

# LA DETERMINACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA VIDA: HUSSERL Y PLESSNER ACERCA DE LA NATURALEZA DE LO ORGÁNICO

CRISTIÁN MARTÍNEZ BRAVO

Universidad Diego Portales / Universidad de Colonia

**RESUMEN:** En el presente artículo, sostenemos que, pese a sus diferencias metodológicas, la antropología filosófica de Plessner y la fenomenología trascendental de Husserl llegaron a conclusiones similares acerca de la naturaleza de lo orgánico. El argumento se desarrolla a partir de los siguientes pasos: en la primera sección, damos cuenta de la influencia de Husserl sobre Plessner, así como de los motivos que condujeron al último a separarse de la fenomenología husserliana. En la segunda sección, exponemos las disquisiciones plessnerianas acerca de la naturaleza de lo orgánico, específicamente, a partir de los conceptos de límite [*Grenze*] y posicionalidad [*Positionalität*]. En la tercera sección, exploramos las reflexiones de Husserl sobre esta materia y mostraremos por qué no son incompatibles con la filosofía de Plessner. Concluiremos que, en base a estas consideraciones, las filosofías de ambos autores siguieron derroteros más afines de lo podría pensarse.

**PALABRAS CLAVE:** fenomenología; límite; posicionalidad; cuerpo psicofísico; ontogénesis; filogénesis.

## *The Phenomenological Determination of Life: Husserl and Plessner About the Nature of the Organic*

**ABSTRACT:** Here, we argue that, despite their methodological differences, Plessner's philosophical anthropology and Husserl's transcendental phenomenology reached similar conclusions about the nature of the organic. The argument develops as follows: in the first section, we give an account of Husserl's influence on Plessner and the reasons that led the latter to separate from Husserlian phenomenology. In the second section, we elaborate on Plessnerian reflections on the nature of the organic, specifically, starting from the concepts of limit [*Grenze*] and positionality [*Positionalität*]. In the third section, we explore Husserl's ideas on this matter. We will show why they are not incompatible with Plessner's philosophy. We will conclude that, based on these considerations, the philosophies of the two authors followed more similar paths than one might think.

**KEY WORDS:** Phenomenology; Limit; Positionality; Psycho-physical Body; Ontogenesis; Phylogenesis.

## INTRODUCCIÓN

La fenomenología de Husserl tuvo un impacto fundamental en las ciencias y la filosofía alemanas de la primera mitad del siglo XX. Solo por nombrar algunos ejemplos, en la física, Hermann Weyl reconoció la influencia de Husserl, particularmente de *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*<sup>1</sup> (Da Silva, 1997, p. 277); en la matemática, Kurt Gödel afirmó que la manera correcta de interpretar los teoremas

---

<sup>1</sup> Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.

de la incompletitud era a través de la fenomenología de Husserl (Feist, 2004, p. 3). En la filosofía, esta influencia es claramente muchísimo mayor. Conocidos son los casos de filósofos como Max Scheler, Edith Stein, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, entre otros, quienes de manera directa compartieron, o cuyas filosofías fueron modeladas, por las ideas de Husserl. En la literatura especializada, hay un caso que ha recibido escasa atención, a saber, el del influjo del autor sobre el biólogo y filósofo alemán Helmuth Plessner. En este trabajo sostendremos que la antropología filosófica de Plessner y la fenomenología trascendental de Husserl llegaron a conclusiones similares acerca de la naturaleza de lo orgánico. Para ello, desarrollaremos el argumento del siguiente modo: en la primera sección, mostraremos que Plessner se sintió atraído por la fenomenología husserliana, especialmente previo al así llamado giro trascendental que emprendió Husserl a partir de 1911. Luego de este giro de la fenomenología, el autor juzgó que su fundador había perdido el foco hacia las cosas mismas y hacia una filosofía que se oponía a la tradición, privándola de la libertad de indagación que la había hecho tan atractiva en sus inicios. En la segunda sección, caracterizaremos el proceder fenomenológico plessneriano y de cómo éste da como resultado una teoría filosófica acerca de la naturaleza de lo orgánico, especialmente a partir de los conceptos de límite y posicionalidad. En la tercera sección, exploraremos las ideas de Husserl acerca de lo orgánico, concluyendo que, pese a sus evidentes diferencias, las filosofías de ambos autores poseen similitudes, especialmente en torno a su modo de entender la corporalidad y la temporalidad de lo vivo.

## 1. HUSSERL Y PLESSNER SOBRE LA FENOMENOLOGÍA

Tal como Plessner nos cuenta en sus memorias sobre Husserl en Gotinga, su interés por la fenomenología se vio motivado por la revolución que la filosofía fenomenológica había generado en la intelectualidad alemana de la época, especialmente por revelarse contra la tradición filosófica y pregonar la máxima *a las cosas mismas*<sup>2</sup> (Plessner, 1985, p. 346). Abandonando Heidelberg y a su maestro Wilhelm Windelband, en 1914 se aventura a solicitar a su antiguo profesor, el biólogo Hans Driesch, que interceda por él para que Husserl lo reciba en Gotinga y así continuar elaborando algunas de sus ideas que ya habían sido influenciadas por la naciente fenomenología (p. 345). Es así como en julio de 1914, se genera un breve intercambio epistolar entre Driesch y Husserl (Husserl, 1994, p. 58), el cual, pese a que inicialmente no fue exitoso<sup>3</sup>, permite a Plessner finalmente ir a Gotinga

<sup>2</sup> *Zu den Sachen Selbst!*

<sup>3</sup> Tal como se lee en el intercambio epistolar, Driesch solicita a Husserl examinar el trabajo de Plessner titulado *Die wissenschaftliche Idee* (La idea científica). Sin embargo, Husserl responde que la Universidad de Gotinga no puede aceptar el manuscrito porque no cumplía con los requerimientos de la institución. Esto se debía principalmente a que el manuscrito ya había sido publicado como parte de un trabajo mayor. Es posible que Husserl haya aceptado finalmente a Plessner por su propuesta de realizar una investigación acerca de las similitudes de su concepto del yo con el de Fichte. Sin embargo, esto es una sospecha, ya que en los textos no se dice de manera directa que haya sido así.

a trabajar con Husserl una tesis que asumía la tarea de hacer una comparación entre el concepto de yo en las *Ideas I* y en la obra de Fichte (Plessner, 1985, p. 348). En estas memorias, el autor afirma que se sintió seducido por una filosofía que se mostraba como original, que se basaba en una experiencia directa con el objeto de investigación filosófica y que, en ese sentido, permitía un filosofar desde cero. Esto es lo que el autor interpretó como un descubrimiento [*ein Entdeckung*] en la filosofía de la época (p. 347).

En términos específicos, lo que cautiva a Plessner del método fenomenológico es la libertad que permite para realizar investigaciones en múltiples ámbitos de la filosofía y las ciencias (p. 144). A juicio del autor, esta libertad se manifestaba especialmente en la utilización de la metodología fenomenológica, a saber, la variación eidética [*eidetische Variation*] y la intuición de esencias [*Wesensschau*<sup>4</sup>] (Vendrell, 2011, p. 73). Con la aplicación de esta metodología, la cual no asume teóricamente nada de antemano, que no acepta interpretaciones previas y que se enfoca en las cosas mismas, cualquier objeto de investigación es captable filosóficamente, evitando posibles limitaciones basadas en asunciones teóricas tomadas de fuera del campo de lo puramente dado a la intuición. De tal manera, Plessner está convencido de la utilidad del ideal fenomenológico de que toda investigación filosófica debe solo asumir la primacía de la experiencia [*Primat der Erfahrung*] (p. 73). En una palabra, la fenomenología con su giro hacia el objeto [*Wendung zum Objekt*] y esa presunta primacía de la experiencia «fascinaron al joven Plessner durante sus años en Gotinga y configuraron su filosofía antropológica». (p. 76). Pese a todo el entusiasmo que el joven investigador muestra por este enfoque filosófico centrado en la experiencia, tempranamente se distancia de él, debido al giro hacia lo trascendental que experimenta la fenomenología de Husserl a partir de 1911. Es decir, el ímpetu por el aspecto revolucionario de la fenomenología venía con una cuota de retraso, pues cuando Plessner llega a Gotinga en 1914, Husserl ya ha avanzado hacia una fenomenología de tipo trascendental que, si bien no es idéntica con la de Kant<sup>5</sup>, realiza un viraje hacia el sujeto.

