

OPACIDADE E LIMITE NA ANTROPOLOGIA DE HELMUTH PLESSNER

Adriana Veríssimo Serrão
(Universidade de Lisboa)

1. A tarefa da Antropologia Filosófica

Se a história da filosofia pode ser lida como uma continuada elaboração de imagens do humano e a generalidade das doutrinas abordada por via das respectivas antropologias, escasseiam, em contrapartida, os momentos que identificam o Homem como questão inaugural e o formulam com o estatuto de problema autónomo. Paradigmáticas desta consciência que ocorre já em plena época moderna são a proclamação de Rousseau: “La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l’homme” (*Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Prefácio) e a recondução kantiana das questões últimas da razão – “o que posso saber?”, “o que devo fazer?”, “o que me é permitido esperar? – à pergunta “o que é o Homem?”: “no fundo poder-se-ia contar isto tudo como Antropologia, porque as três primeiras se põem por causa dela” (*Logik*, A 28).

Nas antropologias implícitas, o homem é portador de uma *essência* que, sendo dada em simultâneo com o fundamento (Ser, Deus, Natureza), determina imediatamente *o que ele é*; o conhecimento do homem coincide com a definição da ideia que fixa esse mesmo vínculo de participação, de diferença específica ou de semelhança com o fundamento. À antropologia explícita da Modernidade, que abandona a posição de uma essência invariável e atemporal para sondar os traços distintivos do humano na multiplicidade empírica das suas capacidades – daquilo que ele *pode ser* –, subjaz ainda a possibilidade de alcançar um conhecimento, se bem que indirecto e conduzido num plano hipotético, reunindo essas múltiplas potencialidades na noção de *natureza* humana.

Diversa é a colocação do problema nas primeiras décadas do século XX. Envolto pelo cepticismo que lança sobre a realidade humana uma atmosfera de inquietação, “o homem” não perde só o estatuto de essência, surge também como privado de ser. No ensaio de 1937, “Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie”, Helmuth Plessner descreve esta situação de crise como um sintoma teórico-cultural de amplas repercussões. Repartido como objecto de estudo por uma constelação de áreas científicas independentes (psicologia, biologia, sociologia...), segmentado por métodos de análise cada um dos quais reivindica objectividade para as leis formuladas no seu âmbito particular, do “homem” não restaria mais do que uma consecutiva acumulação de conhecimentos destituída de princípio orientador. Uma crise a que a própria filosofia, desmembrada em correntes inconciliáveis e colocada numa encruzilhada de caminhos sem saída aparente, não teria sido alheia. De um lado, o abandono das referências que sustentavam os modos clássicos da universalidade – essência, natureza humana, razão...; do outro, as inúmeras tentativas ensaiadas de inserir o homem em novos horizontes de integração (Ser, Formas simbólicas, Cultura, Linguagem, Vida, Cosmos...), em cujo seio o seu modo específico não poderia ser identificado e acabaria por se diluir, reduzido a jogos de forças que o atravessam ou lugar de instâncias supra-humanas que nele se manifestam. A própria identidade humana, e não apenas a sua cognoscibilidade, desvaneceu-se, perdida em dúvidas e incertezas: “O homem não se reconhece mais enquanto homem.” (GS, VIII, 36). Mais do que um problema, tornou-se um ser problemático.

Resgatar a compreensão do humano da fragmentação provocada pela especialização das ciências e, ao mesmo tempo, devolver à filosofia a função unificadora e problematizadora que lhe é própria resume, em termos amplos, o projecto plessneriano de uma *Philosophische Anthropologie*. O retorno da filosofia à Antropologia pela assunção da identidade e da complexidade do ser humano torna-se a resposta imperativa a uma situação de graves consequências epistémicas e existenciais. Não como uma refundação conduzida de modo sistemático ou visando a segurança teórica de uma definição que voltaria a comprimir, por idealização, a diversidade real numa tese única, mas como tarefa de dilucidação do humano em situações integradas, em contextos de vida.

