

LÍMITE, POSICIÓN Y EXCENTRICIDAD. ELEMENTOS PARA UNA LECTURA ARISTOTÉLICA DE HELMUTH PLESSNER

JAVIER ARANGUREN
Universidad Francisco de Vitoria, Madrid

RESUMEN: Helmuth Plessner es considerado como uno de los iniciadores de la *Antropología filosófica* tal como se entiende en la actualidad: una reflexión filosófica atenta a los datos de la biología, la paleontología, la cultura o la historia. En 1928 publicó *Niveles de la vida orgánica y el ser humano*, inédita al castellano hasta octubre de 2022. En este artículo se exponen las principales líneas de su planteamiento, a la vez que se destaca la cercanía del mismo a muchas de las ideas que, hace casi veinticuatro siglos, escribió Aristóteles sobre estos temas.

PALABRAS CLAVE: Helmuth Plessner; Aristóteles; Antropología Filosófica; vida; límite; posición; excentricidad.

Limit, position and eccentricity. Elements for an Aristotelical Reading of Helmuth Plessner

ABSTRACT: Helmuth Plessner is considered one of the founders of *Philosophical Anthropology* as this discipline is understood nowadays: a philosophical reflexion that cares of the data received from Biology, Paleontology, Culture or History. In 1928 Plessner published *Levels of the Organic Life and the Human*, translated into English for the first time in 2019. This paper exposes the main points of Plessner's proposal and, at the same time, shows the closeness of these with many of the ideas that, almost twenty four centuries ago, wrote Aristotle on the same topics.

KEY WORDS: Helmuth Plessner; Aristotle; Philosophical Anthropology; Life; Boundary; Position; Eccentricity.

1. ¿UN AUTOR RELEVANTE?

La fortuna editorial de Helmuth Plessner en lengua española ha sido muy pequeña. Dos ediciones de *La risa y el llanto*¹, otra de *Límites de la comunidad*², una colección de textos de teoría política en *La nación tardía*³, y *Poder y naturaleza humana*⁴. Es decir, un libro de antropología filosófica y tres textos de corte político—sociológico. Además, a excepción de la edición de Revista de Occidente de *La risa y el llanto* en 1960, se trata de ediciones muy recientes. A un investigador optimista esto le podría llevar a imaginar una suerte de rescate

¹ PLESSNER, H., *La risa y el llanto. Investigación Sobre Los Límites Del Comportamiento Humano*. Trotta, 2013. Hay una edición de *Revista de Occidente* de 1960.

² PLESSNER, H., *Límites de la comunidad: Crítica al radicalismo social*. Siruela, Madrid 2012.

³ PLESSNER, H., *La nación tardía: sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*. Biblioteca Nueva, 2017.

⁴ PLESSNER, H., *Poder y naturaleza humana: Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*. Guillermo Escolar Editor, 2018.

del autor alemán en nuestra lengua. Pero quizá no sea para tanto pues las traducciones no siguen un orden sistemático o completo. El lector se puede hacer una idea de la extensión y variedad temática de su obra en la página web sobre Plessner: *Helmuth Plessner Gesellschaft*. Ha sido necesario esperar hasta finales de 2022 a que se editara en castellano la que es considerada su obra principal: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, publicada en Berlin/Leipzig en 1928⁵. En español: *Niveles de la vida orgánica y el ser humano. Una introducción a la antropología filosófica*, si bien la elección de Javier Hernández en su traducción para la Editorial de la Universidad de Granada ha sido *Los grados de lo orgánico y el hombre. Introducción a la antropología filosófica*⁶.

En italiano e inglés la suerte de este autor ha sido parecida. En 2019 apareció una traducción de *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*⁷. Ese mismo año se publicó la versión en inglés, editada por Fordham University Press: *Levels of the Organic Life and the Human*⁸. Es el texto que usamos en este trabajo, redactado antes de la aparición del texto en castellano.

Quizá pueda extrañar la escasa proyección internacional de un autor al que se considera como *fundador* de la *Antropología Filosófica*. Se suele hablar de cuatro: Plessner, Max Scheler, Arnold Gehlen y Ernst Cassirer. Los cuatro publicaron sus obras centrales en Alemania y en un espacio muy breve de años: 1928 (Plessner y Scheler⁹), 1940 (Gehlen¹⁰), 1944 (Cassirer¹¹). Sin embargo, el influjo fuera de Alemania de Plessner es mucho menor que el de los otros tres autores.

Un factor determinante «contra» Plessner sería la brevedad del texto de Scheler. *El puesto del hombre en el cosmos* apenas ocupa cincuenta páginas. Scheler presenta las líneas principales de una propuesta antropológica anunciada con anterioridad y que hasta ese momento no había llevado a cabo. Comenta Plessner que «la cosa más obvia fue tomar la pesada obra de un autor desconocido [él mismo] como si fuera la explicación de las ideas de Scheler, especialmente en la medida en que, hablando de forma superficial, parecía seguir

⁵ PLESSNER, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Walter de Gruyter & Co. Berlin/Leipzig 1928 (2ª, Walter de Gruyter, Berlin, 1975).

⁶ PLESSNER, H., *Los grados de lo orgánico y el hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Traductor, Hernández Cuesta, Javier. Editorial Universidad de Granada, 2022.

⁷ PLESSNER, H., *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, 2019.

⁸ PLESSNER, H., *Levels of the Organic Life and the Human. An Introduction to Philosophical Anthropology*. Fordham University Press, 2019. Sobre la actualidad de Plessner, cf. MUL, J. de (ed.), *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Amsterdam University Press. Amsterdam, 2014.

⁹ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*. Guillermo Escolar Editor, 2019.

¹⁰ GEHLEN, A., *El hombre. Su lugar y su naturaleza en el mundo*. Sígueme, Salamanca 1987.

¹¹ CASSIRER, E., *Antropología filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica, 2018.

el modelo de niveles propuesto por éste»¹². Y aunque algunos autores (Litt, Haering y, sobre todo, Hartmann) indicaron que en absoluto era así, quedó en adelante oculto bajo su sombra.

Otra «coincidencia» que jugó en su contra fue el deslumbramiento del mundo académico ante la obra de Heidegger y Jaspers. «El descubrimiento del concepto de existencia pareció ser la clave para resolver las dificultades que no podían ser dominadas por las ciencias humanas», señala Plessner en la introducción a la segunda edición de su libro en 1965¹³. En 1927 se había publicado *Ser y tiempo*¹⁴, y la fuerza y densidad de sus ideas coparon inmediatamente la atención.

Tampoco le ayudó el momento político y social de Alemania: en 1933 «fue prohibida toda forma de discusión»¹⁵. Ese año se le obligó a abandonar su plaza de profesor en la Universidad de Colonia debido a los ancestros judíos de la familia de su padre. No volvió a Alemania hasta diecisiete años más tarde (1951) y, ya en Gotinga, se ocupó de la cátedra de sociología¹⁶.

Pero quizá la mayor dificultad estaba en el libro mismo. Primero porque *Niveles* es un texto difícil. Así lo indica su mismo autor¹⁷. Podría subrayarse lo enrevesado de su estilo: el deseo de escribir fenomenológicamente no sirve a la claridad, y son muchos los momentos en los que los juegos de palabras, las aparentes repeticiones, el uso técnico del lenguaje ordinario, la continuidad entre términos antónimos que forman oxímoron («comprender el límite significa no comprender el límite»; «artificialidad natural»¹⁸; etc.), pueden distraer al lector.

A esa oscuridad se refiere, por ejemplo, Roger Scruton cuando escribe:

Helmut Plessner entendía la risa y el llanto como claves de la condición humana, es decir, rasgos o cualidades en los que se concreta nuestra singularidad. Pero emplea un lenguaje fenomenológico opaco y no ofrece un análisis claro ni de la risa ni de las lágrimas¹⁹.

El autor inglés perfectamente podría estar hablando de *Niveles*: la oscuridad es un lastre de Plessner. Aunque también puede ser un elemento liberador: el esfuerzo por seguir el paso de sus razonamientos conduce a la admiración por la finura del análisis y por lo original de su acercamiento a temas tan habituales en filosofía como la vida, la interioridad del «yo», la diferencia entre plantas-animales-humanos, los instintos, etc.

¹² Citaré *Levels of the Organic Life and the Human* con la palabra *Levels* e indicando la página: *Levels*, p.xix.

¹³ *Idem.*, p. xx.

¹⁴ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*. Trotta, 2018.

¹⁵ *Levels*, p. xix

¹⁶ BERSTEIN, J. M., «Introduction», en Plessner, Helmut, *Levels of the Organic Life and the Human. An Introduction to Philosophical Anthropology*. Fordham University Press, 2019, pp. xxxviii-lxv, p. xxxviii.

¹⁷ *Levels*, p. xx.