La desconfianza de Plessner del giro hacia lo trascendental de la filosofía husserliana se basa en que el autor no comparte las razones que motivaron a Husserl para llevarlo a cabo. Según esto, el fundador de la fenomenología giró hacia este tipo de filosofía, debido principalmente a su afán por asegurar técnicamente la práctica fenomenológica de manera disciplinada (Plessner, 1985, p. 353), lo que dio como resultado el que se convirtiera en una ciencia especial [*Spezialwissenschaft*] (p. 144). El espíritu que anima este intento es, a juicio de Plessner, una orientación que Husserl compartió con Kant, a saber, la inquietud de «elevar la filosofía al mismo rigor en la investigación y el tratamiento de los resultados que poseen las matemáticas y el procedimiento experimental». (1980, p. 133; 1985, p. 144). Junto con ello, había una pretensión de hacer escuela, de transformar a los fenomenólogos en científicos que, a partir de una metodología común, pudieran hacer avanzar infinitamente sus investigaciones de manera segura. Mientras que en sus orígenes la fenomenología habría sido una empresa que solamente aseguraba la descripción

<sup>4</sup> Diremos más sobre este concepto en la segunda sección.

<sup>5</sup> Para una monografía sobre la relación entre Husserl y Kant, ver la obra de Iso Kern *Husserl und Kant*.

y determinación del fenómeno a partir de una intuición esencial, la cual ponía a los investigadores frente a las cosas mismas para que, de ese modo, fueran teorizadas filosóficamente, la conversión de la fenomenología en una ciencia especial privaba al investigador de su libertad temática y, como señalamos anteriormente, lo alejaba de la primacía de las cosas en cuanto que ponía el foco en el sujeto que las experimenta.

Para Plessner, después del giro idealista, Husserl se convierte en «un filósofo de la inmanencia de la conciencia [*Bewußtseinsimmanenz*] y en un idealista» (1985, p. 364). El campo de investigación fenomenológico vira radicalmente desde el objeto de experiencia directa hacia la conciencia pura [*reine Bewußtsein*], en la cual la tarea filosófica se encargará de clarificar su división en distintas regiones (p. 366). Dada su preocupación por la experiencia directa y, como veremos después, del proceso orgánico que caracteriza a los seres vivos, Plessner ve en la inquietud de Husserl por la constitución trascendental de la conciencia a partir de la *epoché* una especie de abstracción metafísica [*metaphysische Abstraktion*] (Breyer, 2012, p. 2) que termina minando su interés inicial por el filósofo y que lo lleva a construir su propia versión de la fenomenología. En contra de Husserl, el autor se convence de que ella debe ser meramente un método y no una teoría (Krüger, 2019, p. 397), debido a que vio en el giro trascendental un retorno hacia el dualismo, especialmente en el concepto husserliano de autoconciencia trascendental [*transzendente Selbstbewusstsein*] (p. 65). Esto es tanto más relevante de tener en consideración cuanto que el dualismo es justamente aquello contra lo que se opone más firmemente el autor en su obra principal, a saber, *Los grados de lo orgánico y el hombre*<sup>6</sup>. Es en esta obra donde el autor aplica de forma crucial su enfoque sobre la fenomenología: el ser una intuición esencial del objeto de investigación tal como se da, para extraer consecuencias filosóficas del mismo en términos apriorísticos.

En la próxima sección, exploraremos cómo a partir de la utilización de una fenomenología de tipo realista, así como de la inclusión de otras disciplinas del saber, Plessner elabora una teoría original y reveladora sobre la naturaleza de lo orgánico.

## 2. LA POSICIONALIDAD COMO LA MODALIDAD ESENCIAL DE LOS SERES ORGÁNICOS

Antes de dirigirnos a la investigación de lo orgánico en Plessner, y basándonos en las consideraciones de la sección anterior, definamos qué es fenomenología para Plessner. Apartándose de una fenomenología de corte idealista trascendental, el autor persigue una de tipo realista. Tal como ya indicamos, una filosofía de esta naturaleza sostiene como lema principal una vuelta al objeto y, por consiguiente, asume como tarea ser una fenomenología de los objetos [*Phänomenologie der Gegenstände*] (Vendrell, 2011, p. 73). En términos metodológicos, el autor plantea el requerimiento de volver a una experiencia visual de los objetos, para así

<sup>6</sup> Seguiremos aquí la reciente traducción de *Die Stufen des organischen und der Mensch* realizada por Javier Hernández Cuesta. La primera edición de esta obra es de 1928, publicada durante el tiempo en que Plessner estuvo en Colonia.

determinarlos filosóficamente. En este sentido, ¿qué significa ese ver o intuir fenomenológicos y, específicamente, qué tipo de objeto es el que pretende teorizar? ¿Es una fenomenología realista una tarea que se sustenta en el mero ver común de la experiencia cotidiana y que, por lo tanto, da el objeto de manera ingenua o, por el contrario, es un ver de tipo especial y que se conecta con un objeto no captable a simple vista? En una obra temprana llamada *La unidad de los sentidos*<sup>7</sup> de 1923, Plessner realiza una diferenciación en lo que podríamos llamar una intuición [*Schau*] y un ver intuitivo [*Anschauung*]: «La intuición [*Schau*] y el ver intuitivo [*Anschauung*] (en sentido estricto), la intuición sensible [*Empfindungsschau*] y la intuición de esencias [*Wesensschau*] [...] se distinguen entre sí en términos experienciales en cuanto que el primer tipo carece del momento distintivo del último: la dirección interior hacia el contenido [*die innere Richtung auf den Gehalt*]». (Plessner, 1980, p. 88). Tal como vemos, podemos hacer una diferenciación en la referencia visual hacia el objeto: por un lado, una intuición sensible, que corresponde a nuestro ver cotidiano y que nos pone ante la superficialidad de los objetos; por el otro, una visión intuitiva o esencial que no solo nos muestra su aspecto exterior, sino que, además, nos ofrece una mirada hacia su interior, hacia su contenido. Este último tipo de visión es aquello que Plessner, siguiendo a Husserl, llama intuición de esencias [*Wesensschau*] y que corresponde a un cierto entrenamiento contemplativo [*ein bestimmtes kontemplatives Training*] que adopta el fenomenólogo a la hora de teorizar el objeto. Al mismo tiempo, esta dirección hacia el objeto es más que una simple moderación en el juicio [*Zurückhaltung im Urteil*] acerca del mundo. Según el autor, la intuición de esencias es una actitud global [*Gesamthaltung*] de la persona «que debe permanecer intencionadamente dirigida hacia las ideas como las unidades artificialmente determinadas del ser [*artmäßig bestimmten Weseinheiten*]» (p. 86) y que, por consiguiente, evita cualquier compromiso ingenuo con la realidad. Esas ideas hacia las cuales está dirigida la intuición de esencias son el contenido categorial [*kategorialer Gehalt*] el cual, dependiendo del contenido de sensación hylético (p. 87), nos muestra algo esencial que se sospecha, pero no se muestra a la mirada no entrenada en la experiencia del objeto. En otras palabras, la intuición de esencias nos pone en contacto con el contenido esencial del objeto de manera disciplinada y, por consiguiente, filosóficamente. De este modo, la fenomenología para Plessner significa «descubrir, captar y describir tales entidades<sup>8</sup> y sus leyes partiendo de hechos accidentales<sup>9</sup>, de modo que se alcance un conocimiento a priori». (Vendrell, 2011, p. 73). El fenomenólogo debe sostener una cierta postura [*Haltung*] o actitud [*Einstellung*] ante los objetos, determinando su forma de ser esencial a partir de la intuición de esencias (2011, p. 74<sup>10</sup>). Teniendo en cuenta estas consideraciones, podemos dirigirnos hacia la tarea de esta sección, a saber, una caracterización fenomenológica de lo orgánico, tal como Plessner la presenta en *Los grados*.