Demarcando-se da via clássica, que ao buscar uma essência una, metafisicamente determinada, incorria em cisões insuperáveis e demarcando-se igualmente da metodologia somativa, inevitavelmente fragmentadora, das ciências positivas, Plessner enuncia os seguintes princípios que formam, no seu conjunto, o plano de entendimento prévio à elaboração doutrinal da Antropologia Filosófica: 1. a “equivalência metódica” de todos os aspectos para a consideração da totalidade essencial do homem, abandonando uma pretensa dimensão principal ou predominante, que

conduziu sempre a uma visão unilateral, parcelar ou truncada; 2. o “carácter de unidade” que subjaz a esta totalidade essencial, inquestionada precisamente enquanto unidade, evitando qualquer concepção dualista ou hierarquizada. 3. a consciência, por parte da Antropologia Filosófica, quer dos seus limites teóricos (“a infundabilidade do possivelmente-humano”), quer da sua responsabilidade prática, adoptando uma perspectiva em progressão, consciente das implicações do autoconhecimento na modelação da globalidade das instâncias da vida (GS, VIII, 38-39).

A concepção da Antropologia como filosofia fundamental, e não sectorial, teria antecedentes em algumas filosofias concretas, como as de Herder, Feuerbach e Marx, que descreveram o objecto filosófico “homem” a partir dos homens reais, adoptando formas de pensamento inseridas na realidade a fim de colher a essência na própria existência. Mas é sobretudo em Kant que Plessner reconhece o verdadeiro precursor do seu projecto. Ao articular “conhecimento do homem” e “conhecimento do mundo” (*Weltkenntnis*), Kant teria delineado com precisão o caminho a seguir pela filosofia futura: fornecer uma ideia *a priori* que servisse de fio condutor à investigação dos saberes empíricos, sintetizando os dados obtidos e dando-lhes gradual forma unitária e sistemática. A antropologia pragmática, ciência filosófica ainda em perspectiva, viria a reunir sob a ideia reguladora do “cidadão do mundo” (*Weltbürger*) materiais dispersos provenientes dessas variadas fontes de informação, disponíveis no tempo de Kant na psicologia individual e colectiva (sexos, povos, raças), em ciências da observação, como a anatomia e a fisionomia, ou em relatos de viagem. A metodologia praticada por Plessner, que alia muitas vezes as intuições da filosofia a conhecimentos cientificamente comprovados, sobretudo da biologia, prolonga a lição kantiana de que a antropologia, por não ser especulativa, se faz “fora da escola”, e supera a divisão nítida entre ciências da natureza e ciências do espírito, reflexo no plano teórico da separabilidade artificialmente imposta entre o ser físico e o ser espiritual.

2. Da excentricidade à expressividade: a relação do homem com o seu corpo

As bases para a reconstituição dos traços fundamentais da identidade humana são lançadas em *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [Os escalões do orgânico e o homem], de 1928, partindo da comparação das diferentes formas de inserção dos organismos nos respectivos meios de vida com o fim de destacar a especificidade do humano no seio das diferentes “modalidades orgânicas”. O vegetal corresponde à *forma aberta*: inserido no ciclo de vida e na área vital de que faz parte, o organismo

assimila-a ao mesmo tempo que é assimilado por ela; vivendo aberto ao *habitat* natural, mas integrado nele sem se distinguir dele. A segunda modalidade orgânica é a *forma fechada* do animal: um organismo com autonomia, diferenciado como indivíduo, que se destaca do ambiente, movendo-se, reagindo e respondendo adequadamente consoante a alteração da esfera em que se enquadra; o animal tem o seu centro de vida no corpo, vive fechado na sua centricidade. O escalão orgânico do humano caracteriza-o Plessner pela *excentricidade*: desprovido de ambiente natural próprio, não tem um centro, um lugar fixo na natureza; é por isso um acontecimento especial (*Sonderereignis*) no seio do mundo natural.

Da *teoria categorial do orgânico*, nível primário da elaboração do humano, não retira Plessner nem uma predeterminação exaustiva dos comportamentos, nem uma teoria antropológica completa, tão-só a configuração básica da vida biofísica e natural – a *posicionalidade excêntrica* – que explicita, num segundo nível, em três “leis antropológicas fundamentais”: 1) a lei da *artificialidade natural*: o ser humano vive em contacto com o ambiente físico e ao mesmo tempo num mundo artificial. 2) a lei da *imediatez mediada*: é um organismo natural e ao mesmo tempo um ser que se afasta reflexivamente da condição natural. 3) a lei do *lugar utópico*: é um ser enraizado e ao mesmo tempo sem solo (*bodenlos*): situado e infundado, ser no mundo e transcendendo o mundo, habita entre a imanência fáctica e a transcendência ideal, numa esfera vaga que preenche com outros mundos, um *além* de representações, concepções, produtos do pensamento.

