold Gehlen – eine Porträtskizze", en Pfusterschmid-Hardtensein, H. (dir.), *Was ist der Mensch? Menschenbilder im Wandel*, Wien, Ibero Verlag, 1994, pp. 122-138.
- "Hans Freyer (1887-1960); Arnold Gehlen (1904-1976); Helmut Schelsky (1912-1984)", en Kaesler, D. (dir.), *Klassiker der Soziologie*, vol. 2, München, Beck, 2002³, pp. 72-104.
- Power as a form of bourgeois self-protection in Helmuth Plessner and Arnold Gehlen*, Krakau, 2003 (dact.).
- SAMSON, L., *Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen. Systematisch-historische Untersuchungen*, Freiburg, Alber, 1976.
- SCHNÄDELBACH, H., "Nachwort", en Gehlen, A., *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, op. cit., pp. 267-277.
- SLOTEDIJK, P., "Die Mängelwesen-Fiktion", en Id., *Sphären. Plurale Sphärologie*, vol. 3, *Schäume*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, pp. 699-711.

STAGL, J. *Die Institutionalisierung der Ethnologie*, en Klages, H. – Quaritsch, H. (dirs.), *Zur geisteswissenschaftliche Bedeutung Arnold Gehlens*, op. cit., pp. 845-850.

THIES, Ch., *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1997.

Gehlen zur Einführung, Hamburg, Junius, 2000.

WEISS, J., *Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens*, Freiburg, Rombach, 1971.

5. Otros textos citados

ALBRECHT, C. – BEHRMANN, G.C. – BOCK, M. – HOMANN, H. – TENBRUCK, H. F., *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Frankfurt am Main, Campus, 2000.

BELVISI, F. *La teoria delle istituzioni di Helmut Schelsky*, Bologna, Clueb, 2000.

BLUMENBERG, H., “Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik” (1971), en *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, pp. 104-136; trad. it. Cometa, M., “Approccio antropologico all'attualità della retorica”, en *Le realtà in cui viviamo*, Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 85-112; trad. esp. Bozal, V. “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, en *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 115-142.

Arbeit am Mythos, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 14-15, ed. y trad. it. de Argenton, B., *Elaborazione del mito*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 30-31; trad. esp. de la tercera edición revisada en 1984 de Madrigal, P., *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2003.

Höhlenausgänge, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989; trad. esp. Arántegui, J. L., *Salidas de la caverna*, Madrid, La balsa de la Medusa – Machado libros, 2004.

BUYTENDIJK, F. J. J., *Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen der Menschen und Tiere als Erscheinungsform der Lebenstribe*, Berlin, Wolff, 1933.

BORSARI, A., (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna, Il Mulino, 1999.

CIMATTI, F., *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Roma Carocci, 2002².

CLAESSENS, D. *Das Konkrete und das Abstrakte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.

COMBA, E., “Tótem, Totemismo”, en Fabietti, U. - Remotti, F. (dirs.), *Dizionario di antropologia*, Bologna, Zanichelli, 1997, pp. 759-761. *Introduzione a Lévi-Strauss*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

DARWIN, Ch., *The expression of emotions in man and animals*, London, Murray, 1872, trad. it. di F. Bianchi Bandinelli Baranelli e I.C. Blum, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999; trad. esp. *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, Madrid, Alianza 1984.

DESCOLA, Ph. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

DESVEAUX, E., “Totémisme”, en Bonte, P. - Izard, M. (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie e de l'anthropologie*, Paris, Puf, 1991, pp. 709-710; trad. esp. *Diccionario de etnología y antropología*, Madrid, Akal, 2005, pp...

DURKHEIM, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, trad. it. Cividali, C., revisada por M. Rosati, M., *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, ed. it. a cura di M. Rosati, Roma, Meltemi, 2005; trad. esp. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Alianza, 1982.

DONAGGIO, E. *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2004; trad. esp. Sánchez, S., *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, Buenos Aires, Katz Editores 2006.