¹⁸ Respectivamente, *Levels*, p. 147 y p. 287.

¹⁹ SCRUTON, R., *Sobre la naturaleza humana*. Rialp, Madrid, 2022, cap. 1.

La segunda dificultad del libro yace en que el autor «se atreve a tratar la biología desde una perspectiva filosófica»²⁰. La relación de los filósofos académicos alemanes con la ciencia era inexistente. Algunos, sí, se interesaban por la física. Pero no era normal que les importara la botánica o la zoología. Plessner señala que no había en esos años espacio para una filosofía de lo orgánico. Y, sin embargo, ese es el núcleo de su interés. El autor de *Niveles* había estudiado medicina (Friburgo), filosofía y zoología (Heidelberg), además de fenomenología con Husserl (Gotinga). Realizó su tesis de habilitación con Hans Driesch en Colonia. Driesch pertenece a la tradición de la filosofía biológica²¹: Herder (que introdujo la idea del hombre como ser biológicamente deficitario), Uexküll, Köhler, Driesch y, después de *Niveles*, Gehlen y Lorenz²².

Dadas las tendencias en las investigaciones biológicas [interesadas en cibernética, bioquímica, genética], un libro con el título de *Niveles de lo orgánico* parecía delatar simpatías anacrónicas. ¿Niveles? ¿Acaso el autor es hostil a la evolución? (...) ¿No suena a la jerarquía de las formas «planta», «animal» y «hombre» que modeló Aristóteles?²³.

Puede ser. Sin embargo, ¿no podría encontrarse en la biología el fundamento de la clave de lo humano? Heidegger había recurrido al *ontomorfismo* de modo análogo a como Scheler se decantó por el *teomorfismo*: dos intentos de explicar al hombre desde el ser o desde Dios porque previamente habían desembarazado a las diferencias biológicas de todo significado. Para la «alta filosofía», entre un chimpancé y un ser humano no hay más que una diferencia de grado. El hombre no sería tal sino por su relación con el ser o con Dios. Se trata de una consecuencia directa del darwinismo. «La teoría de la evolución ha destruido los límites arbitrarios entre las diversas formas de la vida orgánica. No existen especies separadas; no hay más que una corriente continua e ininterrumpida de vida. Pero ¿podemos aplicar el mismo principio a la vida y a la cultura humanas?»²⁴. Precisamente la respuesta a este interrogante es lo que lleva a Plessner (y a Cassirer) al cultivo de la Antropología Filosófica, plantando los fundamentos en la relación entre biología y cultura (Cassirer lo subraya con su descripción del hombre como *animal simbólico*).

La intención de Plessner es llegar al hombre desde los niveles de lo orgánico, «centrándose en la manera en que aparecen los cuerpos animados en vez de acudir a términos grandilocuentes como sentimientos, impulsos, instintos y espíritu»²⁵. Es decir, propone algo muy diferente al análisis incorpóreo y asezuado del ser humano que planea sobre el pensamiento de Heidegger. Plessner no quiere separar *existencia* de *vida*.

²⁰ *Levels*, p. xx.

²¹ Cf. DRIESCH, H., *The History and Theory of Vitalism (1914)*, Hesperides Press, 2012.

²² Cf. GELDERLOOS, C., *Biological Modernism: The New Human in Weimar Culture*. Northwestern University Press, 2019, cap. 2.

²³ *Levels*, xxi.

²⁴ CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, o.c., cap. 1.

²⁵ *Levels*, p. xxvi.

Cuando uno se convence de la imposibilidad de una dimensión libremente flotante de la existencia se hace necesario encontrar una manera de fundamentarla. (...) ¿Qué fuerza tiene su vínculo con el cuerpo vivo? Se trata de una pregunta justificada pues solo el ser corpóreo puede experimentar buen humor o estar asustado. Los ángeles no conocen el miedo. Pero incluso los animales son sujetos de humor y de miedo²⁶.

Y todo esto hace referencia a factores biológicos.

Sin duda, desde este punto de vista cabe emparentar a Plessner con Aristóteles. Parece incluso conveniente. ¿Acaso no es la obra del Estagirita un primer intento de aunar la biología con el pensamiento filosófico? Sus grandes deducciones teóricas (la definición de alma, su explicación del intelecto) se basan en el análisis de lo que la experiencia sensible y la ciencia biológica presentan ante sus ojos. No teme dedicar página tras página a *Las partes de los animales* o al *Movimiento de los animales*, pues no le cabe duda de que

si alguien considerara que es poco digno centrarse en el estudio de los demás animales, del mismo modo debería juzgar sobre la observación de sí mismo; pues de hecho no es sino con gran pesar que se ve de qué está constituido el ser humano: sangre, carne, huesos, venas y partes similares²⁷.

Y por eso no le hace ascos a considerar, en el mismo texto en el que habla del intelecto, la condición sistémica y teleológica de la nutrición y sensibilidad de los seres vivos y, por lo tanto, del ser humano²⁸.

2. LA DICOTOMÍA CARTESIANA

La obra *Niveles* empieza como un ejercicio de superación del dualismo cartesiano²⁹. Descartes defiende una distinción entre lo *físico* y lo *psíquico*: entre las ciencias de los cuerpos y las de la mente. De ahí surge la distinción que hizo entre la *res extensa* y la *res cogitans*, entre exterioridad e interioridad³⁰. La propuesta cartesiana identifica el avance en el conocimiento de lo físico con el conocimiento mecánico/matemático: lo extenso es medible, y el estudio de la naturaleza de lo físico debe limitarse a la medición. Si se trata de adscribir a lo físico valoraciones cualitativas, el sujeto estará proyectando en las cosas los productos y contenidos de su propia interioridad. El único «espacio» donde cabe hablar de lo no-extenso es la *res cogitans*, la *interioridad*. Y esa interioridad solo puede captarse en cada yo: los otros «yoes» no escapan al escrutinio de la duda³¹. ¿Puede la naturaleza ser tratada únicamente como extensión? Biólogos, psicólogos y médicos sospechaban de que esto no debería ser así ya en el XIX.

²⁶ *Idem*, p. xxvi.

²⁷ ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, I, 645a.

²⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 405a 10-405b 25.

²⁹ Cf. *Levels*, cap. 2, pp. 34-74.

³⁰ Cf. *Idem*, p. 35.

³¹ Cf. *Idem*, p. 37.

A lo que se opone el movimiento anti-cartesiano es a la identificación de lo corporal con la extensión, «pues eso nos ha hecho ciegos a aquellas propiedades de la naturaleza física que no pueden ser medidas»³². La naturaleza no es el producto de los métodos de la ciencia natural, menos todavía si esta reduce todo a lo cuantitativo. Los cuerpos no son solo cantidades. Su *ser* no se identifica con su *aparecer*: son lo que son aparte de ser o no conocidos, de forma que cuando *aparecen* lo hacen manteniendo «el verdadero centro de su ser, en el que él es solo aquello que él verdaderamente es, revelando al tiempo que vela lo compacto del centro de su ser»³³. Al ser velado/revelado el ser real, la *res extensa* nunca se presenta en su desnudez, sino bajo el manto de la apariencia.

La experiencia corriente choca frente a la lógica. «Para el ser humano vivo y su mentalidad *naïve*, renunciar al realismo para concordar con las proposiciones de la inmanencia constituye en verdad una exigencia inaplicable. Aquí la evidencia choca contra la lógica»³⁴. La vida va por un lado distinto a las teorías filosóficas. La realidad biológica, también. No debe por tanto considerarse a la *conciencia* como una cámara invisible o una esfera, como una contraparte no espacial del cerebro que ocupa un espacio y que comparte con éste una existencia interna en el interior de la cabeza³⁵. Más bien la realidad es lo contrario: «la conciencia no está en nosotros, sino que más bien nosotros somos “en” la conciencia, es decir, nos relacionamos con nuestro entorno como cuerpos vivos y móviles»³⁶.

Las reflexiones de Plessner buscan superar la dicotomía cartesiana que condujo a dos mundos irreconciliables: el del cuerpo y el del espíritu. Es una reacción contra el dualismo, por culpa del cual se acaban confundiendo los cuerpos con las máquinas y los espíritus con pilotos que dirigen un navío³⁷. La realidad de los cuerpos vivos es mucho más compleja, y el vivir no es una característica accidental o prescindible para estos, sino que «lo animado se distingue de lo inanimado por vivir»³⁸. De ese modo, para el viviente lo mismo es vivir que ser, y «el alma es la causa y el principio del cuerpo viviente»³⁹. Esto es, el alma es la causa de que el cuerpo del viviente sea y sea como es. Por eso «el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia»⁴⁰.