<sup>7</sup> *Die Einheit der Sinne*. Hasta donde sabemos, no existe traducción al español de este texto.

<sup>8</sup> Los objetos de experiencia en cuanto esencias.

<sup>9</sup> La hylé.

<sup>10</sup> Tal como señala Vendrell en este texto, la forma en que Plessner considera la fenomenología habría sido influenciada por Scheler.

El propósito de la obra señalada es «identificar el puesto del ser humano en el esquema general de la naturaleza definiendo sus semejanzas y diferencias con el resto de los seres, de forma que sea posible deducir la esencia humana sin una ruptura con el resto de la naturaleza». (Plessner, 2022, p. 13<sup>11</sup>). A juicio de Plessner, el ser humano se distingue de otros seres orgánicos solo en la excentricidad de su forma vital, perteneciendo así al «conjunto de todas las cosas de este mundo». (2022, p. 21). En *Los grados*, el autor se propone fundar la antropología filosófica haciendo participar al ser humano de la dimensión vital de todos los organismos, diferenciándolo de las plantas y los animales por su forma propia de vivir, a saber, la excentricidad de su posicionalidad, y no a partir de una diferenciación esencial que lo desconecte de la naturaleza, tal como, a su juicio, lo hicieron Husserl y Heidegger con sus conceptos de subjetividad trascendental y *Dasein*, respectivamente<sup>12</sup>. En cuanto a la postura o actitud de investigación, Plessner se propone determinar el a priori de los seres vivos a partir de una mirada interdisciplinaria que incluye no solo la fenomenología, sino que también la biología, sin perder de vista su concreción en el mundo cotidiano. Desde esta perspectiva, la tarea de la determinación de la esencia de los seres vivos es fenomenológica en el sentido de que se pregunta por el modo en que nos referimos a ellos en la vida corriente. En otras palabras, la investigación se «orienta hacia la experiencia precientífica del biólogo y se pregunta por el significado de lo que se entiende por términos como planta, animal y humano en el mundo cotidiano. Es decir, es fenomenológica». (Plessner, 1983, p. 391).

Tal como señalamos algunos párrafos atrás, una de las tareas fundamentales de *Los grados* es la de presentar una teoría sobre los seres vivos que supere el dualismo cartesiano. Para Plessner, este dualismo no es solamente ontológico, en el sentido de una separación entre la *res cogitans* y la *res extensa* (2022, p. 77), sino que, además, pertenece esencialmente a la consideración de la época en lo que respecta a la diferencia entre las ciencias naturales [*Naturwissenschaften*] y las ciencias del espíritu [*Geisteswissenschaften*] (2022, p. 68<sup>13</sup>). Ahora bien, ¿en qué se funda fenomenológicamente esta presunta dualidad entre algo interno y algo externo en los sujetos? Pues, pese a basarse en una consideración errónea de lo que se nos presenta en la intuición, el dualismo simplemente cometería el error de hipostasiar dos componentes efectivos de la realidad orgánica. Partiendo de este hecho, podemos hacer una diferenciación fenomenológica acerca del modo dual en que se nos presentan los objetos sin necesidad de recurrir a un dualismo tal como se presenta en Descartes o en Husserl. Según el autor, en la intuición de aquellos objetos que llamamos vivos identificamos un *doble aspecto* [*Doppelaspekt*] entre la corporeidad y la exterioridad (2022, p. 106). Esta doble aspectividad de los objetos de la intuición se refiere a un cierto interior que, como señalamos más arriba, solo es visible filosóficamente y que es el modo real en el que los objetos de la experiencia se muestran: «Solo la reflexión filosófica puede explicar que la relación interior/exterior consiste, en realidad, en una divergencia de aspectos y no en una relación de ocultación relativa a un interior adumbrado por un exterior». (Plessner,

<sup>11</sup> Esta cita corresponde a la *Presentación* de Hernández de su traducción de *Los grados*.

<sup>12</sup> Ver el Prólogo a la Segunda Edición de *Los grados*.

<sup>13</sup> Dado que es la consideración ontológica del dualismo la que nos importa en este trabajo, nos enfocaremos solo en ella.



2022, p. 125). Una vez más, el criterio filosófico que nos permite identificar esta doble aspectividad que exhiben los objetos de la experiencia es la intuición, el cual representa el único modo de determinar ese interior; ese carácter de contenido que exhibe de manera oculta lo así intuido: «la totalidad<sup>14</sup> de la corporeidad de la cosa apareciente se presenta como el lado externo de otro interno no mostrable, cuyo interior —entiéndase bien— no es la sustancia de la cosa, sino que pertenece a sus propiedades [...]» (2022, p. 135). Como se ve, la intuición fenomenológica nos permite identificar que los objetos de experiencia poseen dos aspectos, uno externo y otro interno, que pone el interior como contenido y que se interpreta como una propiedad real del objeto. En otras palabras, los objetos de la intuición se muestran desde afuera, anunciando un interior que está oculto para el simple ver cotidiano.

Después de identificar los objetos como formas gestálticas, en el sentido köhleriano de que son más que la suma de sus partes, Plessner señala que la diferencia fundamental que existe entre aquellos objetos que llamamos vivos de lo no vivos es que, en los primeros, hay una relación divergente entre lo externo y lo interno que les pertenece objetivamente: «Llamamos vivas a aquellas cosas corpóreas dadas a la intuición en las que la relación por principio divergente entre lo externo y lo interno se muestra objetivamente como perteneciendo a su ser» (2022, p. 125). Para ejemplificar, el autor se refiere a la diferencia que existe entre una rana o una palmera en relación con una piedra o un zapato, en el sentido de que las primeras poseen una propiedad enigmática vital que modifica su modo de aparición fenoménica (2022, pp. 125-6). Desde esta perspectiva, los objetos vivos se diferencian de los no vivos en el sentido de que establecen una relación divergente entre sí mismos y lo exterior, exhibiendo esta propiedad de manera objetiva a la mirada entrenada del investigador. Esta diferenciación da cuenta que, pese a que la piedra está delimitada de lo que la rodea por un contorno material, ese mismo contorno se entiende en los seres vivos de manera radicalmente diferente, a saber, como la realización de una zona de direccionalidad neutra, la cual constituye un límite [*Grenze*] que permite al ser vivo establecer una oposición bidireccional desde el sí mismo hacia el exterior y viceversa (2022, p. 136). Es así como surge uno de los conceptos fundamentales de la filosofía plessneriana, a saber, el concepto de límite.

Según Plessner, el límite debe pertenecer al espacio, pero al mismo tiempo, ser un componente del aspecto del ser vivo: «Este límite debe ser un límite espacial [*Raumgrenze*] o contorno, porque debe mostrarse objetivamente en la aparición fenoménica; pero además debe ser un límite aspectual [*Aspektgrenze*] en el que se produzca la inversión de las dos direcciones esencialmente no convertibles entre sí». (2022, p. 137) Tal como vemos, a diferencia de la piedra o un zapato, aquello que

<sup>14</sup> El concepto de totalidad [*Ganzheit*] es tomado por Plessner de su maestro Driesch. En *Los grados* la discusión fundamental entre forma [*Gestalt*] y totalidad refiere a la discusión sobre los objetos orgánicos e inorgánicos sostenida por Köhler y Driesch. Esta discusión se desarrolla en la sección cuarta del tercer capítulo de la obra, donde Plessner asume la siguiente posición: en cuanto ser material, el cuerpo es una forma gestáltica, pues el todo no es la suma de sus partes; en cuanto organismo, el cuerpo es totalidad, pues su organización exhibe un componente que es irreductible. A juicio de Grünwald, esta diferenciación es fundamental, ya que existe una relación entre la realización del límite y la totalidad: «Según Plessner, la realización de un límite es la condición mínima por la que un cuerpo físico se convierte en una totalidad». (1993, p. 278).

