

HELMUTH PLESSNER

LOS GRADOS DE
LO ORGÁNICO Y EL HOMBRE
Introducción a la antropología filosófica

*Introducción, traducción, glosario y notas
de
Javier Hernández Cuesta*

GRANADA

2022

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO
SERIE OPERA

Directores: Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Javier de la Higuera Espín.
Consejo Asesor: Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).

Título original:

*Die Stufen des Organischen und der Mensch.
Einleitung in die Philosophische Anthropologie*



© 1975 (3.ª ed.) WALTER DE GRUYTER & CO., BERLIN-NEW YORK

© INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN, GLOSARIO Y NOTAS:

JAVIER HERNÁNDEZ CUESTA

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

ISBN: 978-84-338-6982-1

Depósito legal: GR/630-2022

Edita: Editorial Universidad de Granada
Campus Universitario de Cartuja. 18071 Granada
Telfs.: 958 24 39 30 - 958 24 62 20
web: editorial.ugr.es

Maquetación: CMD. Granada
Diseño de cubierta: Tarma. Estudio Gráfico
Imprime: Gráficas La Madraza, S.L. Albolote. Granada

Printed in Spain | Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	11
PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN	19
PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN	23
CAPÍTULO PRIMERO	
META Y OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN.	45
1. La formación de una filosofía de la vida intuicionista en oposición a la experiencia.	46
2. La problemática de la filosofía de la vida desde el punto de vista de la teoría de las ciencias del espíritu	55
3. El plan de trabajo para la constitución de una filosofía del hombre.	66
CAPÍTULO SEGUNDO	
LA OBJECCIÓN CARTESIANA Y EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.	77
1. La dicotomía entre extensión e interioridad y el problema de la aparición fenoménica	77
2. La remisión de la aparición fenoménica a la interioridad	80
3. El darse previo de la interioridad y la anteposición de mí mismo. El principio de la inmanencia	83
4. El mundo externo como extensión; el mundo interno como interioridad	89
5. El principio de la representación. El elemento de la sensación	93
6. La inaccesibilidad de los otros yoes según el principio del sensualismo	97
7. La exigencia de una revisión del principio dicotómico cartesiano en interés de la ciencia de la vida	100
8. Formulación de la cuestión inicial en un sentido metodológico	107

CONTENIDO

CAPÍTULO TERCERO

LA TESIS	117
1. El tema	117
2. La duplicidad de aspecto del modo de aparición de la cosa percibida	118
3. Contra una interpretación errónea de este análisis. Una formulación más precisa del tema	123
4. La doble aspectividad de la cosa perceptiva viviente. Köhler contra Driesch	126
5. ¿Cómo es posible la doble aspectividad? La esencia del límite	136
6. La tarea de una teoría de las notas esenciales de lo orgánico	141
7. Definiciones de la vida	147
8. Carácter y objeto de una teoría de las notas esenciales de lo orgánico	153

CAPÍTULO CUARTO

LOS MODOS DE EXISTENCIA DE LA VITALIDAD	159
1. Las notas esenciales indicativas de la vitalidad	159
2. La posicionalidad del ser viviente y su carácter espacializante	162
3. Carácter procesual y tipicidad del ser viviente. Carácter dinámico de las formas vivientes. Carácter individual de la vitalidad de la cosa	167
4. El carácter de desarrollo del proceso vital	172
5. La curva del desarrollo. Envejecimiento y muerte	180
6. El carácter sistémico de la cosa viviente individual	187
7. Autorregulabilidad de la cosa viviente individual y equipotencialidad armónica de sus partes	192
8. El carácter organizado de la cosa viviente individual. La duplicidad de sentido del órgano	197
9. La temporalidad del ser viviente	203
10. La unión posicional del espacio-tiempo y el lugar natural	211

CAPÍTULO QUINTO

LAS MODALIDADES ORGANIZATIVAS DE LA EXISTENCIA VIVIENTE. PLANTAS Y ANIMALES	215
1. El ciclo de la vida	215
2. Asimilación/disimilación	224
3. Adaptabilidad y adaptación	228
4. Reproducción, herencia. Selección	238
5. La forma abierta de organización de las plantas	244
6. La forma cerrada de organización del animal	252

CONTENIDO

CAPÍTULO SEXTO	
LA ESFERA ANIMAL.	263
1. La posicionalidad de la forma cerrada. Centralidad y frontalidad. .	263
2. La asociación de estímulo y respuesta con un sujeto suprimido (tipo de organización descentralizada).	270
3. La asociación de estímulo y respuesta a través del sujeto (organi- zación de tipo centralizada)	274
4. Estructuración cósmica y como un complejo cualitativo del campo circundante animal.	286
5. Inteligencia	296
6. La memoria	300
7. La memoria como la unidad de lo residual y la anticipación . .	305
CAPÍTULO SÉPTIMO	
LA ESFERA HUMANA	311
1. La posicionalidad de la forma excéntrica de vida. El yo y el carácter de persona	311
2. Mundo externo, mundo interno y mundo en común	315
3. Las leyes fundamentales de la antropología	329
I. La ley de la artificialidad natural.	329
4. Las leyes fundamentales de la antropología	341
II. La ley de la inmediatez mediata. Inmanencia y expresividad . .	341
5. Las leyes fundamentales de la antropología	359
III. La ley del emplazamiento utópico. Nulidad y trascendencia .	359
APÉNDICE	365
GLOSARIO	379
ÍNDICE DE MATERIAS.	383
ÍNDICE ONOMÁSTICO	393

PRESENTACIÓN

HELMUTH Plessner (Wiesbaden, 1892 - Gotinga, 1985) estudió medicina, zoología y filosofía en Heidelberg, Berlín y Gotinga. En estos primeros años, su formación se mueve a caballo entre los mundos de las ciencias naturales y de la filosofía; si por las mañanas investigaba la fisiología de la estrella de mar, por la noche escribía su primera obra filosófica: *Die wissenschaftliche Idee. Ein Entwurf über ihre Form*¹. Entre los pensadores de referencia en este proceso de formación se encuentran el también biólogo y filósofo neokantiano Hans Driesch (1867-1941), el filósofo idealista Wilhelm Windelband (1848-1915), el neokantiano Emil Lask (1875-1915), Max Weber y, cómo no, Edmund Husserl, del que fue discípulo en Gotinga y cuyo método fenomenológico adoptaría en parte. Tras su habilitación en 1920, prosiguió su carrera como *privatdozent* de filosofía en la recién fundada Universidad de Colonia. Allí colaboró entre 1925-1930 con la publicación *Zusammenarbeit der Philosophie mit den Einzelwissenschaften. Philosophischer Anzeiger*², donde entraría en contacto con el núcleo duro de la filosofía alemana de la época. Junto a la decisiva influencia de Max Scheler, su pensamiento antropológico ganó su originalidad entre las tremendas figuras de Nicolai Hartmann, Georg Misch y Martin Heidegger. De este periodo datan obras como *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*³, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*⁴, la que nos ocupa aquí *Die Stufen des Organischen und der*

1. Plessner, H. (1913). *Die wissenschaftliche Idee. Ein Entwurf über ihre Form* [La idea científica. Un bosquejo sobre su forma]. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

2. (1925-1930). *Zusammenarbeit der Philosophie mit den Einzelwissenschaften*. Philosophischer Anzeiger. Bonn: F. Cohen.