El cuerpo no es algo «externo» al vivir, sino que es donde se da la vida. En los vivientes los cuerpos son «cuerpos vivos». Y eso ocurre también con el ser humano en quien su alma intelectual (esto es, capaz de pensar más allá del

³² *Idem.*, p. 38.

³³ *Idem.*, p. 40.

³⁴ *Idem.*, p. 47.

³⁵ Cf. *Idem.*, p. 62.

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 413a 9.

³⁸ *Idem.*, II, 413a 20.

³⁹ *Idem.*, II, 415b 8.

⁴⁰ *Idem.*, II, 412a 19.

tiempo y del espacio, abstractamente), sigue siendo, como en el resto de los vivientes, forma del cuerpo. De otro modo habría que defender que la unión del «yo» (del hombre) con su cuerpo es meramente accidental. Pero eso contradice toda experiencia de cualquiera que reflexione sobre lo que pasa en los seres humanos.

Explica Santo Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles:

Al decir que Sócrates o Platón conocen, es evidente que no se lo atribuímos accidentalmente, puesto que lo hacemos en cuanto que son hombres, y ser hombre en ellos es esencial. Por lo tanto, hay que decir que Sócrates entiende con todo su ser, que es lo que sostuvo Platón al decir que el hombre es el alma intelectiva; o hay que decir que el entendimiento es alguna parte de Sócrates. Lo primero no es sostenible (cf. q.75 a.4), puesto que es el mismo hombre que percibe tanto el entender como el sentir. El sentir no se da sin el cuerpo; de ahí que sea necesario que el cuerpo sea alguna parte del hombre. Por lo tanto, hay que concluir que el entendimiento con el que Sócrates entiende, es alguna parte de Sócrates; así como que el entendimiento de algún modo está unido al cuerpo de Sócrates⁴¹.

La opción platónica se acerca enormemente a la de Descartes: si somos capaces de pensar, ¿por qué no entendernos como *pensamiento*? Porque no es eso lo que experimentamos: el mismo hombre que entiende es el hombre que siente. Y así como yo puedo considerar el teorema de Pitágoras y comprenderlo, puedo estar de mal humor o puede dolerme la mano. Ese dolor, ese estado de ánimo, son cosas que me pasan a mí. Pero el sujeto de esas experiencias es exactamente el mismo que comprende a Pitágoras: «yo», «Sócrates», que pienso, y que duermo, y que me distraigo, y que me duelo. Mi ser es el núcleo de un cuerpo vivo del que el entendimiento es parte, que es sujeto de ese entendimiento (y de esa sensibilidad).

Precisamente lo que Plessner pretende explicar es la constitución de lo vivo, a saber, en qué sentido se puede hablar de los vivientes en sí mismos aparte de su aparecerse al conocimiento humano. El punto de partida necesario es la consideración de los vivientes en aquello que los distingue de lo inerte. Con esta idea de fondo, Plessner va presentando las principales categorías de su tratado.

3. SOBRE EL LÍMITE

La primera idea clave que propone Plessner es la de *límite* (*Grenze, boundary*). «Cualquier cosa percibida en su carácter pleno como cosa aparece de acuerdo con sus límites espaciales como una unidad de propiedades en torno a un núcleo»⁴². Ese límite hace referencia a una organización de la cosa que va más allá de la *gestalt*, es decir, de la configuración u organización que la mente

⁴¹ Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología I*, 76, 1, c.

⁴² *Levels*, p. 76.

de un ser humano realiza con la información obtenida por sus sentidos. Las cosas son también por sí mismas, no solo por ser percibidas. Y esas propiedades por la que algo se manifiesta están unidas a ese algo. Así, «la hoja tiene verde en su superficie, pero lo verde por el contrario no tiene a la hoja. La dependencia de la propiedad respecto de la substancia nuclear de la cosa, la condición de ser-llevado en contraste con la independencia, se expresa de forma intuitiva en el estado de ser-tenido»⁴³. Límite, por tanto, es el espacio donde se contiene lo nuclear, la unidad de lados organizados en torno a un núcleo como cosa. Por supuesto, ese núcleo no es un lugar dentro de la cosa al que se pudiera acceder, como con las cebollas, pelando capa tras capa: «el centro espacial no es el *centro* del núcleo»⁴⁴.

El límite se localiza en donde un cuerpo empieza o termina. El límite es el filo donde el cuerpo se enfrenta contra lo que no es él. Y determina su aspecto, su contorno, cuyas líneas se captan con los sentidos. Ese contorno o *filo* determina a la cosa como esta cosa. El límite no puede ser captado como algo distinto a lo que contiene, a no ser que se trate de una idea abstracta y vaga⁴⁵.

Sobre todo, el límite es un lugar de divergencia entre lo interno y lo externo. Además, es donde lo exterior se puede transformar en interior y lo interior en exterior. En torno al límite se dan los cambios de dirección del dentro al fuera, al tiempo que es un «lugar» situado más allá de nuestra capacidad de unificar lo percibido. La idea de límite, frente a la de *Gestalt* (percepción unificada), respeta la complejidad de lo vivo: que se funda en sí mismo, que es autosuficiente, en sí mismo y desde sí mismo⁴⁶.

Digámoslo con un ejemplo: la unidad de lo inorgánico es ajena al «cuerpo inorgánico». Es una unidad que depende de la percepción de los hombres, de los nombres que los hombres pongamos a las cosas. Así, «un montón de ropa», «un surco», «un río», «una piedra», no son sino nombres externos dados a meros agregados. La piedra, o el montón, no son unos por sí o desde sí, sino por la denominación que alguien ha hecho. En cambio, lo vivo es desde sí mismo y por sí mismo. Su unidad no es accidental, sino sustentada desde sí (desde su núcleo —*core*— en Plessner; *alma* en Aristóteles). Lo que Aristóteles llamaba «acto primero de un cuerpo organizado»⁴⁷, lo designa Plessner con la noción de *límite*: en ese cuerpo hay un principio de organización que permite distinguir entre dentro/fuera respecto de él. Y no un «dentro» espacial (como las cosas que están en una bolsa), sino constituyente de un ser que es por sí mismo.

Téngase en cuenta ahora la condición dual del límite: es el lugar donde «empieza» la interioridad, pero también el punto del intercambio. El viviente es por sí, pero no aislado. El ejemplo más básico es el de la nutrición. En ella el *límite*

⁴³ *Idem*, p. 77.

⁴⁴ *Idem*, p. 80; cf. ANSCOMBE, E., «Substance», en *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Basil Blackwell Publisher, Oxford, 1981, pp. 37-43, p. 37.

⁴⁵ Cf. *Levels*, p. 95.

⁴⁶ Cf. *Idem*, p. 98.

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 412b 5.

actúa como *membrana* entre dos mundos. La imagen es de Aristóteles, que la utiliza al hablar del tacto⁴⁸: la exterioridad y lo interior, lo otro y lo viviente. Y algo exterior se convierte en interior en la medida en que se lleva a cabo la posibilidad de digerir, de sentir, de conocer.

El juego interior/exterior se ve también en otro sentido. Puede decirse que

el límite del organismo no solo es un resultado del hecho de que los vivientes tiene que organizar su propia supervivencia (por ejemplo, resolver la cuestión de la estabilidad), sino que la idea de límite de un organismo también incluye la noción de «expresividad», otra importante diferencia entre lo vivo y los objetos inanimados. Por medio de sus límites, los vivientes se hacen manifiestos en su superficie, y por su superficie tomada como límite esos vivientes son fenómenos en el sentido más profundo de la palabra⁴⁹.

«Expresión» es una palabra que adquiere especial significado al hablar del ser humano.

4. LA POSICIÓN COMO CATEGORÍA DE LO VIVO

La segunda idea clave en los *Niveles* es la de *posición* (*Stellung, Lage, Position*).

El cuerpo vivo orgánico se distingue de un cuerpo inorgánico por su *carácter posicional* o *posicionalidad*. Por eso me refiero a la característica fundamental de una entidad por la que un cuerpo en su ser se hace posicionado⁵⁰.

El cuerpo del viviente es elevado en la medida en que cruza su límite. Al hacerlo es puesto aparte del cuerpo («fuera, más allá de él»; «sobre contra él, dentro de él») y puesto en relación en él mismo, en la medida en que por la posición el cuerpo está fuera y dentro del cuerpo.

Un cuerpo inerte termina donde y cuando termina, pues no tiene al límite como algo propio, su ser no incluye el ambiguo acto de trascender. Por eso no alcanza una relación con el sistema ya que en modo alguno se enfrenta/relaciona con él. En cambio, lo vivo se trasciende, se organiza más allá de lo que le rodea. Pongamos una imagen: en los cuentos de hadas a veces ocurre que una cosa cobra vida (el reloj, la tetera, la muñeca, ¡los protagonistas de *Toy Story*!). «De golpe, una cosa se ha convertido en un ser, es decir, en una entidad que existe de forma independiente. Este ser por sí mismo constituye así el marco invisible en el que la cosa se establece emancipada de su entorno»⁵¹. Esa independencia es la *posición*⁵².