- FRAZER, J., *Totemism and exogamy. A treatise on certain early forms of superstition and society*, 4. voll., London, Macmillan, 1912.
- FREUD, S., *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Wien, Heller, 1912, trad. it. Daniele, S., *Totem e tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Torino, Boringhieri, 1969, trad. esp. López-Ballesteros de Torres, L., *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1989.
- FRÖBES, J., *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, Freiburg i.B., Herder, 1923.
- GIRARD, R., *Origine della cultura e fine della storia*, a cura di P. Antonello e J. C. de Castro Rocha, Milano, Cortina, 2003.
- GUIDIERI, R., *L'abondance des pauvres. Six aperçus critiques sur l'anthropologie*, Paris, Seuil, 1984, trad. it. De Matteis, S., *Voci da Babele*, Napoli, Guida, 1990.
- GUMBRECHT, H. U. - PFEIFFER, K. L. (dirs.), *Stil. Geschichte und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- HEIDENREICH, F. *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, München, Fink, 2005.
- HÉNAFF, M., *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris, Belfond, 1991.
- HONNETH, A., "Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensformen. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos", en Honneth, A. (dir.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, pp. 165-187; trad. it. Micali, S., "Da dove viene la sua arte dell'esagerazione", en *Reset* 81 (2004), pp. 8-13.
- JONAS, H. "Homo pictor und die Differentia des Menschen", en *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 15 (1961), pp. 161-176 y luego en *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, pp. 226-257.
- KLAGES, L., *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Leipzig, Engelmann, 1921².
- KLEIST, H. von, *Über das Marionettentheater*, en *Sämtliche Werke*, München, Hanser, 1961, vol. 2 [pp. 338-345] pp. 344-345, trad. it. Traverso, L., *Il teatro delle marionette*, Genova, il Melangolo, 1979; trad. esp., *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía. Prologo, traducción y notas de J. Riechmann*, Madrid, Hiparión, 1988.
- KNIGHT, Ch., "Totemism", en Barnard, A. - Spencer, J. (dirs.), *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, London-New York, Routledge, 1996, pp. 550-551.
- KRAY, R. "Mimesis exhaustiv. Die "Lesbarkeit der Bilde" in metaphorologischer Hinsicht", en *Philosophische Rundschau* 43 (1995) pp. 242-253.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Puf, 1949, p. 12, trad. it. Cirese, A. M., - Serafini, L., *Le strutture elementari della parentela* (1969), Milano, Feltrinelli, 2003; trad. esp. Cevaso, M. - T., *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona 2003.
- La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, trad. it. Caruso, P., *Il pensiero selvaggio*, Milano, il Saggiatore, 1964; trad. esp. *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Puf, 1962, trad. it. Montaldi, D., *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli, 1964; trad. esp.; *El totemismo en la actualidad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- LIVINGSTONE, P., *Models of desire. René Girard and the psychology of desire*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992.
- LÖWITZ, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), en *Sämtliche Schriften*, dir. Stichweh, K. - de Launay M. B., vol. 1, *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, Stichweh, K. (ed.), Stuttgart, Metzler, 1981, pp. 9-197.
- McLELLAN, J.F., "On the worship of animals and plants", *Fortnightly Review* I Parte, 6 (1869) y II Parte, 7 (1870), trad. it. de la primera