separa al ser vivo de su exterior permite la aparición de una doble direccionalidad, la cual será el fundamento de lo que Plessner llamará posicionalidad. Sin embargo, antes de ir a la exploración de ese concepto, digamos algunas palabras más sobre el límite. El límite realizado por los seres vivos puede ser entendido de dos maneras: a) como un entre [*das Zwischen*] virtual del cuerpo y el medio circundante que no pertenece a ninguno de los dos polos y, por lo tanto, es irreal; b) como algo real [*reell*] que pertenece al cuerpo, permitiendo que el límite sea al mismo tiempo una delimitación [*Begrenzung*] del organismo ante el medio. Plessner considera correcta la segunda opción. De esta manera, la hipótesis fundamental de *Los grados* acerca de la forma de ser de los organismos es que «si es cierto que los cuerpos vivientes se distinguen específicamente en la intuición por el momento de la doble aspectividad, también lo es que, a diferencia de los cuerpos inanimados, tienen una relación con su propio límite» (2022, p. 140). En otras palabras, los seres vivos en cuanto totalidades no realizan sus límites en forma abstracta o virtual, sino que realizan sus límites de manera concreta, estableciendo una relación con él. El ser vivo significa concretización [*Konkretisierung*] del límite (2022, p. 155; p. 158), pues es realmente un cuerpo que se delimita del exterior a partir de su realización y el establecimiento de una relación consigo mismo.

En función de estas consideraciones sobre el límite, Plessner concluye que los seres vivos ponen [*setzen*] su vitalidad [*Lebendigkeit*] en el entorno. Es así como surge el concepto central de *Los grados*, a saber, el de posicionalidad [*Positionalität*]. De acuerdo con el autor: «Los cuerpos orgánicos se distinguen de los inorgánicos por su carácter posicional o por la posicionalidad de su vitalidad» (2022, p. 163). La posicionalidad es un carácter de afirmación de sí mismo del cuerpo en una doble direccionalidad que lo pone en relación con el exterior y al mismo tiempo consigo mismo: «En los momentos específicos «más allá de él» [*über ihm hinaus*] y «hacia él» [*ihm entgegen*], el cuerpo se destaca de él mismo y se pone en relación con él mismo». (2022, p. 164). En tanto afirmación de sí mismo, el ser vivo establece una relación diferente con el espacio y la locación, pasando a constituirse el tomar parte en el entorno en una nota esencial de su vida:

La intuición capta la posicionalidad de una cosa de tal manera que deja de ser una mera forma de hablar afirmar que tiene sus partes como propiedades: estas hojas, flores, tallos, tronco, raíz, etc.; pues ella misma no se diluye en ellas, sino que sigue siendo algo para sí misma porque está viva: no es una mera cosa, sino un ser. En ese ser-para-sí [*Fürsichsein*] reside su carácter destacado [*Abgehobenheit*] del campo de su existencia. No se limita a ocupar una posición en el espacio, sino que tiene un lugar. O dicho con más precisión: afirma un lugar, su «lugar natural» [*natürlichen Ort*]. (Plessner, 2022, p. 165)

Utilizando una conceptualización aristotélica, la posicionalidad como criterio fundamental de lo orgánico da cuenta de que su espacialidad es equivalente al surgimiento de un *lugar natural*. A juicio del autor, esto significa que los seres vivos se diferencian de los no vivos en su modo de aparición, «pues los primeros afirman su espacio y los segundos simplemente lo ocupan» (2022, p. 166). Su modo de estar en el espacio no es equivalente a meramente llenarlo, sino que es espaciante [*raumhaft*], en el sentido de que se posicionan o afirman a sí mismos en el espacio, toman lugar en él. De esta manera, la posicionalidad otorga a los seres vivos



un carácter espaciante [*Raumhaftigkeit*] (2022, p. 90), un modo de ser espacial esencialmente diferente al que exhiben los objetos inorgánicos.

Junto con su carácter espaciante, Plessner atribuye a la posicionalidad el carácter temporalizante [*Zeithaftigkeit*]. Así como espacialmente el ser posicional constituye un nuevo grado de los objetos de la intuición, el carácter temporal de la vida se caracteriza por ser un proceso, es decir, un devenir [*Werden*] y, por lo tanto, lo orgánico es pura transición. El autor define el devenir de la siguiente manera: «El devenir [*Werden*] es pura transición [*reine Übergehen*], esa unidad de lo aún no [*noch nicht*] y de lo ya no más [*nicht mehr*], a cuya continuidad vacía le falta la acentuación en el ahora para adquirir la solidez de un devenir existente en ella». (2022, p. 167). En esta progresión temporal, el ser vivo transita desde lo que es hacia lo que aún no es, como un desde donde [*Woher*] hacia un dónde [*Wohin*] (Ibid., 168). Ya que el organismo debe conservar su identidad para no desaparecer o morir, Plessner señala que su individualidad es una forma gestáltica o tipo [*Typus*] que es afectada desde sí y hacia adelante por una idea formal [*Formalidee*] que permite al organismo continuar siendo en el proceso vital (2022, pp. 170-3). Ya que la idea formal precede a la cosa en su desarrollo, en el sentido que es su meta, el individuo siempre pertenece a un tipo y no degenera en otro organismo completa o radicalmente diferente. Es decir, es en el presente, pero también es una potencia de lo que es con una dirección hacia el futuro. Lo que Plessner refiere en estas líneas de *Los grados* es que la evolución ontogenética del organismo está regida por una idea de su forma en cuanto individuo que le permite desarrollarse sin dejar de pertenecer al tipo que siempre es. De esta forma, el hecho de que podamos identificar en los organismos el desarrollo de un proceso ontogenético particular y uno filogenético de especie, apunta a que existe una temporalidad propia de lo vivo, a saber, su carácter temporalizante. Digamos algunas palabras más al respecto para clarificar este punto.

En su radicalidad temporal, el ser vivo posee una cualidad de poder [*Kannqualität*] que permite que dentro de sí tenga las condiciones para su transición a ser lo que debe ser (Plessner, 2022, p. 202). En otras palabras, el ser vivo juega entre su potencialidad y actualidad como dos momentos fundamentales de su evolución vital. Así, la intuición nos permite determinar un carácter temporal completamente diferente al que atribuimos a los objetos físicos, tal como Plessner lo expresa en el siguiente ejemplo:

¿Cuál es la diferencia entre un embrión de ascidia, que es una larva pluteus *in potentia* y una casa de tres plantas que es una casa de cuatro plantas *in potentia*? La diferencia radica en el sentido de la dependencia entre el modo del aún-no y el modo del ahora. La blástula de ascidia «ya» lleva el pluteus «en sí misma». La casa de tres plantas no lleva en sí misma a la de cuatro; tan solo ofrece la posibilidad para ello, o tiene la posibilidad de que eso sea hecho con ella. (2022, pp. 202-3)

Tal como vemos, el carácter temporal que describe esencialmente a los seres vivos es una potencia presente en ellos, en la cual ya está actualizada como anticipando la forma futura del organismo y que, por consiguiente, hace depender lo que el organismo es ahora de lo que será después. Es por esta razón que Plessner concluirá acerca del carácter temporalizante del ser vivo que la vida tiene una dimensión de futuro, que se descubre en el hecho que «el ser potencial se encuentra

en esta condición de estar fundado en el futuro». (2022, p. 206). En otras palabras, para los seres vivos la referencia al futuro es algo esencial y esto es lo que los distingue del resto de las cosas temporales inorgánicas (2022, p. 209).