⁴⁸ Cf. *Idem*, 423b 9

⁴⁹ FISCHER, J., «Philosophical Anthropology. A Third Way between Darwinism and Foucaultism», en MUL, J. de, *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Amsterdam University Press. Amsterdam, 2014, p. 50.

⁵⁰ *Levels*, p. 121.

⁵¹ *Idem*, p. 122.

⁵² Cf. GRENE, M., «Positionality in the Philosophy of Hemuth Plessner», *The review of Metaphysics*, vol 20, nº 2, 1966, pp. 250-277.

Lo vivo aparece ocupando una posición frente a su entorno. En ella se relaciona con el campo desde el que empieza y hacia el que vuelve. Al tener una posición propia, se puede decir de cualquier viviente que tiene sus propias partes y propiedades, en las que no se agota su ser, pero que al mismo tiempo son independientes del resto del entorno. Lo vivo

no es una simple cosa, sino un ser. Es en este ser-por-sí-mismo donde se fundamenta el ser-aparte de la cosa respecto al lugar de su existencia. No se limita a ocupar una posición en el espacio, sino que tiene un sitio o, para ser más preciso: clama voluntariamente por un sitio, por su «lugar natural»⁵³.

Lo vivo es en proceso: «algo que tenga carácter posicional solo puede ser *llegando a ser*; el proceso es el modo de su ser»⁵⁴. No es una idea distinta a la aristotélica. Cuando se define el principio vital (el alma) como el «acto primero de un cuerpo natural que en potencia tiene vida»⁵⁵, y la vida «hace referencia a múltiples operaciones»⁵⁶, se entiende que en lo vivo haya una distinción entre acto primero (vivir) y acto segundo (viviendo, operando)⁵⁷. En esta distinción el acto segundo sirve a la subsistencia del acto primero: la vida que ya es (es lo que define radicalmente al viviente) existe manteniéndose en el ser gracias a procesos como nutrirse, sentir, discurrir y moverse⁵⁸. Todos estos son actos necesarios para que el acto primero permanezca en el ser, aunque no son la esencia del viviente, sino accidentes de la sustancia. Es por medio del movimiento como el viviente consigue seguir quedando. El propio Plessner escribe que

el tiempo y sus modalidades solo es esencial para el viviente, que se constituye a sí mismo por medio del tiempo en la medida en que es un ser que está más allá de sí mismo [en proceso]. (...) Los vivientes se distinguen de otras cosas en que ellos «contienen» una referencia al futuro en su mismo ser⁵⁹.

La cosa corpórea trata de persistir en el constante cambio. Estar limitado significa «parar», «llegar a un término» o «detenerse» antes del límite de uno. Podemos imaginar el límite como una piel que encierra al ser al que ese límite pertenece como parte de la existencia corporal de ese ser. En la relación entre el organismo y su entorno, que se oponen el uno al otro, está la indicación que permite distinguir los cuerpos vivos de los no vivos: la posicionalidad. Por ser lo vivo algo en sí mismo, se relaciona con el entorno de su ser como algo distinto a este entorno⁶⁰.

⁵³ *Levels*, p. 123.

⁵⁴ *Loc. cit.*

⁵⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 421a 28.

⁵⁶ *Idem*, 413a 20

⁵⁷ Cf. *Idem*, 413a 1.

⁵⁸ *Idem*, 413b 12.

⁵⁹ *Levels*, p. 167.

⁶⁰ Cf. *Idem*, p. 147.

En el viviente el cuerpo se relaciona con un punto central no localizado en el espacio (no es un punto físico) y que tiene que funcionar como centro que convierte al cuerpo en un *sistema*. En éste se relacionan entre sí las partes que forman el cuerpo y este cuerpo existe como una totalidad. El cuerpo se organiza en torno a ese punto no espacial⁶¹ (cf. p. 148). Ese centro sería una fuerza que posiciona al cuerpo vivo, la energía de un cuerpo, que no es corpórea sino que fundamenta el ser orgánico del cuerpo.

El que afirma con Aristóteles y con Tomás de Aquino que el alma es la realidad (naturalmente no de una materia prima, sino de un cuerpo), cuya constitución orgánica es precisamente la que hace posible la vida, ya no se puede comportar frente al problema de la relación entre el cuerpo y el alma como (...) un forastero en Oxford, que deseara ver, después de haber visitado todos los Colleges, etc., la propia Universidad, como si ella fuera un elemento particularmente importante entre otros elementos, una cosa entre cosas. La propia universidad de Oxford: eso no es otra cosa que la verdadera vida de los Colleges, etc., su alma o su esencia⁶².

El punto central de Plessner recuerda por tanto a la idea de *auto*, es decir, de *mismo* o *dentro* que caracteriza a lo vivo en el planteamiento aristotélico. Recuerda al «vivir» como origen de múltiples operaciones como la «autoalimentación, crecimiento, envejecimiento»⁶³, como el automovimiento, mismidad, inmanencia. Si un cuerpo se caracteriza por su *ser-otro-que* su entorno, cabe entenderlo también como un ser que se posiciona ante ese entorno: de algún modo lo tiene frente a sí, funciona —relativamente, más en cuanto esté más vivo, en cuanto pertenezca a un *nivel vital* u a otro— por sí mismo.

Lo indica también Plessner: «“Yo” (*self*) y “tener” deben entenderse por ahora en su sentido puramente estructural, sin el peso de definiciones psicológicas. Un “yo” no es aquí un sujeto de conciencia; “tener” no es todavía conocer o sentir»⁶⁴. La planta es un cierto «mismo» y «tiene» (por ejemplo, el agua y sales con que se alimenta), si bien carece por completo de conciencia. Lo mismo pasaría a un ser humano en estado de coma: está vivo porque, aun careciendo de «yo psicológico» en acto (un yo capaz de decir «yo»), es «yo» en su posición ante lo otro, como sujeto orgánico distinto del entorno. Y esto se aplica siempre que haya vida. Así, la distinción cartesiana entre *extensión* y *pensamiento* deja de tener sentido, pues lo vivo muestra la presencia de la interioridad también en los niveles donde Descartes solo veía exterioridad y mecanicismo.

Al contrario: los vivientes

tienen propiedades reales porque su ser es de tal manera que puede tener algo: el núcleo, entendido aquí como el sujeto real, capaz de «tener», es real. Los vivientes no solo tienen la apariencia de un núcleo o interior, o «aparecen

⁶¹ *Idem*, p. 148.

⁶² INCIARTE, F., «Metafísica y cosificación. Sobre la crítica del análisis del lenguaje a la metafísica», *Anuario Filosófico*, 10 (1), 1977, pp. 131-160, p. 142 s.

⁶³ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 412a 14.

⁶⁴ *Levels*, p. 148.

desde el núcleo», sino que son nucleares, sustentan un núcleo. Este núcleo tiene la cosa con todas sus partes en su unidad funcional; tiene la *gestalt* con sus propiedades precisamente porque él es⁶⁵.

El núcleo no se localiza en ningún lugar o tiempo: no es extenso. Pero, al relacionarse con el límite de lo vivo, la localización es una pregunta relevante. El núcleo está en el *centro* (en el *dentro*) del espacio ocupado por el cuerpo con su límite. De ese centro surge la unidad de los elementos en un área. Estos, así como la totalidad, existen en esa unidad de elementos atados en el núcleo. Pero nada de esto convierte a ese núcleo en un punto físico determinable, en «una cosa dentro de la cosa»⁶⁶, en el piloto de una nave, en el homínulo interior. Si en esto cabe cifrar la superación del dualismo cartesiano (para el que la *res extensa* se reducía a materia, a cantidad), también cabe intuir una coincidencia con la doctrina aristotélica de hilemorfismo. En ésta los cuerpos, que son lo real, responden a una composición fundamental entre forma y materia. En dicha composición ni la forma ni la materia son cosas, sino co-principios de la cosa, en el caso del viviente, del «cuerpo vivo» (el «cuerpo muerto» de lo que fue un viviente solo es cuerpo por accidente, como el ojo pintado o el hacha de madera⁶⁷). Y por eso la forma no puede ser localizada «en un punto»: más bien es el acto primero de un cuerpo que tiene vida. ¿Dónde está la forma? Constituyendo ese cuerpo como tal, organizándolo, otorgando el automovimiento, la unidad, la perfectibilidad y la inmanencia que lo caracterizan. La forma es acto (*entelequeia*) que abre a actos operativos (*energeia*) como fuerza fundante y ordenadora⁶⁸. Ese ser en sí del cuerpo vivo es lo que le otorga su posición.