3. Plessner, H. (1923). *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* [La unidad de los sentidos. Principios fundamentales de una estesiología del espíritu]. Bonn: F. Cohen.

4. Plessner, H. (1924). *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* [Los límites de la comunidad. Una crítica del radicalismo social]. Bonn: F. Cohen.

*Mensch. Eine Einleitung in der philosophischen Anthropologie*⁵ o *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*⁶.

Destituido de su cargo en 1933 por su en parte ascendencia judía, Plessner encontró asilo en los Países Bajos por mediación del antropólogo y naturalista F.J.J. Buytendijk (1887-1974). En condiciones difíciles, Plessner enseña sociología en Groninga, y a partir de 1940 su existencia se ve nuevamente amenazada por la ocupación alemana. Sobreviviendo en la clandestinidad gracias a la mediación de amigos y estudiantes neerlandeses, Plessner obtuvo la cátedra de filosofía en Groninga en 1946. A través de Buytendijk, la antropología filosófica de Plessner tuvo un efecto indirecto en la antropología de Maurice Merleau-Ponty. De esta época datan sus obras *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie*⁷ o *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*⁸.

En 1951 regresa a Alemania al aceptar la recién creada cátedra de sociología en Gotinga. Durante algún tiempo participa como miembro destacado del *Instituto de Investigación Social de Fráncfort* a petición de Horkheimer y Adorno, poniendo en marcha una amplia investigación en diversos ámbitos de la sociología y la pedagogía. *Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*⁹ o *Die Frage nach der Conditio humana*¹⁰ son, entre otras, obras relevantes de esta época.

Presentamos aquí la traducción inédita al castellano de *Los grados de lo orgánico y el hombre. Introducción a la antropología filosófica* [(1975) *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Tercera edición. Berlín: de Gruyter]. Se trata, sin duda,

5. Plessner, H. (1928). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Eine Einleitung in der philosophischen Anthropologie*. Berlín: de Gruyter.

6. Plessner, H. (1931). *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht [Poder y naturaleza humana. Un ensayo sobre la antropología de las concepciones históricas del mundo]*. Berlín: Junker und Dünnhaupt Verlag.

7. Plessner, H. (1937). *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie [La tarea de una antropología filosófica]*. *Gesammelte Schriften*. Tomo VIII (Conditio humana), Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1983.

8. Plessner, H. (1941). *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens [La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano]*. Aquisgrán: Van Loghnum Slaterus.

9. Plessner, H. (1959). *Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes [La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués]*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

10. Plessner, H. (1961). *Die Frage nach der Conditio humana [La pregunta por la condición humana]*. En (1983) *Gesammelte Schriften*. Tomo 8. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

de su obra capital, y constituye, dentro de su variada, amplia y profunda producción, la piedra angular de su antropología filosófica.

Con la irrupción de la teoría de la evolución de Darwin y el extraordinario desarrollo de las ciencias empíricas en la segunda mitad del siglo XIX, la realidad humana, que hasta la fecha había disfrutado de un estatus específico y privilegiado para el enfoque filosófico, queda irremisiblemente conectada con la historia natural, y de esta manera expedita al estudio exclusivo de las ciencias naturales. El hecho humano, con todas sus manifestaciones de carácter espiritual, cayó bajo el primado de la ciencia y su indagación cuantitativa. Esta ampliación de la explicación biológica a la esencia humana amenazaba con diluirla. La reacción consistió entonces en la reclusión de la esencia humana a la esfera del espíritu, esto es, la escisión entre unas ciencias de la naturaleza [*Naturwissenschaften*] y unas ciencias del espíritu [*Geisteswissenschaften*]; el fundamento de tal escisión se presentó en los albores de la modernidad con la filosofía de Descartes y su conocido principio de la dualidad alma/cuerpo: la dicotomía entre una dimensión cogitante o el ámbito de la cualidad, de la voluntad y, en definitiva, de la indeterminación, y otra dimensión extensa, la naturaleza, caracterizada por su determinabilidad y su carácter cuantitativo. El ser humano quedaba escindido en cuerpo y alma, en interioridad y exterioridad.

Para Plessner la tarea de una antropología debe superar esta escisión de la realidad humana entre su ser cultural y su ser natural: ¿sería posible fundar y desarrollar una antropología que, en conexión con el resto de los seres naturales y a través del concepto de vida, pudiera explicar y salvaguardar la esencia histórica y cultural del ser humano, su irremediable sociabilidad y artificialidad, sin excluir, además, los resultados de las ciencias empíricas? Su propuesta pasa por recuperar la vida en una mirada que abarque la dimensión biológica y cultural, o en sus propias palabras:

Se trataba de determinar desde una nueva perspectiva qué vínculo existía entre naturaleza y espíritu, así como el puesto del hombre¹¹. [...] Sin una filosofía del hombre no es posible una teoría de la experiencia humana de la vida para las ciencias del espíritu. Sin una filosofía de la naturaleza no es posible una filosofía del hombre¹².

Estamos pues ante una filosofía de la vida o, dicho con más propiedad, ante una biofilosofía que pretende, sin excluir los resultados de la ciencia, poner de manifiesto los rasgos esenciales de la vida, aquellos bajo los que cualquier forma de vida, independientemente de su índole, muestra en su

11. *Infra*, p. 46.

12. *Infra*, p. 65.

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

EL estímulo decisivo para la redacción de este libro lo recibí durante mis años de estudiante de zoología en Heidelberg, siendo entonces alumno de Bütschli y Herbst, Windelband y Troeltsch, Driesch y Lask, de las profundas tensiones que existían entre las ciencias de la naturaleza y la filosofía. A aquellos que no querían sacrificar una cosa a la otra, este conflicto sirvió de acicate para pensar en nuevas posibilidades de comprensión filosófica de la naturaleza, posibilidades surgidas tanto de la crítica rigurosa de la filosofía de la época como del impulso de la nueva biología, representada en particular por H. Driesch y J. von Uexküll. El primer paso en esta dirección creo haberlo dado en *Die Einheit der Sinne* (1923)¹. Durante su redacción, concebí el proyecto para el presente trabajo, con la intención de publicarlo en forma de un breve opúsculo, como una especie de apéndice del último capítulo de la obra citada. Su elaboración me convenció de la imposibilidad de tal proyecto. El conjunto se concibió entonces con mayor extensión y se le dio una forma independiente tanto en su fundamentación como en su método. En 1924, lo anuncié en el prólogo de *Grenzen der Gemeinschaft*², bajo el título *Pflanze, Tier, Mensch. Elemente einer Kosmologie der lebendigen Form*³. Debido a impedimentos ajenos y a la gran dificultad que supone tener que trabajar en un terreno desatendido por la tradición filosófica más reciente, la conclusión del manuscrito se demoró hasta el otoño de 1926.

Los problemas de una antropología y biología filosóficas que trata son el resultado consecuente de mis investigaciones en el ámbito de la filosofía

1. N. del T. Plessner, H. (1923). *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* [La unidad de los sentidos. Los principios fundamentales de una estesiología del espíritu]. F. Cohen, Bonn.