No meu livro *Os escalões do orgânico e o homem*, que introduziu o conceito de posição excêntrica e o fundou mediante uma teoria categorial do orgânico, sintetizei estas possibilidades necessárias numa tríplice abordagem: sob os pontos de vista naturalmente-artificial, imediatamente-mediado, enraizadamente-infundado. As leis antropológicas fundamentais da artificialidade natural, da imediatez mediada e do lugar (*Standort*) utópico são deste modo mediadoras entre a constituição fundamental da posição excêntrica e os modos típicos do actuar humano. (*Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, GS VII, 244).

Do carácter sintético destas leis gerais, formuladas como conjunções dinâmicas e não como oposições alternativas, decorre, por um lado, que a existência assenta numa unidade básica incindível, um plano constitutivo (*Bauplan*) omnipresente: todas as dimensões características são reconduzíveis à excentricidade. Por outro lado, que a existência é dialéctica, processando-se tensionalmente e oscilando entre bipolaridades. Não sendo o homem provido de ser uniforme e estável, a antropologia não pode

responder de modo unívoco à questão do homem a partir do enunciado: “O que é?”. Mas está em situação de responder, se visar as “condições formais” da existência, as direcções da *conditio humana*. O procedimento de Plessner conjuga um transcendentalismo situado que destaca os traços fundamentais, os *a priori* existenciais, com a explicitação fenomenológica, entendida como atitude realista que penetra directamente, e sem teoria prévia, no vasto campo das experiências humanas.

A *excentricidade*, categoria que identifica o modo de existir orgânico e se prolonga em todas as esferas integradoras da vida, da biofísica à cultural e à espiritual, é também o esquema compreensivo da relação do homem para consigo. Por não ter nele mesmo um ponto fixo, é descentrado na referência a si e ao seu corpo. Como pessoa, vive na constante duplicidade entre “ser um corpo” e “ter um corpo”, do qual não se pode desligar, mas de que se pode afastar e dispor como se se tratasse de um objecto inanimado ou de um instrumento físico. O homem é o único ser que *sendo* um corpo, uma unidade integrada de vida físico-corporal, mental e espiritual, pode *ter* um corpo ou *ter-se* como corpo, isto é, viver em recuo relativamente a ele:

“Eu sou, mas não me tenho” – caracteriza a situação do homem na sua existência corpórea. O falar, o agir, o configurar (*Gestalten*) variável implicam o domínio sobre o próprio corpo, que deve ser aprendido e exige constante controlo. Esta margem de distância (*Abstand*) que encontro em mim e em volta de mim é precisamente o que me dá a possibilidade de a superar. Não significa uma fractura ou cisão na minha personalidade, que permanece no fundo indivisa, mas justamente a condição para se ser autónomo. (*Elemente menschlichen Verhaltens*, GS VIII, 190).

Que *seja* um corpo consagra a indivisibilidade do corpo e do pensamento, do natural e do espiritual, superando todas as formas de dualismo bi-substancial, em particular o cartesiano – referência exemplar da concepção do homem como composto de duas ordens heterogéneas – e, em geral, as doutrinas que justificam a independência da actividade pensante e da vida interior. Na linha encetada por Feuerbach, o portador da razão é o sujeito corporizado: as capacidades do espírito fundam-se na materialidade de um corpo que se liga ao mundo pelos sentidos. Que *tenha* um corpo – reside aqui, nesta possibilidade de não coincidir inteiramente com a sua base corpórea, a abertura da existência humana à consciência de si, à auto-reflexividade, à autonomia. Nem mero corpo físico, nem plena identidade a si, vive na simultaneidade de *Körper* e *Leib*: a complexidade da vida humana assenta na ambivalência da sua *Körperlichkeit*. Existir “als Körperleib-im Körperleib” (GS VII, 240) é organizar o equilíbrio,

sempre vacilante e incerto, desta bivectorialidade nuclear. Desprovido de substância, de comportamentos uniformes e circunscritos às possibilidades da essência, situa-se neste *meio* entre dois modos e com ambos: estar em si e fora de si, ser e ter-se, permanecer entre as coisas e poder ver-se a si mesmo como coisa: “Ele experimenta-se como coisa e em uma coisa, que contudo se distingue absolutamente de todas as outras coisas, porque ela é ele mesmo” (*Lachen und Weinen*, GS VII, 246).