Si unificamos tanto el carácter espaciante como el temporalizante del ser vivo, la posicionalidad se exhibe a la intuición de manera doble. La totalidad que llamamos organismo es aquella que tiene la potencia de realizar una delimitación ante el entorno a partir de una automediación [*Selbstvermittlung*] de su cuerpo que es espaciante y temporalizante. Por esta razón, el ponerse a sí mismo del individuo no solamente hace que posea el espacio como nota esencial (en el sentido de su lugar natural), sino que, al mismo tiempo, el tiempo en cuanto desarrollo (Plessner, 2022, p. 207). Según Grene, la posicionalidad es esencial para el organismo en el sentido de que, tanto en su ser espaciante como temporalizante, puede ser entendida como desarrollo: «El desarrollo es la forma que tiene el organismo de ocupar su lugar en la naturaleza, y el lugar natural es la expresión inevitable del ritmo del proceso orgánico, del tiempo orgánico». (1968, p. 95). De esta manera, lo orgánico en cuanto posicional es un nuevo grado ontológico en la cadena de complejidad en la que se articulan los objetos y que describe una cierta ontología de estratificación [*Schichtungsentologie*], a la cual Plessner adscribió, especialmente durante su tiempo en Colonia junto a Scheler y Hartmann (Fischer, 2012, p. 135).

En la próxima sección, estableceremos algunos vínculos entre la postura plessneriana que acabamos de explorar y las incursiones de Husserl acerca de la naturaleza de lo orgánico. Ya que para algunos una tarea de tal tipo pareciera haber sido ajena al autor, mostraremos pasajes en los cuales el filósofo alemán se enfrentó a esta problemática. Además, construiremos una base que, a nuestro juicio, puede ser equiparada con el concepto de cuerpo que desarrolla Plessner en su obra *Los grados*, a saber, el concepto de *cuerpo psicofísico* [*Leibkörper*<sup>15</sup>]. Específicamente, mostraremos que Husserl atisbó algunas de las conclusiones de Plessner en torno a la espacialidad y la temporalidad de la subjetividad que no es incompatible con la posicionalidad de los seres vivos, *especialmente* en sus teorías de la corporalidad y de la generatividad.

### 3. HUSSERL Y LA EXPLORACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA NATURALEZA DE LO ORGÁNICO

Pese a las acusaciones de que Husserl, a partir del giro idealista, se habría transformado en un filósofo de la conciencia y que había abandonado su interés por las cosas mismas, la evidencia que surge a partir de una revisión de sus manuscritos de investigación compilados en la *Husserliana*<sup>16</sup>, sobre todo aquellos posteriores a los años 30', muestra que el interés por temas concretos, tales como el papel de la

<sup>15</sup> Mientras que Gaos y Garía Baró traducen el concepto como «cuerpo físico y vivo», Presas lo hace como «cuerpo físico-orgánico». Recientemente, Battán ha propuesto traducir el concepto como «somatocorpo». En este trabajo, optamos por nuestra propia traducción pues creemos que conserva el sentido que Husserl le da al concepto en cuanto que se relaciona con la biología (Husserl, 1991) y la somatología (el tercer tomo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*) como ciencias que se encargan de estudiar el ser psicofísico.

<sup>16</sup> Es el nombre que reciben el conjunto de las obras completas del autor.

biología para la fenomenología<sup>17</sup> y las reflexiones empíricas acerca de lo orgánico, no le fue ajeno. Sin embargo, estos derroteros de su investigación han recibido poca atención por parte de la literatura especializada, salvo en algunas escasas excepciones<sup>18</sup>. En relación con el primer punto, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*<sup>19</sup>, Husserl realiza una interesante reflexión acerca de cómo la biología se funda en el campo mundovital, es decir, el ámbito intuitivo más inmediato de experiencia y por qué, debido a esto, posee una cercanía esencial con la psicología. Profundicemos más en este asunto.

En *Crisis*, Husserl plantea la necesidad de que la psicología se funde fenomenológicamente con el motivo de evitar las consecuencias de la influencia persistente de la tradición moderna en la figura del dualismo (1991, pp. 234-5). Dado que la psicología debe basarse en el ámbito de la intuición, el mundo de la vida, toda psicología que conciba al ser psíquico sin una referencia esencial a un cuerpo no hace más que repetir los errores de la tradición dualista. Para el autor, ocurre algo similar con respecto a la biología. Es decir, para evitar un desvío fundamental de su tarea, debe reconocer la cercanía que posee con el ámbito de la intuición, donde yace su objeto. Para esto, es necesario dar cuenta de su relación con la fenomenología. Tal como señala Meacham,

Husserl busca posicionar a la biología como fundada en la fenomenología trascendental (como todas las ciencias) y como la ciencia especial más cercana a la filosofía (fenomenología trascendental) debido a su proximidad al mundo de la vida *qua* fuente original de toda evidencia, su dependencia de formas variantes de empatía para proceder, e incluso una especie de incorporada *Rückfrage* fenomenológica, dándole el camino más claro entre las ciencias naturales de vuelta a sus fundamentos en el mundo de la vida y el otorgamiento de sentido (*sense-bestowal*) trascendental. (2013, p. 21)

De acuerdo con esta cita, la tarea de la fundamentación de la biología en la fenomenología trascendental se relaciona con su proximidad al ámbito más inmediato de intuición, el mundo de la vida, a partir del cual surge su evidencia en cuanto ciencia. En otras palabras, la fenomenología trascendental, entendida como la metodología que formula una pregunta retrospectiva [*Rückfrage*] hacia los fundamentos de otorgamiento de sentido de una ciencia, permitiría a la biología encontrar su verdadero fundamento de sentido, el cual se hallaría en el campo de la intuición.

Similar al modo en que Plessner concibe la influencia de la filosofía para la biología, Husserl señala que esta cercanía con el campo intuitivo de experiencia le permite desarrollarse enteramente como una ciencia propia:

Su proximidad a las fuentes de evidencia [*Quellen der Evidenz*] le da a cambio una proximidad tal a la profundidad de las cosas mismas [*der Sachen Selbst*] que

<sup>17</sup> Especialmente, Husserl, 1991.

<sup>18</sup> Nos referimos al comentario de Meacham (2013) acerca del suplemento XXIII de Husserl, 1991. En Gaitsch (2019) hay una propuesta de una generatividad de tipo biológico. En esta sección, haremos referencia a estos trabajos.

<sup>19</sup> Desde ahora *Crisis*. Seguimos aquí la traducción de Muñoz y Mas (1991). En lo que se refiere al suplemento XXIII de la obra, el cual utilizamos en esta sección, no hay traducción ni en el trabajo de los autores, ni en el de Iribarne, por lo que usaremos la nuestra del original alemán.

el camino de la filosofía trascendental debería ser más fácil para ella (la biología), y con ello, el camino del verdadero a priori [*dem wahren A priori*] al que apunta el mundo de los seres vivos [*Lebewesen*] en las grandes generalidades que son constantes y que, sin embargo, no pueden ser fácilmente captadas como a priori (como necesariamente generales y necesarias). (1976, p. 483)

A partir de esta cita evidenciamos al menos tres formas en que este descubrimiento fenomenológico de Husserl se conecta con la tarea que Plessner se propuso en *Los grados*<sup>20</sup>, publicado algunos años antes de la elaboración de este manuscrito<sup>21</sup>, el cual está datado en junio de 1936. En primer lugar, la biología obtiene gracias a la fenomenología un acceso a su fuente originaria de evidencia, la cual corresponde al ámbito de la intuición o de las cosas mismas. En ese sentido, Husserl sostendría que la biología recibe su justificación de campo y de objeto a partir de la búsqueda de su tema de estudio propio<sup>22</sup>. En segundo lugar, dado que toda ciencia debe determinar su propio a priori, en el sentido de una ontología que le corresponde por esencia, la fenomenología trascendental podría colaborar con el descubrimiento y justificación de una ontología de la vida, la cual es el campo de investigación propio de la biología. En tercer lugar, existe una correlación entre el papel que Plessner reconoce a la intuición de esencias, en su tarea de mostrar el contenido esencial de un objeto, y el papel de la fenomenología trascendental en el sentido que, al descubrir el a priori propiamente biológico, muestra con ello el camino a sus generalidades apriorísticas necesarias, las cuales «no pueden ser fácilmente captadas». En otras palabras, es necesaria una forma metódica entrenada, no una mera intuición, para identificar el a priori que le corresponde a la biología. En ese sentido, establecer los fundamentos de esta ciencia es efectivamente, para ambos autores, una tarea fenomenológica. De esta manera, podemos ver que las fenomenologías de Plessner y Husserl habrían llegado a consideraciones metodológicas similares, pese a que no sea obvio establecer una influencia de una parte u otra<sup>23</sup>.