2. N. del T. Plessner, H. (1924). *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. F. Cohen, Bonn. [Existe una edición en castellano: (2012) *Los límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*. Ediciones Siruela. Trad. Tomasso Tommaso Menegazzi y Víctor Granado Almena].

3. N. del T. *Plantas, animal y hombre. Elementos de una cosmología de la forma viviente*.

de los sentidos. La teoría de la modalidad sensorial [*Sinnesmodalität*], como la forma específica de relación entre el cuerpo vivido [*Leib*] y la psique o, lo que es lo mismo, entre materialidad y donación de sentido [*Sinngebung*], me empujó hacia una concepción más fundamental de la relación entre el cuerpo vivido y su mundo circundante [*Umwelt*], en particular en lo que se refiere a la cuestión de los considerados como sentidos inferiores y de la objetividad de las cualidades sensoriales. A partir de aquí, surgió una comprensión de la forma del cuerpo vivido y del medio circundante fundada en leyes de correlación precisas, que constituyen leyes de organización de la vida. Faltaba solo un paso para alcanzar una teoría de los grados de correlación entre la forma y el espacio vitales, una teoría que abarcara los ámbitos vegetal, animal y humano. Paralelamente a esta evolución desde las cuestiones referentes a la teoría de los elementos del conocimiento, los estudios sobre filosofía social me condujeron directamente a la cuestión antropológica.

No es el cometido de un prólogo desarrollar las causas históricas que han conducido a un replanteamiento de la cuestión. En la medida en que es objetivamente necesario, se lleva a cabo en el propio trabajo. Por supuesto, este no hubiera sido posible sin los profundos cambios acaecidos durante los últimos años en el ámbito de la psicología, la sociología y la biología, pero sobre todo en la metodología filosófica. Por lo otro lado, no está claro qué fuerzas están contribuyendo actualmente con más intensidad a la formación de las nuevas disciplinas filosóficas, si el psicoanálisis o la filosofía de la vida, si la sociología de la cultura o la fenomenología, si la historia del espíritu o la crisis en la investigación médica. Teniendo en cuenta la actualidad de este nuevo libro, es importante, en todo caso, no perder de vista la idiosincrasia de su concepción. Nada puede dañar más a la causa de la biología y antropología filosóficas que aplicarles los criterios de una síntesis obtenida de las distintas ciencias y condicionada por las tendencias del momento.

Ante el convencimiento de que estas disciplinas deben ser ciencias con una metodología propia y con una fundamentación original, las investigaciones que siguen coincidirán con alguna de las posiciones mantenidas por ese genial pensador que ha trabajado hasta hoy de forma solitaria en este ámbito (en la medida en la que uno puede dominar toda la literatura): me refiero a Scheler y a su incuestionable mérito por haber realizado una gran cantidad de descubrimientos en sus investigaciones sobre los problemas emocionales, las leyes de la estructura de la persona y las relaciones estructurales entre persona y mundo, cuestiones estas que pertenecen al patrimonio temático de la biología y la antropología filosóficas. Su actividad durante estos últimos años muestra, asimismo, que se encuentra en la

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

CUANDO un autor se decide por una nueva impresión sin modificaciones de un libro que vio la luz hace ya treinta y seis años (en 1928), debe dar una explicación a sus lectores. La indolencia y el amor propio no son suficientes. La insistencia en un antiguo texto debe encontrar su justificación en el propio asunto que trata. El modo de abordar la cuestión no es, en consecuencia, sagrado. Lo fundamental del asunto es su coherencia lógica. Si en esta coherencia encuentra su justificación, entonces no necesita corrección alguna, aun en el caso de que la versión esté marcada por el estado de la investigación del momento y el autor en la actualidad hubiera presentado el asunto de manera distinta en algunos puntos. De hecho, el autor no ha recibido apenas sugerencias para ello. *Los Grados* no han sido objeto de una crítica seria.

Esto se debe a diversas razones. El escrito de Scheler *El puesto del hombre en el cosmos* data del mismo año; un esbozo de su antropología anunciado tiempo antes y esperado con una expectación más que comprensible. Concebido originalmente como un discurso para la *Schule der Weisheit*¹ de Darmstadt, llegó a un gran público rápidamente gracias a su reducido tamaño y a su habilidoso empleo de hechos biológicos y psicológicos. ¿Qué podía ser más evidente que considerar el prolijo trabajo de un desconocido como la continuación del pensamiento de Scheler, especialmente cuando, visto de manera superficial, parecía que seguía su modelo de grados? T. Litt, T. Haering y especialmente N. Hartmann se habían pronunciado tempranamente y de forma expresa contra tal sospecha injustificada, pero *aliquid haeret* y, en un primer momento, *Los Grados* permaneció a la sombra de Scheler como el fundador de la antropología filosófica.

1. N. del T. *La Escuela de la Sabiduría*, fundada en 1920 por Hermann Graf Keyserling.

Los cinco años siguientes, hasta el final de cualquier posibilidad de discusión (1933), hubieran sido más que suficientes como para reconsiderar esta valoración, incluso admitiendo que la obra no era fácil. Pero esos cinco años estuvieron bajo el influjo de Heidegger y Jaspers en lo que respecta al interés por la antropología filosófica. El descubrimiento del concepto de existencia parecía ofrecer la clave (y, por ello, ser decisivo para el destino de la antropología filosófica) para afrontar aquellas dificultades que las humanidades, afectadas en particular por su escisión en una metodología de las ciencias de la naturaleza y otra de las ciencias del espíritu, no sabían resolver: psicología y psicopatología, así como las ramas de la medicina interna, la etnología, la prehistoria y la historia del origen del hombre, todas ellas cargadas con cuestiones psicosomáticas.

Así se presentaban las cosas. Cualquier objeción contra la posición clave del concepto de existencia que pudiera llegar de una u otra ciencia era desechada entonces por la vanguardia filosófica, refiriendo al carácter derivado de tales preocupaciones. Lo que resultaba urgente y original [*ursprünglich*] (en el sentido estricto de la palabra) era más bien la superación de aquellas dificultades que habían surgido históricamente. Estas tenían su fundamento en una ontologización [*Ontologisierung*] de la esencia humana que había llegado a ser habitual desde la antigüedad y que las humanidades habían apoyado. Según este argumento, una antropología filosófica bien entendida debería romper el horizonte científico en el que se mueven las disciplinas establecidas en busca de una comprensión fundamental del ser. No es relevante aquí si se hizo en el sentido de Heidegger o de Jaspers.