Enquadrada pelo movimento cruzado de estar, ora no centro, em actos de pertença e coincidência, ora na periferia, em actos de estranheza ou de instrumentalidade, a noção plessneriana de *Verhalten* distingue-se da mera exterioridade comportamental imersa nas séries dos estímulos e das reacções de um simples *behavior*. Ao mesmo tempo comportamento no mundo e atitude para consigo, conjuga o movimento observável e a significação atribuída: estar excentricamente no mundo é estar situado e implicado nele como pessoa. Para agir, para se conhecer ou para se relacionar, é obrigado a exprimir-se através do corpo ou a dispor dele para se exprimir. Preso fisicamente num corpo do qual se pode porém afastar sem efectivamente se separar, é como que “constrangido a exprimir-se”, a “abrir um espaço” para o mundo externo. É como ser excêntrico que se abre ao mundo; a expressividade é o correlato da excentricidade.

Expressividade é um traço fundamental da imediatidade mediada e corresponde, tal como a instrumentalidade do corpo ou a objectividade do saber, à tensão e limitação que constantemente transparecem entre ser corpo (*Körper Sein*) e ter corpo (*Körper Haben*). Expressividade é um modo originário de resolver o facto de se habitar um corpo (*Leib*) e de ao mesmo tempo se ser um corpo (*Leib*). (*Lachen und Weinen*. GS VII, 248-249).

A expressão não remete para um reduto interior invisível e inacessível, que poderia ou não vir à luz por ser subsistente para além das suas manifestações. Expressividade nomeia uma condição antropológica originária e sintética, não uma escolha pessoal, um estilo estético-artístico ou um dom individual. Não havendo corte real entre substâncias, é sempre e só através do corpo que se revela a interioridade psíquica, num enlace de interioridade e exterioridade que caracteriza os comportamentos como expressões do homem como ser inteiro. Plessner acentua esta inteireza através da concepção de “estesiologia”; o corpo expressa sensivelmente qualquer coisa: um pensamento, um sentimento, uma intenção do Eu. *Diz* o que o homem é e permite *ler* o que ele é. Ao mesmo tempo veículo, meio expressivo da passagem do espiritual ao físico e campo estesiológico: a interioridade passa por ele e transparece nele.

São três os comportamentos expressivos típicos: a linguagem, a gestualidade e a mímica. Pela linguagem – modo comunicativo e articulado (mediado) – expressa o mundo abstracto, o universo simbólico, os conteúdos de pensamento, que permitem a mediação interpessoal. Os gestos não são suplementos reactivos, mecânicos; transmitem estados interiores do ânimo, são sinais de intervenção pessoal, com articulação e sintaxe própria, como prova a capacidade comunicativa dos códigos da linguagem gestual. A mímica, por seu turno, é a expressão involuntária, imediatamente expressiva; movimento do corpo e conteúdo são o mesmo, psíquico e físico são indiscerníveis. Linguagem, gestualidade e mímica compõem a expressividade sob forma indicativa. São as vias mais frequentes na resolução consciente, social e comunicativa das situações. Há, porém, duas outras formas expressivas cuja manifestação não é indicativa, referencial e significante, mas opaca.

3. Rir e chorar ou a expressividade opaca

Pelo seu carácter súbito, eruptivo, rir e chorar parecem ser afins da emoção e do sentimento e, se assim fosse, radicariam na interioridade profunda e seriam, nessa medida, sinais evidentes dos estados da vida afectiva. A descrição de Plessner – e linha central do livro *Rir e chorar. Uma investigação sobre os limites do comportamento humano*, de 1941 – vai num sentido diametralmente oposto.

No caso das expressões emotivas, o corpo, e em particular o rosto, manifesta as afecções com carácter indicativo, que é reconhecido como tal. Traços fisionómicos de ódio e raiva indicam ódio e raiva. O facto de diversas ciências – fisiologia, psicologia e algumas orientações da estética – se interessarem pelo estudo das emoções e pela classificação dos esquemas da fisionomia prova que lhes preside uma legalidade que pode ser explicada e que as predispõe como objecto para o estudo científico: há uma sequência directa entre a emoção sentida e os movimentos do corpo ou da face. Sentimentos e estados afectivos, inversamente, não se traduzem, nem directa nem necessariamente, pelo jogo fisionómico. A tristeza não se manifesta em choro, nem a alegria em riso; não se vislumbra qualquer sequência entre a unidade físico-espiritual-afectiva e a visibilidade no corpo. Por razões contrárias, tanto na emoção como no sentimento, o homem *é o seu corpo*.