Una pregunta que se desprende de esta consideración fenomenológica de la biología es ¿cuál es su objeto de estudio en tanto que se justifica en el ámbito de las cosas mismas? En el mismo manuscrito que hemos citado más arriba, Husserl ofrece una pista fundamental para entender de qué se trata. Para el filósofo, la biología se encargaría de determinar un ámbito de realidad secundario al ser

<sup>20</sup> Como señalamos en una nota más arriba, publicado en 1928.

<sup>21</sup> Nos referimos al manuscrito XXIII, suplemento al §65 de la *Crisis*. Tal como ya indicamos, no está traducido aún al castellano.

<sup>22</sup> Señalaremos más adelante que este correspondería al concepto husserliano de cuerpo psicofísico.

<sup>23</sup> En relación con este punto, sospechamos que Husserl no se familiarizó con *Los grados* de Plessner. En un manuscrito publicado en el tomo tercero de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* llamado *Welt und wir. Menschliche und tierische Umwelt* (1934), Husserl plantea lo siguiente en relación con la animalidad presente en la constitución del ser humano: «Lo único que se puede decir es que en el entorno humano y en el ser humano como su sujeto hay una capa abstractamente distinguible que tal vez se pueda diferenciar como *el animal que hay en él* [*als das Tierische darin*], o como lo que hay en común con el animal (lo que necesita una investigación más profunda)» Husserl, 1973b, 180. Las cursivas son nuestras). Tal como vimos en la segunda sección, la tarea de la antropología filosófica plessneriana atañe precisamente a esa *investigación más profunda* que Husserl insinúa en relación con la capa de constitución animal en el ser humano. Sin embargo, el punto merece mayor atención y excede los fines de nuestra investigación.

meramente físico, al entenderla como una «psicofísica concreta y real» (1976, p. 484). Conectando este asunto con otro trabajo de Husserl, en el cual asume la tarea de determinar estratos de constitución del ser animado, la biología se encargaría de estudiar aquellas unidades en las cuales existe una conexión esencial entre un cuerpo material [*materiellem Leib o Körper*] y aquello que consume la animalidad [*Animalität*] del ser vivo, esto es, su ser espiritual (2005, p. 63<sup>24</sup>). La unificación de ambos aspectos, uno material y objetivo y otro psíquico o vivido es aquello que Husserl llama el *cuerpo psicofísico*. Según Gaitsch, este concepto aparece en los análisis fenomenológicos relativos a la experiencia de lo ajeno [*Fremderfahrung*] en *Meditaciones cartesianas*. Mientras que el ámbito psíquico como *Leib* se refiere a mí como sujeto en la perspectiva de primera persona, el ámbito objetivo como *Körper* se hace accesible en tercera persona. Así, en la experiencia que tengo cuando me miro en un espejo, no solo me veo como ser psíquico, sino que además veo mi cuerpo como un ser objetivo o perteneciente a la percepción externa (2019, pp.40-1). Para Husserl, el cuerpo psicofísico es un objeto natural que se exhibe como órgano, en el sentido del ser psíquico: «El núcleo natural [*naturale Kern*], su cuerpo psicofísico [*Leibkörper*], tiene un primer estrato de sentido bajo el título “cuerpo como órgano” [*Leib als Organ*] y, por tanto, un primer [ser] psíquico [*Psychisches*], precisamente el yo “organizador” [*organisierende*] que anima las partes del cuerpo como órganos». (1973b, p. 86). Tal como se desprende de esta cita, sobre la base de la capa material se constituye un nuevo grado ontológico correspondiente al primer ser psíquico. Ahora bien, ¿cómo entiende Husserl la relación entre ambos grados ontológicos?

Según el filósofo alemán, el cuerpo como unidad fenoménica se compone de una capa material y otra de tipo animal, dando como resultado el cuerpo psicofísico como un compuesto orgánico. Los grados ontológicos material y anímico son llamados por Husserl miembros de conexión [*Verknüpfungsglieder*] en el sentido de que solamente pueden abstraerse, pero nunca separarse por un abismo. En su diferenciación fenomenológica abstractiva, el complejo llamado naturaleza animal, se constituye a partir de la diferenciación de estos dos miembros de conexión material y anímico que se describen de la siguiente manera:

La naturaleza espiritual [*geistige Natur*], entendida como naturaleza animal [*animalische Natur*], es un complejo [*Komplex*] que consiste en un estrato inferior de naturaleza material [*Unterschicht materieller Natur*] con la nota esencial de la *extensio* y un estrato superior [*Oberschicht*] inseparable que es de esencia radicalmente diferente y que ante todo excluye la extensión [*Extension*]. (Husserl, 2005, p. 59).

Tal como vemos, existe una formación de capas inferiores y superiores en la constitución del complejo que llamamos cuerpo psicofísico. Y, mientras Husserl le atribuye a la capa material el carácter de la extensión, tal como lo hace Descartes, la capa anímica se caracteriza por estar fundada sobre ella, pero constituyendo una de tipo superior y de naturaleza completamente diferente. En relación con el modo de

<sup>24</sup> Seguimos aquí la traducción de Antonio Ziri6n a la obra de Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofa fenomenol6gica. Libro segundo: Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*.

vinculación de ambas capas, llamamos la atención acerca de dos consideraciones que deben tenerse en cuenta sobre el enfoque husserliano: en primer lugar, se plantea que existe una relación esencial entre ambos miembros de conexión del complejo corporal unitario, lo que da cuenta que el dualismo cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa* no aplica a este enfoque; en segundo lugar, en relación con la caracterización que hace de la capa psíquica, entendida como animalidad, el enfoque husserliano le reconoce una naturaleza completamente distinta a la material, lo que da como resultado el surgimiento de una ontología propia de lo anímico en cuanto materializada en la corporalidad. Dada la importancia del segundo punto, profundicemos un poco más sobre él.

A juicio de Husserl, la animalidad está incluida [*eingelegt*] o introyectada [*introjiziert*] en la capa material (2005, p. 201). Para el autor, la diferencia fundamental que arroja el análisis fenomenológico es que, a diferencia de las cosas animadas, las que son materiales equivalen a «realidades sin historia» [*geschichtlose Realitäten*]. En términos generales, la historia representa aquí simplemente un flujo temporal que no es idéntico con la temporalidad de las cosas materiales. Específicamente, lo que el autor llama historia es la imposibilidad de las realidades mentales de volver a un estado previo: «Por otra parte, forma parte de la naturaleza de la realidad mental [*seelischer Realität*] que ésta no pueda, en principio, volver al mismo estado general: las realidades mentales simplemente tienen una historia [*Geschichte*]». (2005, p. 176). La realidad mental o animada es un ámbito de realidad de segundo orden que se constituye sobre el estrato material y que exhibe un excedente de realidad [*Realitätüberschuß*], en el sentido que, junto a sus propiedades físicas, exhibe propiedades de tipo estesiológico o corporal (2005, p. 222). Considerando esta forma de temporalidad *histórica* de las realidades mentales, surgen dos preguntas fundamentales: en primer lugar, ¿qué es específicamente ese carácter histórico? Es decir, si aceptamos que las realidades anímicas tienen algo así como historia, ¿a qué equivale propiamente esta característica? En segundo lugar, y en relación con lo anterior, si definimos la historia como comúnmente se hace, a saber, como aquello que solamente encontramos en la temporalidad de los seres humanos, en tanto seres culturales, ¿podemos entonces concluir que solo el ser humano es un ser anímico?<sup>25</sup>