Dichas consideraciones pesaron sobre el interés por la antropología durante los años 1927 y 1928, dificultando, con ello, la recepción de *Los Grados*. El mayor escollo fue el libro mismo. ¿Quién podría atreverse a un tratamiento filosófico del material biológico? Filósofos y eruditos de la filosofía rara vez tienen relación con las ciencias naturales. Si la tienen, suelen ser físicos teóricos y se ocupan de la teoría del conocimiento en relación con la física cuántica. Botánicos y zoólogos, en su mayoría individuos más modestos, hombres dados a la observación y no cabezas refinadas como aquellos, no se sintieron atraídos por la sutileza del análisis conceptual, más bien se centraron en objetos masivos, cuyo carácter de realidad no planteaba para ellos ningún problema. ¿Una filosofía de lo orgánico? Los tiempos de Driesch habían pasado: el problema del vitalismo había perdido su actualidad y la idea de reproducir la vida en una probeta su espanto. Hacía tiempo que se daba por sentado que la bioquímica y la química teórica podían servir de medio para la genética y la investigación virológica. Donde todavía quedaba espacio para la especulación, en la filogenia y especialmente en la antropología, incluso el neodarwinismo actuaba con

Capítulo primero

META Y OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN

TODA época encuentra la palabra que la redime. La terminología del siglo XVIII culminó en el concepto de razón; la del XIX en el de evolución; la presente, en el concepto de vida. Toda época describe con ello algo diferente: la razón destaca lo intemporal y la validez universal; la evolución el incesante devenir y desarrollo; la vida el juego daimónico, la creación inconsciente. Y, sin embargo, toda época desea aprehender lo mismo, y el significado de la palabra solo le procura un medio, por no decir una excusa, para hacer manifiesto lo más profundo de las cosas, sin cuyo conocimiento todo obrar humano resultaría vacío y carente de sentido.

Que una época tome este y no otro concepto como símbolo o excusa obedece a razones concretas. Una palabra redime cuando una época encuentra en ella su justificación y su propio juez. La ideología racionalista nunca fue más entusiasta y su poder para alcanzar el fundamento de las cosas mayor que en la época en la que aún había que luchar por la libertad, el naturalismo y la racionalidad, aunque, en el fondo, ya se había ganado el poder feudal. La ideología evolucionista nunca fue más contundente y fructífera desde el punto de vista teórico y práctico que en el período de transición del segundo tercio del siglo XIX, cuando el orden de vida patriarcal capituló ante la tecnificación, industrialización y capitalización incipientes. El gran momento para la ideología de la vida llegó con la reacción frente al optimismo del progreso, con el cansancio civilizatorio, con la pérdida de esperanza en el potencial creativo del socialismo. En lo que hasta entonces se consideraba como la última posibilidad incommovible, a saber, la evolución y el progreso de toda existencia orgánica y de todo el quehacer humano en el mundo, comenzó a madurar un tiempo esencialmente resignado a la ideología del tardocapitalismo expansivo. Sin embargo, con este despertar llegó también el anhelo de un nuevo sueño, de un nuevo encantamiento.

¿Qué encantamiento podría cautivar una época que se había convertido en desconfiada, escéptica y relativista? Para una transcendencia grandiosa se había vuelto demasiado ilustrada y consciente; para la inmanencia demasiado

cosmopolita y aventurera. El ser humano se concebía en su contingencia histórica y evolutiva, pero, al mismo tiempo, la naturaleza y la historia habían perdido parte de su poder de seducción desde que se creyó haber comprendido que sus leyes y las líneas principales de su concepción solo eran el resultado del poder creador del espíritu humano.

Lo único capaz de producir un encantamiento, algo que fue comprendido más allá de cualquier ideología, más allá de Dios y del Estado, algo de lo que quizás podrían surgir ideologías, pero que con seguridad volverían a ser devoradas por ello, fue la vida.

En esta palabra siente la época su propia fuerza, su dinamismo, su condición de jugador, su dicha por lo daimónico de un futuro imprevisible; pero también su propia debilidad, su falta de originalidad, entrega y desempeño por vivir. Nuestro tiempo sigue y persigue esta nueva fórmula mágica, que desde Nietzsche ha ido ganando cada vez más importancia. La filosofía de la vida nació originalmente decidida a cautivar a una nueva generación, como toda generación ha estado hechizada por la visión que le aportaba una filosofía; mas ahora se le pide que conduzca a esa generación al conocimiento y la libere así del encantamiento.

1. LA FORMACIÓN DE UNA FILOSOFÍA DE LA VIDA INTUICIONISTA EN OPOSICIÓN A LA EXPERIENCIA

Gracias al descubrimiento de las teorías de la evolución y la herencia y de la fisiología y la ontogenia se puso de manifiesto un nuevo punto de vista sobre la dependencia que el ser humano y su cultura tienen de la naturaleza. Lo que parecía relativamente evidente en tiempos precedentes, a saber, la pertenencia del ser humano al reino animal, se convirtió, gracias a una nueva visión de la naturaleza, en un conocimiento más «explicativo» [*erklärende Erkenntnis*] de la esencia del ser humano, es decir, en un conocimiento que acabaría diluyéndola. En consecuencia, para que lo espiritual no se convierta, de acuerdo con la conocida receta, en la mera superestructura de un tipo determinado de existencia animal, contribuyendo, así, al triunfo de la forma biológica del viejo naturalismo, se trataba de determinar desde una nueva perspectiva qué vínculo existía entre naturaleza y espíritu, así como el puesto del hombre.

Las dos únicas posibilidades (eso parecía entonces) que se ofrecían estaban agotadas: la filosofía materialista-empirista y la filosofía idealista-apriorística. Si la primera teoría evidenció su fracaso ante los hechos de la conciencia y las necesidades surgidas de las leyes sensoriales, las cuales no pueden derivarse ni del mundo físico y ni de las impresiones sensibles, la

Capítulo segundo

LA OBJECCIÓN CARTESIANA Y EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1. LA DICOTOMÍA ENTRE EXTENSIÓN E INTERIORIDAD Y EL PROBLEMA DE LA APARICIÓN FENOMÉNICA

ESTÁ en la naturaleza de la experiencia no disciplinada el hecho de asumir algo como fundamental en la medida que aporte seguridad a su progreso y le proporcione un trasfondo desde el que sea posible intuir el conjunto de sus relaciones. Estas preferencias, sin embargo, no son suficientes para un desarrollo científico de la experiencia. Reconocer el carácter fundamental de una cosa significa y exige algo más. Algo puede ser muy importante para el desarrollo de nuestra comprensión, tener una importancia fundamental, como se suele decir, sin poseer, por ello, el carácter de un verdadero fundamento.

Un verdadero fundamento sostiene sin ser él mismo sostenido. El empirista se centra exclusivamente en la primera función, pero una vez se ha convencido de su existencia, tiende a asumir sin más la validez de la segunda. La historia de la ciencia empírica está plagada de ejemplos. Apenas existen descubrimientos o teorías relevantes que no hayan recibido una fundamentación en este sentido, esto es, una fundamentación entendida como un principio objetivo o epistemológico de las cosas, por lo menos en su concepción más básica: el concepto de selección natural de Darwin, la idea de superestructura de Marx, el principio de la relatividad de Einstein, la teoría cuántica de Planck o los conceptos de represión y sublimación de Freud.

El empirista se arroga el derecho a juzgar qué puede soportar o no la experiencia. Sin embargo, para saber si no necesita además de otro sostén, hace falta una investigación filosófica que se ocupe de la esencia del fundamento y de los principios. Podemos, por tanto, concluir que algo puede tener una importancia fundamental sin ser por ello un fundamento. Tampoco debe sorprendernos que el descubrimiento de un fundamento por la filosofía no tenga influencia para el contenido de la experiencia científica.