- parte Fabietti, U., "L'origine del totemismo: il culto degli animali e delle piante", in Fabietti, U., (a cura di), *Alle origini dell'antropologia. Tylor, Maine, McLellan, Lubbock, Morgan*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, pp. 287-314.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945; ed. it. a cargo de Bonomi, A., *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003; trad. esp. Cabanes, J. *Fenomenologia de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984.
- MOLINÉ, G., CAHNÉ, P., (dir.), *Qu'est-ce que le style?*, Paris, Puf, 1994.
- MORAVIA, S. *Ragione strutturale e universi di senso. Saggio sul pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Firenze, Le Lettere, 2004.
- MORI, M., (a cura di), *Filosofi tedeschi a confronto*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- MÜLLER, O. *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Paderborn, Mentis, 2005.
- NANNINI, S. *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, Bologna, Il Mulino, 1981.
- OUGHOURLIAN, M. *Un mime nommé désir*, Paris, Grasset, 1982. "Le désir mimétique", in Oughourlian, M. (dir.), *Le désir: énergie et finalité*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 7-41.
- PIDERIT, Th., *Mimik und Physiognomik*, Detmold, Meyer, 1886².
- PIGNATO, C., "Tótem" y "Totemismo oggi", in *Totem, mana, tabù. Archeologia di concetti antropologici*, Roma, Meltemi, 2001, pp. 20-58 y 123-134.
- PORTINARO, P.P., *Il terzo. Una figura del politico*, Milano, Angeli, 1986.
- RIVIÈRE, C., *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Colin, 1997, p. 30.
- ROBERTSON SMITH, W. *Lectures on the religion of Semites*, London, Black, 1889.

- SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943; trad. it. Del Bo, G., *L'essere e il nulla*, Milano, Saggiatore, 1988; trad. esp. Valmar, J. *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada 1998.
- SCHELER, M., *Wesen und Form der Sympathie* (1912, 1926³), en *Gesammelte Werke*, vol. 7, a cargo y con un apéndice de Frings, M.S., Bern-München, Francke, 1973, pp. 7-258; trad. esp. Gaos, J. *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada 1957.
- SCHELSKY, H., "Systemfunktionaler, anthropologischer und personfunktionaler Ansatz der Rechtssoziologie", *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie* 1 (1970), pp. 73-76.
- SIEBERS, T., "Resentment and the Genealogy of morals: from Nietzsche to Girard", en *The ethics of criticism*, Ithaca - London, Cornell University Press, 1988, pp. 124-158.
- SIMMEL, G., *Das Problem des Stiles* (1906), en *Gesamtausgabe*, vol. 8, ed. Cavalli, A. - Krech, V., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, pp. 374-384; trad. it. *Il problema dello stile*, en Borsari, A. (a cura di), "Georg Simmel. Le forme e il tempo", *Aut Aut* 257 (1993) pp. 7-14.
- "Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe" y "Der Streit", en *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), dirigo por O. Rammstedt (*Gesamtausgabe*, vol. 11), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, pp. 63-159 y 284-382, trad. it. Giordano, G., "La determinatezza quantitativa del gruppo" y "Il contrasto", en Simmel, G., *Sociologia*, introduzione di Cavalli, A., Milano, Comunità, 1989, pp. 41-115 y 213-289.
- SPENCER, B. - GILLEN, J.F. *The native tribes of Central Australia*, London, Macmillan, 1899.
- TOMASELLO, M. - CALL, J., *Primate Cognition*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- TOMASELLO, M., *Constructing a Language. A Usage-Based Theory of Language Acquisition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2003.
- TRILLES, P., *L'âme des Pygmées d'Afrique*, Paris, Cerf, 1945.

Andrea Borsari

- TUPPINI, T., "Gestualità mimetica e gestualità rappresentativa in Ludwig Klages", en Borsari, A. (a cura di), *Politiche della mimesis. Antropologia, rappresentazione, performatività, op. cit.*, pp. 147-159.
- VAN ECK, C. - MCALLISTER, J. - VAN DE VALL, R., (dirs.), *The question of style in philosophy and the arts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- VAN GENNEP, A., "Totémisme et méthode comparative", en *Revue de l'Histoire des Religions* 58 (1908) pp. 42-61.
L'état actuel du problème totémique, Paris, Alcan, 1920.
- WETZ, F.J. - TIMM, H., (dir.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.
- WETZ, F.-J., *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2004.
- WULF, Ch., "Gesto" en Wulf, Ch. (ed.), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica* (1997), Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 523-531.

La presente edición de *El tótem y el oso espadachín* se terminó de imprimir en Universitas en el mes de septiembre de 2007.



Impreso en Córdoba, Argentina

FSC

Biblioteca Fondazione San Carlo di Modena

G.IV.3061

52759



UNIVERSITAS