El centro converge todos los elementos de un área en unidad. Y todos los elementos están igualmente atados a ese centro, sin importar la «distancia» de los elementos respecto a ese centro espacialmente indeterminable. El centro, el núcleo, está «dentro del espacio» *desplegándose*. En el desplegarse lo no espacial se expresa de forma extensa. Todos los elementos del cuerpo están ligados del mismo modo formando una unidad que tiene capacidad, potencia, de desarrollarse al expresarse en un despliegue. Como todos los elementos del cuerpo vivo forman una unidad en la capacidad que supera a cada elemento, se puede decir que los elementos son equipotenciales, y que como una forma total dan lugar a un sistema *armoniosamente equipotencial*⁶⁹.

En su capacidad desde sí, en su posicionamiento, lo vivo se expresa por medio de un despliegue armónico, por medio de un *plan* (¿la expresión del código genético?, podríamos preguntarle a Plessner) en el que las partes, armoniosas entre sí, conservan tanto la unidad como la diferencia, no solo en cada órgano,

⁶⁵ *Idem*, p. 150.

⁶⁶ Cf. *Idem*, p. 151.

⁶⁷ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 412b 14 y 21.

⁶⁸ Cf. YEPES, R., «Los sentidos del acto en Aristóteles», en *Anuario Filosófico*, 1992 (25), 493-51; YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*. Eunsa, Pamplona 1992.

⁶⁹ *Levels*, p. 151.

y entre la relación entre todos esos órganos. «No podemos hablar de una armonía real en la distribución de una variedad sin quedar también admirados por las diferencias cualitativas de esa misma variedad»⁷⁰. Precisamente es el asombro el origen de la filosofía⁷¹: solo si no nos acostumbramos a la realidad estaremos en condiciones de tratar de entenderla.

Unidad en la diversidad, el todo en el fragmento, el fragmento como parte del todo. «Citando a Uexküll, organización es la combinación de elementos variados de acuerdo con un plan unitario en busca de un efecto común»⁷². Y ese plan unitario es simultáneo con los elementos que tiene que combinar: dentro/ fuera, *límite*, posición frente al mundo y dentro de sí.

La organización es el modo de ser del cuerpo vivo, que debe diferenciarlo y que *en* y *con* esta diferenciación hace aparecer la teleología interna de acuerdo con la cual tal viviente, al mismo tiempo, parece funcionar y ha sido formado⁷³.

Una vez más aparece, necesariamente, el recuerdo de la doctrina hilemórfica de Aristóteles. Por un lado, porque entendía la tarea del alma como principio organizador⁷⁴; por otro, porque aunque *distinguiera* entre los dos co-principios (forma y materia) no los *separaba*, siendo lo existente el cuerpo, el compuesto. De ese modo, el cuerpo «parece funcionar y ha sido formado» por el mismo principio: la *forma* (acto primero de la materia y fuente de las operaciones) que, en el caso particular de los vivientes, se denomina *alma* (*psique*). Solo como una unidad de medios (órganos) y fin (vivir) el cuerpo vivo es una totalidad o un sistema autónomo. De la organización surge la vida.

La organización se da en el tiempo: se va desplegando un plan hacia lo por venir. En ese sentido, el cuerpo del viviente tiene un carácter de anticipación y reclama perfeccionarse. En la bellota se espera el roble; en el embrión ya está el animal iniciando el desarrollo, al menos para ser él también capaz de colaborar en la conservación de la especie; en la cría o el niño se anuncia el adulto, y toda muerte durante la juventud con razón debe considerarse prematura, pues tal individuo no ha sido lo que estaba llamado a ser. El viviente es perfectible: apunta al futuro. «El ser que está en pie en el ahora es un ser determinado desde el futuro o un ser que tiene todavía que venir. Aquello presente es por tanto el cumplimiento de una dirección ya dada hacia el futuro, de algo esperado, de una tendencia»⁷⁵. Así, lo vivo está más allá de sí mismo.

⁷⁰ *Idem*, p. 154.

⁷¹ ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 982b 11.

⁷² *Levels*, p. 158; UEXKÜLL, Jakob, *A Foray into the Worlds of Animals and Humans: with A Theory of Meaning*. Minnesota University Press, 2010; Uexküll, Jakob, *Environment and inner world of the animals*, Independently Published (Amazon), 2021.

⁷³ *Levels*, p. 158.

⁷⁴ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 412b 5.

⁷⁵ *Levels*, p. 167.

5. FORMAS ABIERTAS VS. FORMAS CERRADAS

Primero: la noción de límite. Segundo: la posición. El tercer paso es distinguir entre los distintos tipos de *posición* de los vivientes. Así se desvelan los *niveles de lo orgánico*. Aunque ocupa buena parte de la obra de Plessner⁷⁶, pasaremos brevemente por esta cuestión para poder centrarnos algo más en lo diferencial del hombre.

Todo organismo pertenece a un campo posicional relacionado y opuesto a su cuerpo. Eso es el *hábitat*, el *espacio vital*. Comprende todo aquello que pudiera tener efecto en el organismo o verse afectado por él. Para no debilitar el peso que tiene el tiempo en estas relaciones, no solo el espacio, Plessner prefiere el término *campo posicional* o *esfera*⁷⁷. En esa *esfera* o *hábitat* el viviente está a la vez cerrado como cuerpo y abierto como organismo. Como cuerpo es autosuficiente (identidad, mismo), como vivo es insuficiente (necesitado del entorno). «Para las cosas vivientes hay siempre un conflicto radical entre la inclinación a cerrarse como un cuerpo físico y la inclinación a abrirse como un organismo»⁷⁸: el equilibrio dentro-fuera en torno al *límite* (que aquí vuelve a actuar como *membrana*) es una constante en lo vivo.

Este equilibrio puede darse de dos formas: *abierta* y *cerrada* (la distinción es de Driesch). Que sea *abierta* es propio de las plantas; que sea *cerrada*, de los animales. Los dos modos de organización son, por tanto, completamente distintos. Una forma es *abierta* si el organismo en todas sus expresiones vitales se incorpora de modo inmediato a su entorno y forma un segmento no autosuficiente del ciclo de la vida propio de ese entorno. Esto se manifiesta morfológicamente por la tendencia del organismo a desarrollarse externa y expansivamente de un modo abierto a este entorno. Es característico que no necesite formar centros de ningún tipo: los tejidos responsables de la solidez mecánica, la nutrición o la conducción de estímulos no están concentrados anatómicamente o funcionalmente en órganos particulares, sino que empapan el organismo en todas sus capas, de las más externas a las más interiores. Que no haya «órganos centrales» implica que la individualidad de la planta no parece algo fundamental, sino más bien un aspecto externo a su forma, que se asocia con la singularidad del ente físico. Es decir, algo muy cercano al montón de ropa, al surco o al río. De hecho, en muchos casos las partes son autosuficientes respecto de las otras (piénsese en un esqueje, o en los «diversos» troncos de hayas que nacen desde las mismas raíces). En vez de *individuos* se podría hablar de *dividuos*⁷⁹. Otra vez se acerca a Aristóteles, que escribe: «Ciertas plantas se observa que siguen viviendo aunque se las parta en trozos, y estos separados entre sí, como si el alma presente en ellas fuera —en cada planta— un acto pero múltiple en potencia»⁸⁰.

⁷⁶ *Idem*, pp. 172-266.

⁷⁷ Cf. *Idem*, p. 186.

⁷⁸ *Idem*, p. 202.

⁷⁹ *Idem*, pp. 203 s.

⁸⁰ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 413b 17.

¿No son los vegetales en realidad el «mismo individuo» replicado en el tiempo⁸¹? El viviente b, generado por a, no es estrictamente distinto de a. Así ocurre con el rosal que surge de la rama del rosal. La vida del vegetal es, desde el punto de vista de la individualidad y de la unidad, mínima. Por eso también es mínima su vitalidad, centrada en un automovimiento entendido solo como nutrición, crecimiento y reproducción. Eso le basta:

para los vivientes que son perfectos la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos con el fin de participar en lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible. (...) Y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número sino en especie⁸².

Con vitalidad mínima, sin órganos centralizados, sin iniciativa en la reproducción, sin locomoción, máximamente integrado en el entorno, sus movimientos le suceden pero no salen de él (pues no tiene ni deseo ni voluntad, como no tiene sensibilidad ni razón). Además, mientras que los animales (*cerrados*) alcanzan un punto en el que parecen finalizados, las plantas (*abiertas*) nunca están terminadas⁸³. En las plantas no hay aspiración, interioridad, intención ni actitud: no se puede empatizar con ellas precisamente porque carecen de un centro con el que poder conectar. Frente al romanticismo de Bergson, la planta no es «un animal dormido». Pensarlo así es traicionar el ser de la planta⁸⁴.