Nadie duda de la extraordinaria utilidad y claridad que aporta la distinción entre lo físico y lo psíquico. Esta distinción capta diferencias

esenciales presentes en el ser de la realidad efectiva, como así lo demuestra el avance de las ciencias físicas y psicológicas. Que valga como fundamento, en cambio, es motivo de dudas y objeciones en nuestros días, y no solo entre filósofos, sino también entre aquellos empiristas que se ocupan de los enigmáticos lazos que conectan lo físico y lo psíquico, constitutivos de la realidad personal y de sus capacidades.

A grandes rasgos, podemos estar de acuerdo con la opinión generalizada de que fue Descartes quien fundamentó la distinción entre lo físico y lo psíquico (empleando, eso sí, una formulación algo distinta). Declaró como fundamental la diferencia entre *res extensa* y *res cogitans* y le dio, al mismo tiempo, el carácter de una dicotomía absoluta. Aunque los sentidos de psíquico y *res cogitans* no coinciden, ambos conceptos apuntan a una misma esfera. En principio, podemos denominar indistintamente ambos con la palabra específicamente alemana *Innerlichkeit*¹, y evitar así tomar una decisión de antemano sobre la esencialidad de lo psíquico, la conciencia y el sujeto.

Esta imagen de la fundamentación cartesiana se completa con el hecho de que su principio exige de la representación mecánico-matemática o medición como método exclusivo para el conocimiento de los entes físicos. Con la identificación de corporeidad [*Körperlichkeit*] y extensión y con la equivalencia concomitante de extensión y mensurabilidad, el principio que plantea la dicotomía *res cogitans*/*res extensa* implica automáticamente una fundamentación matemática de la ciencia de la naturaleza.

Cierto es que, originalmente, la escisión de la totalidad del ser en *res extensa* y *res cogitans* fue concebida ontológicamente. Esta escisión comporta un significado metodológico paralelo, que, en cierto sentido, le permite eludir la crítica ontológica. Con la equiparación de corporeidad y extensión, la naturaleza se hace accesible únicamente a la medición. Todo aquello que en la naturaleza tiene que ver con la multiplicidad intensiva de las cualidades debe, como tal, ser considerado algo cogitativo, puesto que la *res cogitans* es la única esfera que se contrapone a la extensión. Existen, por tanto, dos posibilidades: o comprender mecánicamente los modos de existencia y de aparición cualitativa de los cuerpos (que, en consecuencia, se diluyen en lo cuantitativo) o, evitando este análisis, explicarlos como el contenido de las cogitaciones, como el contenido y producto de nuestra interioridad.

El hecho de que yo, en cuanto un yo posicionado en sí-mismo, pertenezca a esa interioridad singular para la cual Descartes escogió específi-

1. *N. del T.* Interioridad.

Capítulo tercero

LA TESIS

1. EL TEMA

CUANDO hablamos de objetos que se manifiestan con esta duplicidad de aspecto, es decir, objetos cuyo *habitus* se caracteriza por la división en un interior y un exterior, ¿representa esta fractura una posición de la mirada hacia ellos igualmente duplicada? ¿Aquellos objetos que aparecen como la unidad de lo interno y lo externo solo pueden ser determinados dicotómicamente conforme a la duplicidad de su aparición, de modo que la unidad del objeto no se da como determinada, sino que sólo se propone idealmente como determinable? ¿O ciertos caracteres de esa unidad ya están incorporados o dados en su aparición duplicada? ¿No estará condicionada esta duplicidad de aspecto por tales caracteres ya dados de la unidad y asociada a su estructura esencial? ¿Esta división en dos aspectos no convertibles entre sí es compatible con la unidad intuitiva del objeto? ¿En qué condiciones? ¿Hacia qué objetos, que por principio pertenecen a esferas de objetos divergentes, puede dirigirse una mirada convergente?

En cuanto aspectos espaciales, lo interior y lo exterior determinan lados divergentes de un objeto, pero no por ello no convertibles entre sí. Al interior de una jarra se puede acceder desde el exterior; la transformación tiene lugar a través de un espacio único. La pared de una jarra abombada externamente en un punto concreto presenta internamente en el mismo punto una concavidad análoga, siempre y cuando su grosor sea constante. Convexo y cóncavo son sentidos que se oponen polarizadamente y solo requieren una rotación para anularse mutuamente. Lo interior puede convertirse en exterior y este, a su vez, en interior, como un guante reversible que, por medio de la eversión, supera de izquierda a derecha la polarización de sentidos de las «contrapartidas congruentes»¹, como así lo denominó Kant.

1. *N. del T.* En un artículo publicado en el periódico *Wochentliche Königsbergsche Frag- und Anzeigungsnachrichten* 6-8, 1768 (AK 2, 375-83), Kant define *Contrapartida*

Esferas por principio divergentes, sobre cuya relación de reciprocidad descansa la unidad de una estructura objetiva, se correlacionan entre sí de manera polarizada, como el interior de un espacio con su exterior. Sin embargo, a diferencia de esta última relación, las esferas divergentes no son convertibles entre sí. La doctrina de las dos vertientes de G. Fechner, deudora de Descartes y Spinoza, quiso alcanzar una formulación para la relación entre lo físico y lo psíquico, entre lo exterior y lo interior, una formulación que evocara en el fundamento de la intuición precisamente la relación espacial entre lo externo y lo interno. Los ejemplos aportados por Fechner apuntaban particularmente en esta dirección. Por el contrario, para contribuir al avance del presente análisis, con el que se pretende dar una respuesta a las cuestiones más arriba planteadas, sería conveniente evitar, de una vez para siempre, cualquier comparación impropia entre la determinación esencial que caracteriza la relación de reciprocidad de dichas esferas no convertibles y la relación espacial entre lo interno y lo externo, que lleva a cabo la investigación cuando observa los objetos espacialmente. De esta forma, será posible diferenciar las relaciones condicionadas espacialmente por lo externo y lo interno de aquellas otras que no lo están, con lo que se pondrán de manifiesto los caracteres de la unidad que, aprehendidos en una visión convergente (es decir, dentro de la percepción sensible), portan asimismo el aspecto divergente del objeto.

2. LA DUPLICIDAD DE ASPECTO DEL MODO DE APARICIÓN DE LA COSA PERCIBIDA

Todo aquello que se percibe en su pleno carácter de cosa se manifiesta como una unidad de cualidades dispuesta en torno a un núcleo de acuerdo con su propia limitación espacial.

El árbol que hay frente a mi ventana no es una mera suma de datos cromáticos enlazados por una forma gestáltica. El árbol no se va enriqueciendo a medida que me aproximo a él con datos táctiles y olfativos por una simple suma; tampoco el crujido de sus ramas es como un añadido final a la suma que representa su aparición fenoménica. El árbol que está ahí fuera es, ante todo, una magnitud independiente en tanto que no reposa ante mi mirada como una creación de la fantasía o, como sucede a veces en los sueños o en la conciencia eidética que determinó E. Jaensch,

incongruente a un cuerpo que es completamente igual y semejante a otro, pero que no puede ser encerrado en los mismos límites.