Rir e chorar não remetem imediatamente para a vida anímica. Estão à margem da emocionalidade e da afectividade vivida; não emergem de sentimentos (alegria e tristeza, prazer e dor), nem espelham a intimidade. Trata-se de fenómenos complexos, de configurações muito variáveis, que parecem carecer de qualquer unidade. Resistentes à

explicação causal e à esfera da vontade, é impossível atribuir-lhes uma qualquer causa, exterior (uma afecção) ou interior (um acto voluntário). Dimensões manifestativas, mas opacas, reclamam uma descrição aproximada e compreensiva.

Rir e chorar são formas expressivas de que, no pleno sentido do termo, só o homem dispõe; e são ao mesmo tempo formas expressivas de uma espécie que contrasta singularmente com esta posição de monopólio. Nada têm em comum com a linguagem e os gestos pelos quais o homem se mostra superior aos outros seres viventes e dá aos seus pensamentos, aos seus sentimentos e às suas intenções uma expressão indicativa, mediadora, objectiva e sujeita à discussão. O riso e o choro não se encontram no mesmo nível, no mesmo plano. (*Lachen und Weinen*, GS VII, 225).

É impossível deduzir o rir e o chorar de uma condição humana universal. Individuais, inscritos na história de vida de cada Eu, emergem de uma unidade inicial que enlaça a dimensão corpórea com a espiritual: no início está já pressuposta a síntese, e não uma sequência obtida acumulativamente e decomponível em elementos simples.

É a partir [desta unidade] que se pode compreender a intersecção da dimensão corpórea com a psíquica e a espiritual e, não inversamente, o mecanismo da sua unidade a partir de dimensões reciprocamente isoladas. (*Lachen und Weinen*, GS VII, 227).

A unidade inicial é própria a singularidade da posição determinada do Eu, que se desencadeia face a qualquer coisa fora de si; o rir e o chorar são motivados. Através deles o indivíduo responde, e fá-lo de um modo especial que reflecte precisamente a dupla distância, em relação ao mundo e em relação ao seu corpo.

Ao rir (e ao chorar) pertence [...] a relação significativa (*sinnvoll*) e consciente da manifestação que rebenta eruptivamente e se desenrola com violência, e é privada de referência simbólica a um motivo. Não é o meu corpo, sou eu que rio ou choro por uma razão, de “qualquer coisa”. Enquanto a mímica e os actos gestuais elaboram imediatamente o motivo numa expressão simbólica e lhes dão directamente saída, ao rir e ao chorar mantenho distância em relação a ele: respondo-lhe. (*Lachen und Weinen*, GS VII, 227).

Os traços expressivos – eruptividade, desarticulação e violência – são os elementos sensíveis (visíveis ou audíveis) de um comportamento contextualizado: a agitação, o ruído da gargalhada, o som do pranto torna-os presentes na vida social. É a pessoa, e não esses sinais tomados um por um, que os emite e se manifesta numa resposta cujo sentido não é explicitamen-

te apresentado na sua unidade complexiva. O que se torna verdadeiramente manifesto no rosto que ri ou chora é a *perda de domínio*, a incapacidade de objectivar mediatamente o motivo (uma situação difícil ou insólita) e de ser como que forçado a uma resposta não elaborada, de carácter imediato. Plessner contrasta este tipo de resposta a situações-limite com as respostas a efectivas situações de ameaça. Também nestas há desorientação, suspensão, impossibilidade de responder. Em face do perigo, o corpo sente vertigem, tremores, calafrios. Pode gritar, mas não chora.