No ocurre lo mismo con los animales. En ellos

el centro de tipo espacial, el núcleo, significa el sujeto del tener o el yo. En su apartamiento de su propio cuerpo físico vivo el yo también forma el centro en torno al cual el cuerpo se cierra, contra el cual el cuerpo y el campo posicional que lo rodea convergen por completo. (...) Desde el punto de vista espacial, es el punto contrario al que se refieren todos los otros puntos que tienen carácter de «allí», el punto de un «aquí» que no se puede hacer relativo. Este «aquí» que descansa en el cuerpo, el yo que no ocupa lugar (...) resulta, a causa de esta verdadera distancia respecto del cuerpo a la vez que es uno con él, aislado como algo. (...) Aunque sea el sujeto del tener, sin embargo, de hecho, coincide con el objeto tenido, el cuerpo, mientras permanece distinto a él. Como unidad del sujeto y el objeto, el yo, al mismo tiempo supera la separación entre sujeto y objeto ya que media entre ellos en el puro aquí⁸⁵.

¿Qué es ese núcleo o centro? El sujeto. Quizá la palabra sustancia solo se pueda usar con propiedad en los vivientes, y sobre todo desde el nivel del animal, no tanto de la planta. Podemos tratar de imaginar ese núcleo como el

⁸¹ El caso de la *gemación* es problemático pues, además de en plantas, es el medio de reproducción de muchos invertebrados (estrellas de mar, gusanos planos, medusas, etc.). Por otro lado, parece algo lógico si se aplica el dicho clásico de que «la naturaleza no da saltos» y se entiende el cosmos como una «gran cadena del ser» (cf. LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Harvard University Press, 1976).

⁸² ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 415a 25-415b 8.

⁸³ Cf. *Levels*, p. 205.

⁸⁴ Cf. *Idem*, p. 208 s.

⁸⁵ *Idem*, p. 220.

punto central de un círculo. El círculo que rodea a ese punto es la barrera de los intereses del animal: todo lo que esté relacionado con la propia supervivencia bien hacia sí (hambre, dolor, saciedad o placer), bien hacia su entorno (buscar alimento o pareja sexual, cuidar de las crías o evitar ser cazado). Sin embargo, ninguno de esos intereses se presenta de forma consciente para el animal: los vive de forma automática, «metido» en ellos. No los conoce conscientemente, no los objetiva.

La barrera para el animal está en el hecho de que todo lo que le es dado —su entorno, su propio cuerpo físico vivo, *exceptuando* su ser-sí-mismo, ser el cuerpo mismo— se plantea en relación con el aquí/ahora. El aquí/ahora no se hace objetivo para el animal. (...) Lo que tiene le permanece escondido. Lo tenido lleva al cuerpo vivo pero no es para él; el cuerpo vivo simplemente lo es⁸⁶.

Por esta razón, el punto que es centro (el *self*) no es un *yo* (*I*). El animal es absorbido en su naturaleza aquí/ahora (en la presencia de lo sensible, externo o interno).

Cualquier animal es en potencia un centro al que (en medidas muy variables) le es dado su propio cuerpo y el contenido externo. Físicamente vive presente a sí mismo en un *entorno* distinto a él o en relación de *oposición*. En este sentido es consciente; se da cuenta de aquello que se opone a él y reacciona desde su centro. Es decir, de forma espontánea, actúa⁸⁷.

Sus reacciones son espontáneas, no reflexivas: desde la perspectiva del animal, las acciones comienzan inmediatamente. «El animal vive de un modo esencialmente impulsivo, moviendo sus miembros de forma espontánea, actuando, reaccionando ante estímulos»⁸⁸. Y eso aunque se puedan constatar vacilaciones en la actuación de algunos. Para ellos «la presencia de una indeterminada cantidad de posibilidades señala (...) la necesidad de elegir»⁸⁹. Vacila, pero no se inhibe, no escapa del círculo vital de su centralidad instintiva.

La zona extraña con la que todo animal se encara (él mismo, el mundo) nunca aparece para él como un todo. Puede responder ante ella, pero no llegar a un acuerdo con ella. Vive posicionado en sí, absorto, al mismo tiempo seguro (no sabe de nada que temer) y vulnerable (no es capaz de hacerse cargo). El animal solo se da cuenta de aquello que puede usar y para lo que tiene respuesta. Y lo hace inconsciente de sus propios movimientos. Capta al mundo dentro de una red de acción: buscando comida, defensa, cópula, construir un nido para poner huevos, etc. «Cuando se presenta un dato en su campo sensible lo hace siempre como señal, nunca como objeto»⁹⁰. El animal, aunque vea, es ciego al mundo: no percibe objetos, solo avisos que le despiertan.

⁸⁶ *Idem*, p. 221.

⁸⁷ *Idem*, p. 222.

⁸⁸ *Idem*, p. 223.

⁸⁹ *Loc. cit.*

⁹⁰ *Idem*, p. 228.

El animal se enfrenta a la cosa como a algo en el campo exterior; persistente, estable, con lo que se puede trabajar, pero no como un objeto, como algo que tenga su propio valor. Todo lo que no se relacione con un impulso es percibido de manera débil y superficial y en muchos casos desaparece por completo⁹¹.

El animal solo está en el aquí/ahora⁹².

¿Cuál será la experiencia de una vaca o un ciempiés ante un cuadro o ante una melodía? Podrá, en el segundo caso, quizá inquietarles o tranquilizarles el ritmo, ¿pero consiguen captar la tonada? Con el cuadro: ¿verán más allá del óleo o la tela? Otro ejemplo: ¿cómo percibe el perro un edificio? Experimentará sensaciones de refugio, de amenaza, de espacio en el que morar, ¿pero verá el edificio como edificio?, ¿se hará cargo?

6. LA ESFERA DE LO HUMANO

La propuesta de Plessner sobre lo humano puede resumirse en esta expresión: *posición excéntrica*. Mientras que el animal experimenta cosas de su entorno y de sí mismo, no se experimenta a sí mismo: no es todavía reflexivo.

¿Qué condiciones deben reunirse de modo que a un viviente le sea dado el centro de su posición, en el que se contiene su vida y por el que experimenta y actúa? Una condición básica evidente es que el centro de la posición, de cuya distancia respecto del cuerpo del viviente depende la posibilidad de toda donación, esté a cierta distancia de sí mismo. Ser dado significa ser dado a alguien. ¿Pero a quién puede darse aquello al que todo le es dado sino a sí mismo?⁹³

Para ser presente a uno mismo, para lograr la reflexividad, no basta con referirse a una instancia anterior. Solo un ojo puede ver, y solo un ojo puede ver a un ojo. Imaginemos una línea infinita hacia arriba: apuntaría hacia un último ojo, que al final sería el sujeto que ve, y que al ver tendría la habilidad de verse. De otro modo, la cadena sería interminable y nadie vería. «La donación del sujeto a sí mismo no puede fundamentarse en una (auto-contradictoria) multiplicidad del núcleo del sujeto»⁹⁴.

¿Cómo puede un sujeto ponerse frente a sí?

Siendo capaz de distanciarse a sí mismo de sí mismo, introduciendo un salto entre sí y sus experiencias vitales. Esto le sitúa a ambos lados del salto,

⁹¹ *Idem*, p. 251.

⁹² Cf. *Idem*, p. 267.

⁹³ *Idem*, p. 268.

⁹⁴ *Idem*, p. 269.

ligado al cuerpo, ligado al alma, y a la vez en ninguna parte, sin lugar y desligado respecto del espacio y el tiempo. Esto es el ser humano⁹⁵.

Es propio del ser humano conocer su centro (para el animal su centro permanece siempre escondido), experimentarlo y, en consecuencia, estar más allá de él (tenerlo frente a sí). La experiencia de centralidad del ser humano (cuando siente hambre, sed, deseo sexual, miedo...) la experimenta con una fuerza igual a la del animal. Pero a la vez experimenta el comienzo de sus acciones, lo impulsivo de su agitación, su posibilidad de elegir o de dejarse llevar por los impulsos. Es decir,

se conoce a sí mismo como libre y a pesar de esta libertad se sabe ligado a una existencia con la que tiene que luchar y que le inhibe. Si la vida del animal es céntrica, la del humano, aunque incapaz de eliminar su centralidad, está al mismo tiempo más allá de ésta y por lo tanto puede calificarse como excéntrica. La *excentricidad* es la forma de un posicionarse frontal contra el entorno que solo es característica del ser humano⁹⁶.

Con otras palabras,

por naturaleza todo organismo constituye un sistema que está en intercambio con su ambiente. Todo ser vivo ocupa el centro de su mundo. El mundo se le muestra como un espacio de relevancias, y algo adquiere relevancia en función de lo que es para ese organismo. Percibir a los otros en tanto que otros, a mí mismo como situado frente a ellos, como «entorno» para otros centros y escapar así del centro de mi mundo, esta «posición excéntrica» abre un reino de *epékeina tés ousías* —como dijo Platón para designar el lugar del bien— «más allá del modo en que uno es»⁹⁷.