Capítulo quinto

LAS MODALIDADES ORGANIZATIVAS DE LA EXISTENCIA VIVIENTE. PLANTAS Y ANIMALES

1. EL CICLO DE LA VIDA

CON *organización* se designa la automediación de la unidad del cuerpo viviente a través de sus partes. La unidad es una totalidad y, en este sentido, la cosa singular o individuo. Un todo no es sólo algo más que la suma de sus partes (como toda forma gestáltica en cuanto unidad activa), sino que está como unidad en cada una de ellas, como una unidad aparte de esa unidad de su multiplicidad. Por consiguiente, si un sistema cerrado de elementos forma una totalidad, el sistema como tal es la condición que vincula la multiplicidad de todos los elementos y, al mismo tiempo, una unidad junto a [*neben*] (y en virtud de la existencia de) esta unidad de la multiplicidad. Una unidad en la multiplicidad y otra unidad aparte de ella no constituye una mera contradicción si se concibe como una unidad mediada por una multiplicidad de elementos. Esta condición hace posible, por lo tanto, la realización de determinaciones contradictorias.

El órgano es la representación del todo y una parte del todo; media el todo en el todo o, en otras palabras, es el medio para el todo, del que depende el todo, de manera que este no podría subsistir sin él. En el órgano, la vida genera su propia inhibición, sin la cual no sería vida en absoluto. La necesaria autoinhibición de la vida no se ve así impuesta, como si su esencia fluyente y libre sufriera una acumulación y refracción como consecuencia de su inevitable vínculo con lo físico; surge, más bien, de la vida misma, de su propia naturaleza, del carácter limitado elemental de su ser, como esta investigación ha puesto de manifiesto. El órgano es la inhibición de la vida porque media lo inmediato del proceso (mediante una diferenciación dentro de él). Esta inhibición supone, al mismo tiempo, un fomento, un medio de la vida y para la vida a la que sirve.

Si tomamos esta definición en su carácter fundamental, sin recurrir a evasivas de tipo empírico, en las que los órganos se comparan, por ejemplo, con un estroma o algo similar (lo cual no sería de ninguna ayuda, puesto

que órgano tiene aquí el significado de una unidad especializada y funcional de las partes del cuerpo, morfológica y relativamente delimitable), resulta entonces que el organismo, en cuanto unidad de todos los órganos, es la unidad de los medios para la vida. Pero el organismo sólo representa esta unidad en relación con sus órganos, porque está mediado en la unidad de los órganos. Unido en virtud de los medios y a través de los medios, el organismo es, en verdad, el medio de sí mismo.

Sin duda, una representación correcta es que el organismo es su propio fin y posee y utiliza sus propios órganos como medio para ese fin, sin diluirse en ellos sustancialmente como poseedor y beneficiario. La necesidad de organización de los cuerpos vivientes se basa, al fin y al cabo, en la contraposición de un sujeto con su cuerpo, al cual tiene con sus partes. El sujeto es aquí también su objeto: el portador de la vida coincide con la finalidad [*Ziel*] de la vida. Y puesto que el portador de la vida (es decir, la unidad del organismo que se opone a las partes en cuanto núcleo y centro de la multiplicidad) es él mismo una unidad mediata únicamente en referencia a sus partes, se comprende, entonces, el carácter orgánico de las partes (pero, al mismo tiempo, se renuncia a la unidad del organismo que existe por sí mismo, a la soberanía sobre sus órganos). Esto, sin embargo, no es posible. Es imposible que el cuerpo viviente sea su propio fin y el medio en el mismo sentido.

La esencia de la organización no se concibe en lo anterior como algo fundamental, sino como un dispositivo que acompaña a los procesos vitales de integración/división, que se sirve de «la vida» o «del organismo» para vivir. O bien se cae en el extremo contrario y se identifica al organismo con su aparato, a la totalidad con la unidad de las partes. Ambas concepciones son erróneas en su unilateralidad y solo desde el punto de vista de su unificación podrían llegar a ser correctas. Esta síntesis sería posible a condición de que la dualidad de sentido del órgano se preserve en toda su amplitud, a saber: ser el medio [*Mittel*] y la mediación [*Vermittlung*] del cuerpo viviente.

La totalidad es una unidad mediata. ¿Por qué? Por las partes, que forman la unidad de manera inmediata. En consecuencia, en una totalidad, la unidad está en la multiplicidad de las partes y aparte de («junto a» [*neben*]) esta multiplicidad. La unidad no es solo su condición vinculante, sino también un medio existente por sí mismo, lo uno central o el núcleo confinado por el conjunto de lo múltiple.

Es el punto de vinculación de todas las partes, las cuales, a su vez, deben poder existir sin él, pero sin que esta independencia llegue tan lejos como para romper la unidad del todo en una unidad funcional, por un lado, y un núcleo que existiera paralelamente a ella, por otro. Esto se evita

Capítulo sexto

LA ESFERA ANIMAL

1. LA POSICIONALIDAD DE LA FORMA CERRADA. CENTRALIDAD Y FRONTALIDAD

UN ser vivo, cuya organización presenta la forma cerrada, tiene actualidad como este cuerpo [*Körper*] y como su cuerpo vivido [*Leib*], es decir, tiene actualidad dentro del cuerpo [*Körper*]. Con arreglo a la representación central de todos los miembros y órganos surge una zona del cuerpo que depende del conjunto; aquí se sitúa un centro espacializante: el núcleo de la cosa viviente. Desde un punto de vista posicional, todavía no existe la posibilidad de una mediación entre el cuerpo en su totalidad (incluyendo el órgano central) y el cuerpo vivido (como zona del cuerpo dependiente del órgano central). Desde un punto de vista posicional, ambos coexisten uno junto al otro sin anular su unidad. La oscilación entre estos dos estados del ser, el paso desde el ser corpóreo [*Körpersein*] al ser interno espacializante dentro del cuerpo produce una duplicidad de aspecto; pero esta oscilación o cambio no se cancela en sí mismo, simplemente representa el mismo estado de cosas fundamental. No se trata de que una y la misma cosa se intuya de maneras distintas, sino que la duplicidad de aspecto que conllevan el cuerpo físico y el cuerpo vivido equivale a aquella otra separación física entre una zona del cuerpo que contiene el centro y otra que depende del centro.

Sólo de este modo ambiguo (ambigüedad que, por tanto, ni oculta la univocidad ni podría ser reemplazada por ella), la cosa viviente puede mantener una distancia con respecto a su cuerpo, una distancia con respecto a aquello que ella misma es, con respecto a su propio ser. Es ella misma... dentro de ella. La posición está, pues, duplicada: el ser del propio cuerpo y el ser dentro del cuerpo; y, sin embargo, solo es uno, pues esta distancia que mantiene con su cuerpo solamente es posible por la absoluta unidad de su ser consigo mismo.

Centro espacializante o núcleo quiere decir: ser el sujeto del tener [*das Subjekt des Habens*], ser lo sí-mismo. Al destacarse de su propio cuerpo

vivido forma, a su vez, el centro en torno al cual se cierra el cuerpo, hacia el cual convergen totalmente cuerpo y campo posicional.