A impossibilidade de responder e, ao mesmo tempo, uma situação *ameaçadora* provocam *vertigem*. O homem capitula como pessoa, perde a cabeça [...]. Situações em que *não é possível dar uma resposta*, mas não são *ameaçadoras* suscitam, pelo contrário, o *riso* e o *choro*. O homem capitula como unidade corpórea-espiritual, isto é, como vivente; perde a relação com a sua existência física, mas não capitula como pessoa. Não perde a cabeça. [...] pela sua posição excêntrica graças à qual não fica completamente absorvido nas situações – encontra não obstante a única resposta possível, a de tomar distância em relação a elas e libertar-se. O corpo, saído da relação com o homem, encarrega-se da resposta por ele, não está mais na condição de instrumento da acção, da linguagem, do gesto simbólico ou da atitude gestual, mas como corpo. (*Lachen und Weinen*, GS VII, 275-276).

No decurso global e complexo da existência, quando a tensão entre ser-se e ter-se é geralmente ajustada e organizada, se bem que nunca superada, não se ri nem se chora. Aqui, pelo contrário, há um bloqueio da possibilidade mesma de expressar-se, há como que uma interrupção e contracção da resposta: falha o canal de ligação do interior ao exterior, que constitui a essência da expressividade indicativa e da sua transmissão simbólica. O corpo, ou parte dele, é usado como instrumento da desordem; não como componente integrada, nem veículo comunicativo, mas enquanto instrumento físico. Instala-se um intervalo entre o Eu – que permanece ainda pessoa no decurso da explosão – e o corpo que se tornou mecânico. A desagregação vai concentrar-se em partes do rosto, os olhos ou o *rictus*, de um corpo desconjuntado, que perdeu a função estesiológica. Nenhum significado preciso se deixa apreender e decifrar. De que ris? Porque choras? são perguntas que se fazem ao rosto – ao sensível que não responde pela linguagem nem deixa transparecer qualquer sentir.

O homem só pode rir e chorar – e aqui se vê a afinidade da pertença comum a um especial *genus* da modalidade expressiva humana – quando se entrega (*überläßt*). Ele abandona-se (*verfällt*) ao riso, deixa-se cair (*läßt sich fallen*) – no choro. (*Lachen und Weinen*, GS VII, 273).

4. Excentricidade e limite: o hiato entre o sensível e o sentir

Repousando ambos sobre a excentricidade e confirmando a exclusividade humana destes comportamentos, rir e chorar contrastam pela diferença de direcção. Ao rir, a situação é resolvida por uma resposta directa e impessoal: o indivíduo acentua a distância em relação ao exterior, afastando-a subitamente de si e tornando-se como que “teatro e contentor do processo”: “não é propriamente ele que ri, há qualquer coisa que se ri nele (*es lacht in ihm*) (GS VII, 333). Daí a explosividade centrífuga com que atira rapidamente a resposta para fora e se abre directamente ao mundo. Lançado para fora – desata, ou parte-se, a rir, rebenta de riso, ri a bandeiras despregadas – o automatismo instável do riso ganha força contagiante, expansiva e comunitária: não sabendo embora do que ri, rimos-nos de, e com, quem ri.

Ao chorar, é o indivíduo inteiro que se encontra implicado no processo; *deixa-se cair*, entrega-se ao decurso eruptivo, mas constrictivo: rompe num pranto, funde-se em lágrimas. O incómodo perturbador perante quem chora confirma o pressentimento de uma ruptura na comunicabilidade. Isolado, impotente, tende a fechar-se. O desfazer-se em lágrimas, que pode chegar até à convulsão, é a última saída, o sinal da cedência de um interior esvaziado e comprimido.

Ao chorar o homem dá também uma resposta, ao deixar-se cair num automatismo anónimo, que há-de chegar mais tarde ou mais cedo, mas pode ganhar poder sobre ele. Acontece porém que nesta resposta o homem se refere a si mesmo. Está interiormente implicado – apanhado, tocado, abalado. Quando a garganta fica apertada e as lágrimas chegam é que ele se perde interiormente, é dominado e deixa-se cair no processo do choro. (*Lachen und Weinen*, GS VII, 333).

Reveladores de uma expressividade ilegível, e por isso quase indecifráveis na sua génese interior, destituídos de causas determinadas, poderão, mesmo assim, ser associados a um conjunto de pretextos (*Anlässe*), que não são efectivas provocações, mas meras ocasiões propícias a que se desencadeiem. A compreensão do fenómeno do *homo ridens* e do *homo lacrimans* confirma a lei da imediatidade mediada, ou seja, a significação em cada caso atribuída pelo seu protagonista. Marcante na teoria de Plessner é a distinção entre o *pretexto* – que pode ser tipificado e a que dedica longas análises – e o *despoletar*, uma vez que no meio da relação exterior-interior, não universalizável nem objectivável, está o Eu envolvido na circunstância pessoal.