Volvamos a Aristóteles. En muchos lugares de su obra el ser humano también destaca como una categoría especial entre lo vivo. A fin de cuentas, es el único animal en el que cabe hablar con propiedad de inteligencia. Pero en *Acerca del alma* la facultad intelectual recibe un tratamiento especial (y marcadamente misterioso). Allí señala que «parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse por separado como lo eterno de lo corruptible»⁹⁸. También defiende que «sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en ese caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente»⁹⁹.

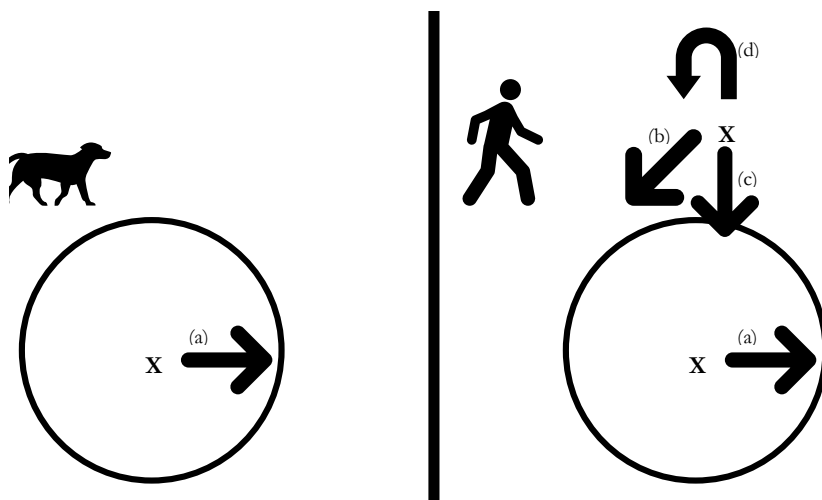
⁹⁵ *Idem*, p. 270; para una aplicación práctica de esta teoría, cf. RAPTIS, T., «Philosophical Anthropology and the Human Body: The Contribution of Helmuth Plessner to a Music Education beyond the Dualism», *Philosophy of Music Education Review*, Indiana University Press, vol. 27, n° 1, 2019, pp. 68-86.

⁹⁶ *Levels*, p. 271.

⁹⁷ SPAEMANN, R., «Sobre el concepto de una naturaleza del hombre», *Lo natural y lo racional*. Institutos de Estudios de la Sociedad, Chile, pp. 17-36, p. 33. El texto de Platón es de *República*, 509b.

⁹⁸ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 413b 25.

⁹⁹ *Idem*, III, 429a 25.



Cuadro 1: La primera ilustración representa la posición del animal, centro de su mundo, cerrado en él. La circunferencia es el 'entorno' de interés, su espacio de señales pragmáticas. La segunda ilustración representa al hombre. Como el animal, también está (a) posicionado en su interés (como cuando experimenta las necesidades básicas de Maslow –hambre, sed, sueño...–). Pero cuenta con la posibilidad de trascender esa posición, de 'mirarse desde fuera del centro' –excéntrico–, y de conocer 'do otro en cuanto otro'. Esa mirada puede dirigirse hacia (b) el cosmos (así desarrolla la astronomía, la física, la química...), (c) hacia sí mismo como viviente que necesita su cuidado (así desarrolla la medicina, la economía, el derecho, la educación...), o (d) hacia sí mismo como sujeto posicionado excéntricamente que trata de entenderse (así desarrolla la teoría del conocimiento, la antropología filosófica, la ética, la psicología, etc.). El ser excéntrico es el único animal que se plantea 'las condiciones de posibilidad de la existencia de un sujeto tal como él mismo'. Esa reflexión es una señal clarísima de la condición excéntrica. El cuadro es del autor del artículo.

Las coincidencias son muchas: se da por separado (de hecho, «es solo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno»¹⁰⁰), es decir, está en una posición de distancia (no embebida en el aquí/ahora), a la vez que no tiene localización física (espacio/temporal) porque no tiene órgano corporal, está abierta a la totalidad (esto es, al cosmos, a uno mismo como objeto y a uno mismo como principio o sujeto), y capta contenidos atemporales (la teoría).

¿Bastaría con esto? No, pues se corre el peligro de defender un nuevo dualismo: el del enfrentamiento entre el cuerpo vivo humano y su entendimiento, como si éste fuera un extraño que de modo misterioso (quizá como un castigo) estuviera innecesariamente ligado/preso al cuerpo. Así se tornaría al dualismo platónico o al cartesiano, y ni Aristóteles hubiera supuesto un avance ni Plessner hubiera dado cuenta de lo humano. Es conocido el empeño de Santo Tomás de Aquino por defender a un Aristóteles no dualista (*anima forma corporis*) sin perder por eso el carácter personal del intelecto frente al intelecto común del averroísmo latino. No es un asunto para discutir aquí. Pero lo que hace Santo Tomás¹⁰¹, lo anunciaba Aristóteles al dar cuenta del especialísimo carácter del cuerpo humano. Este es un *animal que tiene logos*, un *animal social*, necesitado del ejercicio de la intelección para lograr la palabra, palabra

¹⁰⁰ *Ídem*, 430a 23.

¹⁰¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 76, a. 5, c.; q. 91, a. 3 c, ad 1, 2, 3.

que aprende entre los otros. Ese modo de ser (también del cuerpo) solo se entiende en su condición de sistema con la inteligencia. Así, aunque el ser humano experimente dificultades para inteligir («el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño»¹⁰²), es forma del cuerpo. Y el «ser en cierta manera todos los entes»¹⁰³ del intelecto se adivina solidariamente en la expresión del rostro y en las manos, «de donde resulta que el alma es comparable con la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas»¹⁰⁴ (432a 1).

El humano no sigue en el aquí/ahora, sino «detrás» de él, detrás de sí mismo, sin lugar, en nada, absorbido en nada, en un espacio —y tiempo— como no-lugar-nunca. Sin tiempo ni lugar, el hombre puede experimentarse a sí mismo, y a la vez su atemporalidad y su no estar en un lugar, como el que está fuera de sí mismo. (...) Situado dentro de sus límites y por lo tanto más allá de esos límites que le limitan como viviente. No solo vive y experimenta, sino que se experimenta a sí mismo experimentando. El hecho de que se experimenta a sí como algo que *no puede* ser experimentado, que no habita en la posición del objeto, como un yo puro (para distinguirlo del yo psicológico individual, que es idéntico al «mí» como objeto de experiencia vivida) se basa solamente en el modo particular en que la cosa llamada «humano» se establece dentro de sus límites. Para ser más preciso, es la inmediata expresión del mismo¹⁰⁵.

«El yo que acompaña todas mis representaciones»¹⁰⁶. En todo acto de conocer está presente de manera indirecta, concomitante¹⁰⁷ el yo cognoscente, que nunca es conocido de frente, sino que sustenta el conocer. El yo pensado no piensa¹⁰⁸, luego el yo que pienso nunca es el yo que yo soy. Éste permanece siempre oculto en el conocimiento de objetos, no es objeto del conocer. El yo tiene espaldas. Pero a la vez se nos hace presente, y como conocer el límite es traspasarlo, podemos hablar de él aunque sea de forma indirecta, no temática, como una presencia o como nuestra propia posición.

Ese yo que retorna completamente sobre sí mismo, que se siente, es consciente de sí. Se contempla a sí mismo deseando, pensando, haciendo, sintiendo (incluso se observa observando). Tiene una naturaleza no objetivada como yo¹⁰⁹. Se puede decir, con los términos de la posicionalidad, que se da una situación triple: el viviente *es* cuerpo, es *en* el cuerpo (como vida interior o psique), y es *fuera* del cuerpo como el punto de vista por el que se abarcan ambos.

¹⁰² ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 429a 7.

¹⁰³ *Idem*, 431b 21.

¹⁰⁴ *Idem*, 432a 1.

¹⁰⁵ *Levels*, p. 271.

¹⁰⁶ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 123.

¹⁰⁷ MILLÁN PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, en *Obras completas IV*. Rialp. Madrid 2014, cap. 1.

¹⁰⁸ POLO, L., *Antropología trascendental II. La esencia humana*. Eunsa, Pamplona 2003, p. 44.

¹⁰⁹ Cf. *Levels*, p. 271.

Un individuo caracterizado posicionalmente por esta triple estructura recibe el nombre de *persona*. Es el sujeto de su experiencia vital, de sus percepciones y de sus acciones, de su iniciativa. Conoce y quiere. Literalmente, su existencia no se basa en nada¹¹⁰.