Con respecto a la primera pregunta, a saber, aquella sobre la temporalidad que Husserl concibe como historia en los sujetos, se hace necesaria una consideración de lo que el autor llama generatividad [*Generativität*]. Según Steinbock, la generatividad en Husserl corresponde a dos procesos que se insertan en la vida cultural del ser humano, a saber, el proceso del devenir y de la cadena de generaciones humanas entendidas en términos históricos:

Dicho aún de forma provisional, por generatividad o «generativo» Husserl quiere decir tanto el proceso del devenir, y por ende el proceso de «generación», como el proceso que tiene lugar por encima de las «generaciones», y por ende el

<sup>25</sup> Por motivos de extensión, solo exploraremos una respuesta para la primera de estas preguntas. Sin embargo, para dos consideraciones relevantes acerca de la segunda de ellas, recomendamos el segundo capítulo del libro *Para una filosofía de Europa* de Javier San Martín titulado «La subjetividad trascendental animal» y el capítulo cinco del libro de Andrés Osswald *La fundamentación pasiva de la experiencia*, titulado «Sujeto y pasividad».



proceso específico del devenir «histórico» y social circunscrito geológicamente (en donde por «geológico» quiero decir el papel constitutivo de la «Tierra» y de los «paisajes» culturales (2022, p. 38<sup>26</sup>).

Tal como vemos, la generatividad se refiere al fenómeno de la constitución de una comunidad, un territorio y una tradición histórica entendida como la cadena de generaciones del desarrollo humano. De tal manera, el autor señala que la esencia de este concepto alude a fenómenos que «desde el principio son históricos, geológicos, culturales, intersubjetivos y normativos». (2022, p. 267).

Para Husserl, el fenómeno generativo es esencialmente atribuible al ser humano en tanto ser social: «Humanidad [*Menschenheit*] en general es, por esencia, ser hombre [*Menschsein*] en humanidades vinculadas por la generación y la socialidad, y si el hombre es un ser racional (*animal rationale*) lo es sólo en la medida en que su humanidad entera es una humanidad racional [...]» (1991, p. 16). En el sentido de que el ser humano se conoce y concibe a sí mismo como persona y, por lo tanto, como incluido en una cadena generativa personal e histórica, el filósofo alemán afirma que se encuentra en un contexto temporal [*Zeitzusammenhang*] de una humanidad conectada con un mundo y una naturaleza junto a otros seres psicofísicos que conforman tal humanidad (Husserl, 1973b, p. 160). Desde esta perspectiva, ser generativo significa pertenecer y saberse perteneciente a una comunidad humana que ocupa un territorio, consciente de una naturaleza y un mundo que habita y estando conectada con antepasados [*Vorfahren*] a través de una cadena temporal llamada tradición. Así definida, la generatividad excluiría a otros seres vivos por cuanto sería la caracterización esencial de la temporalidad propiamente humana. Pese a que es claro que la generatividad describe un fenómeno humano, mostraremos en esta parte final que es posible afirmar una dimensión no humana de la generatividad, especialmente a partir de una consideración de los trabajos tardíos de Husserl.

Es evidente que las reflexiones que mostraremos a continuación podrían parecer marginales, tomando en cuenta las temáticas principales a las que Husserl prestó atención durante su vida. Sin embargo, especialmente al final de ella, el filósofo realizó una serie de elucubraciones que superan ampliamente tales temáticas. Nos referimos a sus consideraciones acerca de lo zoológico o lo biológico. Dado que nuestro tema es la temporalidad, demos cuenta de lo que Husserl entiende por esta en el nivel orgánico. El tiempo orgánico se determina zoológicamente en términos de ontogénesis y filogénesis las que en conjunto representan una forma de la autoconservación [*Selbsterhaltung*] y la conservación del género [*Gattungserhaltung*] de los seres vivos: «“Autoconservación” y “conservación del género como términos zoológicos” pertenecientes a los términos “ontogénesis” y “filogénesis”» (Husserl, 1993, p. 96<sup>27</sup>). A juicio del autor, existiría una forma de ímpetu en la vida en cuanto a su conservación y continuación, lo cual correspondería a un estilo de ser [*Wesenstil*] particular (1933, p. 100). Esta conservación vital u orgánica se representaría por el par de conceptos ontogénesis y filogénesis. Veamos qué significan cada uno de ellos para Husserl.

<sup>26</sup> Hacemos uso aquí de la reciente traducción de *Home and Beyond* realizada por Rocío Garcés y Andrés Alonso.

<sup>27</sup> El texto data de noviembre de 1935.

Fenomenológicamente considerada, la ontogénesis corresponde a una evolución biofísica que se manifiesta en diferentes etapas del desarrollo de un sujeto:

Visto desde fuera, tenemos lo «tendencial» [*Tendenziöse*] del desarrollo biofísico [*biophysische Entwicklung*] en sus «grados de desarrollo» [*Entwicklungsstufen*], en su estilo gradual [*Stufenstil*]: infancia, pubertad, madurez, vejez, etc. Y ahí tenemos lo tendencial biofísico del devenir típico, el estilo histórico-natural [*naturhistorische Stil*] (Husserl, 2006, pp. 169-70).

Como se desprende de esta cita, la ontogénesis es una tendencia del sujeto en cuanto desarrollo que se manifiesta por diversos grados constitutivos de un devenir típico. Es llamativo que a este devenir típico Husserl le llame un estilo histórico-natural, como aludiendo con ello a que el carácter de desarrollo tendencial del sujeto constituye una especie de historia. Este devenir está conducido por una normalidad biológico-física [*biologisch-physische Normalität*] que se refiere a las condiciones normales y favorables para la continuación del individuo: «Tenemos una normalidad biológico-física [*biologisch-physische Normalität*], el individuo biológico, lo físico-orgánico [que] se “mantiene” a sí mismo, se desarrolla de forma normal en las condiciones normales “favorables” [*günstigen*] para su mantenimiento vital [*Lebenserhaltung*] y su desarrollo individual [*individuelle Entwicklung*]». (Husserl, 1973a, p. 122). En otras palabras, esta temporalidad histórico-individual del organismo le conduce, en condiciones normales y favorables, a un desarrollo que se manifiesta a partir de un devenir típico, es decir, como algo que está latente en el organismo y que conduce su desarrollo. Claramente, esta forma de describir la temporalidad individual del organismo resuena con la consideración plessneriana del futurismo del ser orgánico en cuanto que dirigido por esa idea formal que le otorga su ser como posibilidad.

De manera similar a la ontogénesis, la filogénesis representa la temporalización, pero esta vez de la vida en cuanto unidad o como naturaleza orgánica en su evolución:

La naturaleza orgánica [*organische Natur*] se desarrolla y forma como una unidad de vida [*Einheit des Lebens*], cerrada por «condiciones de vida» [*Lebensbedingungen*] unificadoras (unidad universal de la vida terrestre), un sistema de formas de desarrollo [*Entwicklungsgestalten*] que incluyen un sistema de ideas de desarrollo [*Entwicklungsideen*] (especies) dentro de sí mismas, con un tipo de devenir de desarrollo asociado, relativamente permanente, que se repite en innumerables individuos, en los que esas ideas de especie [*Speziesideen*] se realizan «normalmente» de forma más o menos perfecta. (Husserl, 1989, p. 99)

Tal como se desprende de esta cita, la filogénesis es una evolución de los organismos en la figura de múltiples individuos (formas de desarrollo) que se desarrollan de acuerdo con ideas de especie bajo condiciones normales en formas relativamente óptimas de realización. Lo interesante de esta consideración de la filogénesis como forma de temporalidad que la especie impone a los individuos es que a ella le subyace una aspiración de propósito [*Zielstrebigkeit*] que se articula como un desarrollo que se dirige desde lo más simple hasta lo más complejo en la realización de la vida (1989, p. 99). En otras palabras, Husserl descubre una cierta teleología de realización cada vez más perfecta en la vida, que identifica con una teleología oculta en cuanto orgánica, pero también conducente a la realización

más propia del ser humano, a saber, la vida ética como vida autogobernada y que se expresa en la persona ética (1989, p. 39; p. 41). De tal manera, la temporalidad de la vida abarca tanto a organismos simples como complejos en la aspiración de un propósito que se complejiza en la figura concreta de los grados de desarrollo diferentes<sup>28</sup>. A la unidad de esta vida, Husserl le llama comunidad de impulsos [*Triebsgemeinschaft*] que también identifica con un todo monádico:

Y sólo de ahí la posibilidad de la reducción trascendental, por la que se descubren las mónadas primero como mónadas humanas, luego en forma de coherencia generativa todas las mónadas de los grados monádicos [*Monadenstufen*], los animales superiores e inferiores, las plantas y sus subgrados [*Unterstufen*], y por todos sus desarrollos ontogenéticos [*ontogenetischen Entwicklungen*]. Cada mónada esencialmente en tal desarrollo, todas las mónadas esencialmente en desarrollos generativos [*generativen Entwicklungen*]. (1973b, p. 506)

Como vemos, junto con el ser humano existe, en cadena generativa, una multiplicidad de organismos, incluyendo animales y plantas, quienes se relacionan en una temporalidad común, que es aquello que hemos llamado filogénesis.