Os pretextos do riso – alegria, cócegas, jogo, cómico, espirituoso (*Witz*), confusão e desespero – são limites que impedem o homem de ser

o “senhor da situação”, dominando-as ou resolvendo-as ajustadamente. Confrontado com uma *resistência* externa, a relação dá-se como constrangimento face à incapacidade de responder indicativamente, substituída por uma resposta abrupta. Sem se implicar verdadeiramente na resposta – em todo o riso há uma certa dose de anonimato – a natureza da relação é directa; o riso liga-se directamente ao pretexto.

No choro prevalece a natureza indirecta. Entre o pretexto – os pretextos do chorar, muito difíceis de enumerar, podem ir do sofrimento anímico à dor física – e o desencadear interpõe-se um acto reflexivo, plenamente compreensivo: o acto de “dar-se-por-vencido”. Este momento de rendição da consciência é verdadeiramente constitutivo e não apenas desencadeador. Chorar significa dar-se por vencido, capitular perante o pretexto, ser ultrapassado por ele: preside-lhe o sentimento de *impotência*. Que neste caso o Eu esteja imerso no acto, tornando a irrupção do choro mais subjectiva e esse abandono visível na expressão, abona a favor do paralelismo entre a exterioridade (impessoalidade) do riso e a interioridade (pessoalidade) do chorar, a que Plessner dá o seu acordo em termos gerais, se bem que recusando a recondução a uma conexão única em favor da maior latitude da dinâmica geradora. Tal como não segue Schopenhauer na tese da autocompaixão – sentir pena de si como se fosse um outro, como origem do jorrar das lágrimas, também não partilha da abordagem privilegiada em termos estéticos: nem com o belo e o feio, nem com o cómico e o trágico. A conexão bergsoniana do rir e do cómico é largamente ampliada, sendo a comicidade uma ocasião para rir, mas destituída de exclusividade ou prevalência. A estética plessneriana tem por função compreender como o espírito se sensibiliza através do corpo e como os sentidos são capazes de alcançar capacidade valorativa. A estesiologia é uma parte da antropologia e uma linha de desenvolvimento da hermenêutica da expressividade indicativa (*Über die Möglichkeit einer Ästhetik*, GS VII, 56-57).

O que a expressividade opaca, contrariamente, dá a ver é a presença de um traço sensível que se autonomiza e quebra a conexão com o sentir, é a manifestação ainda sensível, porque marcada na expressão, não de um estado, de uma emoção, de um pensamento ou de um sentimento, mas da divisão entre Eu e corpo – de um Eu in-sensível, destituído de sentir prévio. A descrição global da existência que se desenrola como imediatidade mediada, girando nos eixos entre centro e periferia e nos limites móveis da capacidade e da incapacidade, do sentido e do não-sentido, encontra aqui, nas atitudes de *resistência* e de *desistência*, fronteiras inultrapassáveis.

Mas o comportamento humano tem também a possibilidade [...] de embater em limites (*Grenzen*) inamovíveis, em limites de tipo principal. Cai neles quando vai para além do que lhe é possível e o portador

do comportamento, o homem, responde com o rir e o chorar. Rindo, cai na limitação (*Begrenzung*) pela equívocidade das referências, chorando, na limitação pela perda de referências, pela supressão da relação equiparada no todo da existência. (*Lachen und Weinen*, GS VII, 383)

A substituição de uma totalidade essencial por uma parte, sendo inerente à duplicidade da natureza humana concreta e à sua bipolaridade constitutiva, e não uma descida de patamar orgânico, é irreduzível a qualquer mecanismo de tipo fisiológico, físico-muscular ou cerebral – de Darwin às neurociências são recorrentes as explicações em termos da musculatura facial ou da continuidade biológica das espécies animais.

Rimos, porque resistimos; choramos, porque desistimos. A ambos preside um mesmo esquema sintético e dialético: perda de domínio, tomada de distância (do mundo e do corpo) – e libertação (resolução da situação). Num caso, a abertura face à excedência de sentidos, a multiplicação dos pontos de contacto com o mundo e a dispersão das referências conduz ao bloqueio, à perda de um centro significativo único ou principal e, por fim, à distensão. No outro, a falta de apoio em referências seguras provoca o desnível, a dis-paridade, levando ao afastamento do mundo e, por fim, ao fraquejar da resistência: o Eu sucumbe.