Que la existencia de la persona «no se basa en nada» es precisamente la condición de posibilidad de que con cada ser personal (con cada ser humano) haga siempre su aparición lo *nuevo*¹¹¹. El animal es una unidad que se adapta al orden. Los cuerpos celestes siguen con necesidad su curso; de forma análoga, los animales siguen con necesidad sus instintos: ni los discuten ni los mejoran; los ejecutan sin consciencia de ejecución. No así las personas, para quienes la unidad no se subordina al orden. Por eso, en vez de adaptarse al entorno, adaptan el entorno a sí mismos. Al adaptar el entorno crean la civilización y la cultura (en este punto convergen el planeamiento de Plessner con el de Cassirer y su *animal simbólico*).

El animal crece, pero el límite del crecimiento del animal es él mismo: logra una eficacia hacia el orden perfilando los modos de ejecución que mejoran la ejecución de su programa. En el hombre, en cambio, el crecimiento no conoce barreras. Aunque tenga limitaciones físicas (edad, fuerza, cansancio, enfermedad), siempre puede crecer en su capacidad relacional con el otro. Esta relación puede darse en el desarrollo cultural, en la conversación que no trata de necesidades sino que cultiva la amistad o el amor; en una obra de arte, en el juego. El ser humano, no subordinado al orden, apunta al fin sin fin (San Agustín) del crecimiento irrestricto¹¹².

Al posicionarse aparte de sí mismo, el ser humano gana la posibilidad de ser actor; de ocultarse, de revestirse de máscaras¹¹³. A la vez, le cabe relacionarse consigo o con lo otro (y los otros) mirando a las caras sin velos (¡desenmascarado!), en un *mundo compartido* «donde por empatía el yo y el tú aparecen como el nosotros»¹¹⁴. El hombre solo vive en la medida en que dirige su vida. No vive directamente, sino que necesita conocerse, de modo que al ver su desnudez (como Adán) se avergüenza y la reviste de artificialidad. Su ruptura respecto del orden de lo inconsciente es lo que le invita y obliga a la primera ley de la antropología: *la artificialidad natural*¹¹⁵.

Dado que el ser humano se ve forzado por su tipo de existencia a llevar la vida que vive, a crear lo que es —porque es solo en la medida en que actúa— necesita un complemento de tipo no natural, no orgánico. Por tanto, dado su modo de existir, el hombre es por naturaleza *artificial*¹¹⁶.

¹¹⁰ *Idem*, p. 272.

¹¹¹ ARENDT, H., *La condición humana*. Paidós, Barcelona 1993, p. 201.

¹¹² Agradezco a J. V. Orón y J. A. Agejas las conversaciones que inspiraron estas ideas.

¹¹³ Cf. *Levels*, p. 277.

¹¹⁴ *Idem*, p. 286.

¹¹⁵ Cf. *Idem*, p. 287.

¹¹⁶ *Idem*, p. 288.

También en este punto Plessner resulta solidario con Aristóteles. Este defiende en su *Política* que

el hombre es por naturaleza un animal político. Y así los hombres, aunque no se necesiten, desean vivir juntos. Pero no en el sentido de que se sienten atraídos cada uno por su propio interés porque cada uno busca su bienestar. Esto es así. Pero la humanidad se junta y mantiene la comunidad política también en razón de la misma vida (en la que hay posibilidad de que existan elementos nobles si los males de la existencia no sobrepasan demasiado a los bienes)¹¹⁷.

[Además], que el hombre es un «animal político» de un modo superior a las abejas o a cualquier otro animal gregario es evidente. Se suele decir que la naturaleza no hace cosas en vano, y el hombre es el único animal que tiene la capacidad de hablar¹¹⁸.

Y hablar es revestirse de un entorno artificial: tradición, contexto, palabra convencional, comunidad.

Lo propio del ser que es excéntrico, y que por tanto debe saber de sí para ser él mismo, es por naturaleza disponerse a vivir en un entorno no natural erigido en comunidad con otros seres excéntricos con los que precisa formar un «nosotros» para poder vivir, también biológicamente, como «yo». Es por su condición excéntrica que el hombre se presenta como «el apóstata de la naturaleza y el creador de problemas»¹¹⁹.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anscombe, E. (1981). «Substance», en *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Oxford: Basil Blackwell Publisher, pp. 37-43.
- Aquino, Santo Tomás (2017). *Suma de teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Aranguren, J. (2024). *¿Qué es ser un ser humano?*. Madrid: Rialp.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (2003). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000). *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1973). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2015). *Política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Berstein, J. M. (2019). «Introduction», en Plessner, Helmuth, *Levels of the Organic Life and the Human. An Introduction to Philosophical Anthropology*. Fordham University Press, pp. xxxviii-lxv.
- Cassirer, E. (2018). *Antropología filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.

¹¹⁷ ARISTÓTELES, *Política*, I, 1278 b 15-25.

¹¹⁸ *Ídem*, 1252 a 10.

¹¹⁹ *Levels*, p. 297. He propuesto un desarrollo más divulgativo de estas ideas en Aranguren, Javier, *¿Qué es ser un ser humano?*, Rialp, Madrid 2024. Especialmente en el Capítulo V.

- Driesch, H. (2012). *The History and Theory of Vitalism (1914)*. Hesperides Press.
- Gehlen, A. (1987). *El hombre. Su lugar y su naturaleza en el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Gelderloos, C. (2019). *Biological Modernism: The New Human in Weimar Culture*. Northwestern University Press.
- Grene, M. (1966). «Positionality in the Philosophy of Helmuth Plessner», en *The review of Metaphysics*, vol 20, n° 2, pp. 250-277.
- Fischer, J. (2014). «Philosophical Anthropology. A Third Way between Darwinism and Foucaultism», en Mul, Jos de, *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Heidegger, M. (2018). *Ser y tiempo*. Trotta.
- HPG (2022). *Helmuth Plessner Gesellschaft*, <https://helmuth-plessner.de/>. Web dedicada a la figura de Helmuth Plessner, en alemán (consultada 9 mayo de 2022).
- Inciarte, F. (1977). «Metafísica y cosificación. Sobre la crítica del análisis del lenguaje a la metafísica», en *Anuario Filosófico*, 10 (1), pp. 131-160.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- Lovejoy, A. O. (1976). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Harvard University Press.
- Millán Puelles, A. (2014). *La estructura de la subjetividad*, en *Obras completas IV*. Madrid: Rialp.
- Mul, J. de (2014). *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Plessner, H. (2012). *Límites de la comunidad: Crítica al radicalismo social*. Madrid: Si-ruela.
- Plessner, H. (2013). *La risa y el llanto. Investigación Sobre Los Límites Del Comportamiento Humano*. Trotta. Hay una edición de *Revista de Occidente* de 1960.
- Plessner, H. (2017). *La nación tardía: sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*. Biblioteca Nueva.
- Plessner, H. (2018). *Poder y naturaleza humana: Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*. Guillermo Escolar Editor.
- Plessner, H. (2022). *Los grados de lo orgánico y el hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Traductor, Hernández Cuesta, Javier. Editorial Universidad de Granada.
- Plessner, H. (1928). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Walter de Gruyter & Co. Berlin/Leipzig 1928 (2ª, Walter de Gruyter, Berlin, 1975).
- Plessner, H. (2019). *Levels of the Organic Life and the Human. An Introduction to Philosophical Anthropology*. Fordham University Press.
- Plessner, H. (2019). *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*. Bollati Boringhieri.
- Polo, L. (2003). *Antropología trascendental II. La esencia humana*. Pamplona: Eunsa.
- Raptis, T. (2019). «Philosophical Anthropology and the Human Body: The Contribution of Helmuth Plessner to a Music Education beyond the Dualism», en *Philosophy of Music Education Review*. Indiana University Press, vol. 27, n° 1, pp. 68-86.
- Scheler, M. (2019). *El puesto del hombre en el cosmos*. Guillermo Escolar Editor.
- Scruton, R. (2022). *Sobre la naturaleza humana*. Madrid: Rialp.
- Spaemann, R. «Sobre el concepto de una naturaleza del hombre», en *Lo natural y lo racional*. Institutos de Estudios de la Sociedad, Chile, pp. 17-36.
- Uexküll, J. (2010). *A Foray into the Worlds of Animals and Humans: with A Theory of Meaning*. Minnesota University Press.

Uexküll, J. (2021). *Environment and inner world of the animals*. Independently Published (Amazon).

Yepes, R. (1992). «Los sentidos del acto en Aristóteles», en *Anuario Filosófico*, 1992 (25), 493-51.

Yepes, R. (1992). *La doctrina del acto en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa.

Universidad Francisco de Victoria
Madrid
jarangurenechevarria69@gmail.com

JAVIER ARANGUREN

[Artículo aprobado para publicar en febrero de 2023]