Aunque no sea posible localizarlo en ningún sentido, este sí-mismo no está exento de relación con lo espacial. Espacializante es aquel punto frente al cual todos los demás puntos tienen el carácter del allí; es el punto del aquí no relativizable. Este aquí sito en el cuerpo, lo sí-mismo deslocalizado (y, por ello, el lugar no relativizable, el lugar «natural» por esencia), se mantiene aislado, justamente por mantener esa distancia con respeto al cuerpo y por ser, al mismo tiempo, uno con él. Punto de referencia absoluto para el campo posicional y el cuerpo físico, contenido en ellos y a la vez diferenciado de ellos, constituye la mediación simple del ser propio del cuerpo y del ser dentro del cuerpo en el puro aquí no relativizable. Ahora bien, según este estado de cosas, el sujeto del tener coincide con el objeto del tener, con el cuerpo, si bien, diferenciado de él. En cuanto unidad de sujeto y objeto, lo sí-mismo permite separar el sujeto del objeto al mediar entre ellos en el puro aquí.

Así, una cosa viviente que presenta una organización cerrada no sólo es un sí-mismo que «tiene», sino un sí-mismo de un tipo especial, un sí-mismo reflexivo o un se [*ein Sich*]. Se puede decir que este tipo de cosa viviente está presente para ella misma, que gracias a ese carácter diferenciado que tiene de ella dentro de ella, constituye el punto inmutable en el que vive reflexivamente como una cosa única (aún no tiene, por eso aún no se ha convertido en un yo). En esta oscilación insoslayable entre estar-dentro [*Insein*] y estar-fuera [*Außensein*] que caracteriza la posicionalidad de los organismos cerrados y que se fundamenta en el ser simple del cuerpo, se encuentra el límite de la referencialidad [*Rückbezogenheit*] de la cosa a sí misma.

Destacado de él dentro de él, el organismo cerrado, el animal, se convierte en la unidad de la alternancia de aspectos que viene mediada por el aquí. Este aquí inmutable no escapa a la propia alternancia; no es una especie de trasfondo sobre el que dicha alternancia se proyectara (lo que más tarde se demostrará característico del yo); no es ningún extraño punto de coincidencia entre lo absolutamente lejano (el ser en sí) y lo absolutamente cercano (el ser para sí), sino aquello que, a través de la alternancia del estar-dentro y del estar-fuera, constituye en su concreción la unidad del ser. Dominando su propio cuerpo desde dentro, moviéndolo impulsivamente desde el interior, el organismo se sitúa «en» el aquí; su existencia se coloca en el centro de su propia plenitud corporal, se integra en ella como el centro de la unión posicional del espacio y el tiempo. Y puesto que en esta unión el aquí expresa únicamente el carácter espacializante del organismo, sería necesario introducir también en la definición el carácter

Capítulo séptimo

LA ESFERA HUMANA

1. LA POSICIONALIDAD DE LA FORMA EXCÉNTRICA DE VIDA. EL YO Y EL CARÁCTER DE PERSONA

LA limitación de la organización animal reside en el hecho de que al individuo, no relacionándose con su centro posicional, le está oculto su propio ser, mientras que el medio y su propio cuerpo vivido físico están referidos al centro posicional, al absoluto aquí-ahora. Su existencia en el aquí-ahora no remite a ninguna otra cosa, porque no hay un contrapunto que lo haga posible. En la medida en que el animal existe como tal, queda absorbido en el aquí-ahora. Este aquí-ahora no llega a ser algo objetivo para él, no se destaca de él: sigue siendo su condición, aquello a través de lo cual la vida se desenvuelve en su concreción. El animal vive desde su centro y en su centro, pero no como un centro. Experimenta contenidos en el campo circundante, tanto propios como ajenos; domina su propio cuerpo vivido, forma un sistema reflexivo, un se [*ein Sich*], mas no «se» vivencia a sí mismo.

Pues, ¿quién debería constituir el sujeto de la vivencia en este grado posicional? ¿A quién le están dados como algo propio la posibilidad de tener, vivenciar y actuar de forma efectiva, tal como estos fluyen en el aquí-ahora para verse posteriormente en la impulsividad? «¿A qué punto o plano de proyección habría que referir este estado de cosas? ¿En razón a qué diferencia entre un momento estructural de las cosas vivientes en general y la cosa que es este cuerpo animal?» En la medida en que el animal es un cuerpo vivido, en que está dado en relación con un centro posicional y puede influir sobre él mismo como un cuerpo completo sito en el aquí-ahora, los impulsos centrales producen un resultado físico. Mas el cuerpo completo aún no ha alcanzado la plenitud reflexiva.

Este *aún-no* significa que podemos concebir una mejora en virtud de la cual la cosa corpórea viviente se elevaría a un grado posicional superior al grado animal, y ello según la misma ley que determina la diferencia de grado entre animal y planta. Pues, así como la forma abierta de la organización

vegetal muestra los caracteres posicionales sin que esta cosa esté «puesta» [*gesetzt*] en relación con su posicionalidad, y que esta posibilidad se haga efectiva en la forma cerrada de vida de la organización animal, también la forma esencial del animal pone de manifiesto una posibilidad que solo puede llegar a realizarse a través de otra cosa distinta. Una reflexividad plena está vedada para el cuerpo viviente en el grado animal. El animal está posicionado en él mismo, vive su vida desde un centro que constituye el sostén de su existencia, pero no se relaciona con él, ese centro no se le da. Se abre aquí, por lo tanto, otra posibilidad de realización. Nuestra tesis afirma que tal posibilidad está reservada al ser humano.

¿Qué condiciones deben cumplirse para que a una cosa viviente le sea dado el centro de su posicionalidad, centro en el que vive absorto y en virtud del cual puede tener vivencias y actuar? Sin duda, una condición fundamental es que el centro de su posicionalidad, cuya distancia con respecto a su propio cuerpo vivido es el fundamento de la posibilidad de todo darse, mantenga una distancia también con respecto a sí mismo. *Estar dado* significa *estar dado a alguien*. Pero ¿a quién puede estar dado aquello a lo que todo se da si no es a sí mismo? Por otro lado, el punto espacializante-temporalizante del absoluto aquí-ahora no puede tomar distancia de sí mismo, no puede duplicarse (o como queramos entender esta distancia con respecto a uno mismo). El sentido del puro aquí-ahora exige su no relatividad, que se esfumaría si se diera tal escisión del centro. Dicho de una manera más intuitiva: si el aquí-ahora existe como un punto absoluto, como el centro posicional de un ser viviente, entonces carece de sentido suponer que «a su lado», detrás o delante, antes o después, pudiera existir otra vez este mismo punto. Una suposición a la que, sin embargo, se está siempre tentado, ya que el punto central posicional debe ser aquello a lo que se da algo, aquello para lo cual algo se convierte en vivenciable, el sujeto de la conciencia y de la iniciativa. Solo un ojo puede ver; y solo un ojo puede ver a otro ojo. Ahora bien, puesto que no tiene sentido conectar cuantos ojos se quieran uno detrás de otro, puesto que todos ellos deben confluír a la postre en un sujeto de la visión, y aquí nos referimos precisamente a un único sujeto, entonces la visión que el ojo tiene de sí mismo, el estar dado del sujeto a sí mismo, no puede fundamentarse en una multiplicación (de suyo absurda) del núcleo subjetivo.