Destituída de significação unívoca, a separação momentânea da pessoa e do corpo não reflecte um efectivo dualismo, mas a imagem da ambivalência estrutural da condição antropológica. Ser o corpo a actuar em vez do indivíduo-sujeito, substituindo-se a ele e falando por ele, constitui uma limitação do humano como imbricação e totalidade, um comportamento nos confins do an-estésico. Em todo o caso, porém, sempre e só um comportamento humano.

Perdendo o domínio sobre si, renunciando a uma relação consigo mesmo, o homem testemunha ainda a sua compreensão soberana do incompreensível, mostra ainda o seu poder na impotência, a sua liberdade e a sua grandeza na coerção. Sabe encontrar uma resposta aí onde não existe mais nada para responder. (*Lachen und Weinen*, GS VII, 275-276).

Bibliografia

a) Textos de Helmuth Plessner:

- Helmuth Plessner. *Gesammelte Schriften*, hrsg. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983 (GS).
 — “Über die Möglichkeit einer Ästhetik” (1925), GS, Bd. VII, 51-58.
 — *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), GS, Bd. IV.

- “Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie” (1937), GS, Bd. VIII, 33-51.
- *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941), GS, Bd. VII, 201-387.
- “Elemente menschlichen Verhaltens” (1961), GS, Bd. VIII, 218-234.

b) Traduções:

- Le rire et le pleurer. Une étude des limites du comportement humain*, introd. de Harald Weinrich, trad. de Olivier Mannoni, Paris, Maison des sciences de l’homme, 1995.
- Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, a cura di V. Rasini, Milano, Bompiani, 2000.
- La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, introd. de Lluís Duch, trad. de Lucio García Ortega, Madrid, Editorial Trotta, 2007.

e) Estudos:

- Ballesteros (Jesús), “La costituzione dell’immagine attuale dell’uomo”, in: Ignazio Yarza (a cura di), *Immagini dell’uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Milano, Armando Editore, 1996, 23-38.
- Lorenz (Kuno), *Philosophische Anthropologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, Cap.3: “Der Mensch als exzentrische Lebewesen”.
- Pansera (Maria Teresa), *Antropologia filosofica. La peculiarità dell’umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Milano, Mondadori, 2001 (contém uma tradução parcial de *Lachen und Weinen*).
- Prusak (Bernard G.), “The science of laughter: Helmuth Plessner’s Laughing and Crying revisited”, *Continental Philosophy Review*, 38 (2006), 41-69.
- Rasini (Vallori), “Il pensiero fenomenologico secondo Plessner”, *Annali del Dipartimento di Filosofia 2003-2004*, Firenze University Press, 2005.
- Ruco (Alessia) (a cura di), *H. Plessner. Studi di estesiologia, L’uomo, i sensi, il suono*, Bologna, CLUEB, 2007.
- Schnädelbach (Herbert), *Philosophie in Deutschland. 1831-1933*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, Cap.8: “Epilog. Der Mensch”.
- Tolone (O.), *Homo absconditus. L’antropologia filosofica di Helmut Plessner*, Napoli, ESI, 2000.

RÉSUMÉ

Le projet d'une Anthropologie Philosophique en tant que philosophie fondamentale défini par Helmuth Plessner, se base sur la catégorie d'*excentricité*: l'homme occupe une place à la fois centrée et décentrée, soit en tant qu'être au monde, soit dans le rapport à son corps, tantôt vécu comme identité personnelle, tantôt usé en tant qu'instrument. Cette dualité fondamentale de la condition humaine et de son existence dialectique mène à une compréhension de l'expressivité en tant que double. Ou bien l'expression suit une voie indicative (par le langage, les gestes et la mimique) quand l'homme *est* son corps, ou bien, quand le corps est usé en tant qu'instrument de réponse, l'expressivité devient opaque.

L'article propose une lecture de ce point spécifique de la théorie de l'expression, thème central du livre de 1941, *Rire et pleurer. Une étude des limites du comportement humain*. Décrire la signification et le processus déclencheur du rire et du pleurer c'est donc saisir l'homme au sein même de son ambivalence.