Para finalizar, interpretemos lo último a la luz de la problemática de la historia y de la convicción de Plessner de que Husserl habría perdido contacto con el ser concreto, específicamente, el ser orgánico. A partir de nuestras últimas consideraciones, afirmamos que la generatividad alude a una dimensión mucho más amplia de la temporalidad que la mera historia humana. Podría decirse que la historia humana es simplemente un nivel superior de realización de la temporalidad de lo vivo, pero no la única forma posible. Si debemos o no emplear la palabra *historia* para referirnos a la temporalidad de lo vivo, y cuáles son las justificaciones que tenemos para ello, constituye la tarea para una próxima investigación. Sin embargo, concluimos que, para Husserl, los seres orgánicos son seres temporales y que el tiempo les pertenece como una característica esencial. Tal como para Plessner, la temporalidad de lo vivo es esencialmente diferente a aquella que identificamos en el objeto físico y se caracteriza por desdoblarse en una temporalidad del individuo (ontogénesis) y otra de la especie (filogénesis) en una relación única que se caracteriza por una aspiración de propósito. En cuanto a la imposibilidad de Husserl de hacerse cargo del ser concreto, vemos que, al final de su vida, concibió un acceso a partir de la misma reducción trascendental hacia la consideración de la totalidad de la vida como una comunidad de impulsos monádica, que incluye una evolución generativa de las especies. Por consiguiente, pese a su vuelta hacia el sujeto, el filósofo alemán logró vislumbrar las posibilidades de una fenomenología de lo orgánico, aunque claramente sin la profundidad y la prestancia en que Plessner lo llevó a cabo en *Los grados*.

<sup>28</sup> Pese a que pueda parecer disparatado, en un manuscrito de 1936, Husserl le reconoce un papel en la constitución incluso a «organismos unicelulares» [*einzelige Organismen*] a quienes considera «modificaciones lejanas de la humanidad» [*entfernte Abwandlungen der Menschlichkeit*] (1993, 326-7). La pregunta que guía estas disquisiciones es si, en cuanto que las células forman parte de nuestros cuerpos, ellas puedan tener un funcionamiento psíquico correspondiente [*zusammenfungierendes Psychisches*].

## CONCLUSIÓN

En este trabajo, hemos explorado las relaciones de las filosofías de Husserl y Plessner en relación con lo orgánico. Mostramos que, después del viraje hacia el sujeto, Husserl se hizo menos atractivo para Plessner, quien estaba comprometido con la tarea de una fenomenología realista que pudiera dar razón del ser humano en su conexión con los demás seres vivos. Debido a su interés con las cosas mismas, es decir, con el objeto en cuanto tal, Plessner concibió la tarea filosófica de determinar la especificidad de lo orgánico a partir del concepto de posicionalidad, el cual describe el carácter de ser de todos los objetos que llamamos vivos en la experiencia intuitiva. Esto quiere decir que los organismos son aquellos entes que se posicionan en sus entornos haciendo emerger una nueva ontología, que puede ser considerada un a priori de lo vivo. Para Husserl, la determinación de lo orgánico puede reconstruirse prestando atención a su concepto natural de cuerpo, lo que llamamos el cuerpo psicofísico. En este sentido, los organismos se conectarían unos con otros a partir de su participación en una comunidad de impulsos que el filósofo llama también un todo monádico. Esta comunidad exhibiría una ontología propia, caracterizada como una teleología que se conduce a través de diferentes grados de perfección. De ese modo, la ontología orgánica incluiría dentro de sí a los seres vivos en diversos grados de realización subjetiva.

Tanto en Husserl como en Plessner, la ontología de lo vivo se caracteriza por la determinación de formas nuevas de la espacialidad y la temporalidad que se diferencian por esencia de las que atribuimos al campo de la naturaleza física o material. Es así como, para ambos autores, lo orgánico corresponde a un grado o complejo del ser que requiere una consideración filosófica nueva. Podemos concluir que, pese a estar motivados por diferentes razones, Husserl y Plessner persiguieron la tarea de darle claridad filosófica a lo orgánico de maneras similares. De este modo, la tarea de la antropología filosófica y la fenomenología trascendental no se diferenciarían de manera tan radical como podría pensarse que es el caso.

## BIBLIOGRAFÍA

- Breyer, T. (2012). «Helmuth Plessner und die Phänomenologie der Intersubjektivität», en *Bulletin d'analyse phénoménologique* (8, 2012), 1-18. <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=571>
- Da Silva, J. (1997). «Husserl's Phenomenology and Weyl's Predictivism», en: *Synthese* (2, 1997), pp. 277-296.
- Feist, R. (2004). *Husserl and the Sciences*, University of Ottawa Press, Ottawa, 2004. <https://www.jstor.org/stable/20117597>
- Fischer, J. (2012). «Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner», en Hartung, G., Wunsch, M., & Strube, C., (eds.) *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. Berlin/Boston: De Gruyter, 131-151.
- Gaitsch, P. (2019). «Die biologische Generativität des Leibkörpers. Präliminarien zu einer phänomenologischen Analyse», en Esterbauer, R., Paletta, A., & Meer, J., (eds.), *Der Leib und seine Zeit*. Friburgo/Munich: Verlag Karl Alber, pp. 39-71.

- Grene, M. (1968). *Approaches to a Philosophical Biology*. Nueva York/Londres: Basic Books Publishers.
- Grünewald, B. (1993). «Positionalität und die Grundlegung einer philosophischen Anthropologie bei Helmuth Plessner», en: Baumanns, P., (ed.) *Realität und Begriff. Festschrift für Jakob Barion zum 95. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 271-300.
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*. La Haya: Martinus Nihoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935*. La Haya: Martinus Nihoff.
- Husserl, E. (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel, Band III Philosophenbriefe*. La Haya: Springer.
- Husserl, E. (1991). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nihoff, La Haya, 1976. Trad. castellana de Jacobo Muñoz y Salvador Mas *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Dordrecht: Springer.
- Krüger, H. (2019). *Homo Absconditus: Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie Im Vergleich*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Meacham, D. (2013). «Biology, the Empathic Science: Husserl's Addendum XXIII of the Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology», en *Journal of the British Society for Phenomenology*, (44), pp. 10-24.
- Plessner, H. (2022). *Los grados de lo orgánico y el hombre*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Plessner, H. (1980). *Anthropologie der Sinne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Plessner, H. (1985). *Schriften zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Steinbock, A. (2022). *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*. Salamanca: Ediciones, Sígueme.
- Vendrell, I. (2015). «Die Funktion der realistischen Phänomenologie bei Scheler und Plessner», en *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie* (2), pp. 69-84. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/jbpa-2011-0107/html>

Universidad Diego Portales / Universidad de Colonia  
cristian.martinez1@mail.udp.cl

CRISTIÁN MARTÍNEZ BRAVO

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]