Mientras el centro posicional, el sujeto, se conciba como una magnitud fija y terminada, que existe como un rasgo corpóreo más, no se podrá evitar esta multiplicidad y todas las contradicciones que conlleva. Pues esta idea es tan cómoda como errónea, ya que olvida que se trata aquí del carácter posicional, cuya existencia está ligada a una ejecución, a un posicionamiento;

GLOSARIO

Angepaßtheit. *Adaptabilidad.* Es el efecto de la evolución en los seres vivos. Es el estado resultante de la adaptación. Indica la conformidad original del organismo con su medio.

Anpassung. *Adaptación.* Es un término relacionado con la adaptación; la acción mediante la cual el ser vivo se sitúa en una relación de oposición original con el entorno.

Bauplan. *Plan corporal.* Patrón corporal o arquetipo de un animal; se refiere, básicamente, a la configuración general de su estructura y organización, a la disposición interna de sus tejidos, órganos y sistemas, a su simetría y el número de segmentos corporales y de extremidades que posee.

Gesetzt. *Puesto.* Participio del verbo *setzen*: poner.

Gesetztheit. *Posicionamiento.* Cualidad de lo puesto.

Gesetzsein. *Estar-puesto.* Movimiento que caracteriza la posicionalidad, como el estar dentro de sí mismos de los seres vivos.

Gestalt. *Forma gestáltica.* Hemos prescindido de la habitual traducción *figura*, pues consideramos que el término resulta impreciso y no recoge su pleno y cabal sentido, pudiendo conducir a equívocos en un término tan central de esta obra. Pues por *figura* se entiende, sin más matices, la forma externa de algo, el contorno, y si bien el término *Gestalt* incluye dicha acepción, esta no lo agota. Tampoco basta, creemos, con solo el término *forma*, que en el texto se emplea con otros sentidos, y que puede entenderse igualmente con la configuración externa de algo. Por *forma gestáltica*, entiende Plessner «*un sistema (extremadamente complejo) con contornos más o menos definidos, en los cuales está contenida su existencia física*». En el caso de los seres vivos, la forma gestáltica se comprende, en primer lugar, como su forma externa de aparición, esto es, como la contextura sistemática de las notas que pueden observarse inmediatamente en él. En este sentido, toda forma gestáltica expresa una totalidad.

Grenze/Begrenzung. *Límite/delimitación.* El concepto de *límite* es clave en la obra de Plessner. No se debe confundir con el contorno de los cuerpos: este se puede

ÍNDICE DE MATERIAS

- Acción: 233, 251, 267, 275 s., 290 s., 290 s., 301 s., 308, 336, 339 s., 349
- Antagonismo entre acción conciencia: 275 s.
 - El problema cuerpo vivido/alma la categoría de la acción: 32
 - Hermenéutica de la existencia humana: 60 ss., 67 s., 69 s., 75 s.
- Adaptación/adaptabilidad: 228 ss.
- Adaptación como modo de posicionalidad: 232 s.
 - Adaptación como unidad de anticipación búsqueda: 234
 - Teorías de la adaptación de Lamarck Darwin: 233 s.
 - Teorías psiquistas de la adaptación: 236
- Alma:
- Alma/vivencia: 314 ss., 318 ss., 321
 - Alma/cuerpo vivido: 30 s.
- Alter ego*, posibilidad del: 320 s.
- Animal: 252 ss., 263 ss.
- Asimilación en plantas animales: 374
 - Capacidad de aprendizaje esencial del animal: 300
 - Campo circundante animal: 286 ss.
 - Incapacidad de desarrollo de la esfera de relación mutua animal:
 - Inteligencia animal: 328
 - Limitación de la reflexividad animal: 265
 - Planta animal como ideas de organización: 260 s.
- Antemano, de: 235 s.
- Anticipado, estar por: 203 s., 210, 235, 239, 241, 266, 276 s., 305 339
- Antropología filosófica: 20, 31, 64 ss., 71 ss., 111 ss.
- Antropología filosófica fenomenología (Scheler): 21
 - Antropología filosófica analítica existencial (Heidegger): 21, 23 ss. 26 ss.
 - A priori antropológico hermenéutica: 63
 - Biología filosófica como requisito para una antropología filosófica: 113
 - Dos caminos para la antropología filosófica: 71 ss.
- Aparición fenoménica: 77 ss., 80 ss.
- Cualidad de la aparición fenoménica: 79 ss., 366 s.
 - La cosa en la aparición fenoménica: 118 ss., 126 ss.
- Apertura (v. también forma abierta):
- Apertura del campo circundante: 258, 266 s.
 - Apertura del órgano: campo posicional ciclo de la vida: 221
- Artificialidad:
- Artificialidad como modo de realización de la excentricidad: 331
 - Artificialidad natural: 329 ss., 356
 - Carácter expresivo de la artificialidad: 350
- Asimilación/disimilación: 224 ss., 369
- Autodescomposición/autodescomposición como modo de posicionalidad: 227
 - Deducción del doble sentido de la auto-modificación autónoma: 224 s.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adler, A.: 335, 336
Agustín de Hipona: 30
Alsberg, P.: 33
Andres, H.: 252
Aristóteles: 25, 111, 145, 214, 367
Auerbach, F.: 148, 226
Baer, K. E.: 247
Baerends, G. P.: 370
Baltzer, F.: 365
Bauer, E.: 148
Becher, E.: 102, 251, 300
Beer, B. H.: 100
Bergson, H.: 50, 51, 52, 53, 62, 178, 251, 284, 305, 369,
Bernard, C.: 148
Bertalanffy, L. von: 366, 373
Bethe, A.: 100
Bichat, M. Fr.: 148
Bierens de Haan, I.: 297
Biran, M. F. P. G.: 350
Blaauw, A. H.: 250
Bolk, L.: 31, 32
Breysig, K.: 110
Brown, J.: 148
Buenning, E.: 376
Bütschli, O.: 19, 134
Büttel-Reepen, H.: 288
Buytendijk, F. J. J.: 12, 35, 74, 99, 106, 159, 160, 230, 297, 300
Calvin, M.: 373
Christian, G.: 365
Claudel, P.: 105
Cohen, H.: 58
Comte, A.: 57
Conrad-Martius, H.: 21, 250, 377
Dacqué, E.: 315
Dalp, S.: 376
Darlington, C. D.: 376
Darwin, Ch.: 13, 25, 77, 230, 233, 234, 332, 366
Descartes, R.: 13, 76, 78, 79, 80, 81, 84, 88, 109, 110, 118, 367
Dewey, J.: 32
Dilthey, W.: 21, 26, 59, 61, 62, 64, 65, 68, 76, 110, 350
Dobzhansky, T.: 375
Driesch, H.: 11, 19, 24, 28, 38, 39, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 139, 141, 142, 146, 148, 165, 166, 177, 180, 194, 195, 196, 229, 232, 245, 247, 301, 302, 365, 366, 375
Dubois, E.: 368
Dykstra: 370
Ehrenberg, R.: 376
Ehrenfels, Ch. von: 290
Einstein, A.: 77
Engels, F.: 52