

## HELMUTH PLESSNER: ANTROPOLOGÍA Y BIO-FILOSOFÍA A COMIENZOS DEL SIGLO XX

Tommaso Menegazzi. Universidad Autónoma de Madrid

**Resumen.** En este trabajo nos proponemos despertar el interés por el planteamiento antropológico-filosófico de Helmuth Plessner (1892-1985), filósofo alemán cuya obra se considera hoy en día decisiva con vistas a una posible auto-comprensión del ser humano, en una época que se caracteriza por conectar cada vez más el discurso filosófico con el científico y en la que no podemos desconocer la importancia que el tema de la vida (bíos) viene cobrando en el ámbito ético y, sobre todo, en el político.

**Abstract.** The aim of this paper is to arouse interest in the anthropological-philosophical view of Helmuth Plessner (1892-1985), a german philosopher whose work is today considered as a masterpiece for self-comprehension of human being, in a cultural age in which philosophical and scientific approaches are strongly connected and in which we can recognize the outstanding role that life (bíos) is now playing in ethics and, especially, in politics.

### 1. Metodología del discurso antropológico

El conjunto de la obra de Helmuth Plessner, filósofo, antropólogo y sociólogo nacido en Wiesbaden el 4 de septiembre de 1892<sup>1</sup>, se refleja perfectamente en el afán de encontrar un lugar y una situación para el hombre en el mundo. A pesar de algunas habladurías académicas que han

---

<sup>1</sup> Para un bosquejo biográfico-intelectual del autor, cf. K. SCHLUSSER, *Eine intellektuelle Biographie*, Berlin-Wien 2000. En lengua española no se dispone de una rica bibliografía sobre la trayectoria filosófica de Plessner: en los últimos años, de hecho, sólo ha sido publicada la introducción de Lluís Duch, *Introducción a la edición española*, en H. PLESSNER, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941), en *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, trad. esp. de L. García Ortega, *La risa y el llanto. Investigaciones sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid 2007, págs. 9-26. Para un análisis general (pero conciso) de su filosofía, véase H. U. ASEMISSSEN, *Helmuth Plessner: die exzentrische Position des Menschen*, in J. SPECK (hrsg. von), *Grundprobleme des großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, Göttingen 1991, págs. 146-180.

ocultado durante varias décadas la originalidad de su pensamiento<sup>2</sup>, Plessner puede ser considerado como el verdadero fundador de la antropología filosófica del siglo XX, cuya implicación con el discurso político de la contemporaneidad es hoy en día cada vez más evidente<sup>3</sup>. Antes de centrarnos en sus textos de los años '30, en los que se hace más patente la autonomía y la novedad de su propuesta antropológica, nos parece útil enfocar algunos aspectos generales de su pensamiento, que, además de otorgar una rigurosa fundamentación metodológica al discurso antropológico, nos permitirán apreciar la carga ineludible de seriedad y responsabilidad del hombre frente a sí mismo – es decir, frente al tribunal de la historia – que Plessner reconoce como el elemento esencial del filósofo.

Después de una época que luchó por desarticular bajo los golpes de la filosofía de la sospecha todas las formas principales de auto-comprensión del hombre («Al cabo de diez mil años de historia –decía Max Scheler– es nuestra época la primera en que el hombre se ha hecho plena e íntegramente “problemático”; ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe»<sup>4</sup>), Plessner considera necesario asumir la vulnerabilidad política e ideológica del concepto de humanitas, puesto en cuestión por los resultados de la labor historiográfica (pues ya no existía el Hombre, sino hombres plurales) y, sobre todo, por la crítica impetuosa a la idea de un ser humano

---

2 Nos referimos a la diatriba que Max Scheler emprendió contra su “presunto” discípulo Plessner. Este último asistió a las cursos de Scheler en Köln y bajo su dirección (junto a la de Hans Driesch) consiguió la habilitación para la libre docencia en 1920, con la siguiente disertación: *Die Krisis der Transzendentalen Wahrheit im Anfang* (ahora en *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, págs. 143-310). Ahora bien, fue precisamente Scheler quien, antes de la publicación de la obra de mayor envergadura de Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*), impuso que se cambiase su subtítulo, acusándola de ser una mera herencia de sus investigaciones en campo antropológico, que todavía no habían sido publicadas. De esa manera, Plessner se vio obligado, por no lograr convencer a su “presunto” maestro de la independencia conceptual de su enfoque, a sustituir *Grundlegung* (fundación) con un más modesto *Einleitung* (introducción) - in *die philosophische Anthropologie*. Véase H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), en ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Hrsg. von G. Dux [et al.], Frankfurt am Main 1981, p. 14, y también ID., *Selbstdarstellung*, en *Gesammelte Schriften* (de ahora en adelante: *GS*), Bd. 10, p. 329.

3 Véase N. RICHTER, *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt am Main-New York 2005. Cf. también R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002, trad. esp. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires 2005, en particular el cap. III: “*Compensatio*”.

4 M. SCHELER, *Mensch und Geschichte* (1926), en *Gesammelte Werke*, Bd. 9, págs. 120-45, trad. esp. *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires 1972, p. 10.

volcado hacia un progreso tecnológico infinito y hacia una completa armonía micro-cósmica, dentro de un mundo perfectamente racional y cognoscible. Frente a la conciencia del riesgo intrínseco y a la falta total de fundamento para el hombre, sostiene Plessner, «debemos considerar el ser humano en su mayor riqueza posible, en su pluralidad ineludible y en su real estar en peligro»<sup>5</sup>. Esto implica que el riesgo conceptual implícito en cualquier intento de hallar la esencia del hombre debe llevar a una asunción de plena responsabilidad frente a la historia. Toda acción y decisión humana implica así unas consecuencias ineludibles en la existencia misma del hombre, el cual nunca actúa y decide únicamente para sí mismo: la vida humana, y toda decisión posible sobre su comprensión e interpretación, nunca puede ser neutra. Por eso la necesidad de una antropología filosófica estriba precisamente en la toma de conciencia de un estado de crisis permanente, de modo que, atento a la situación histórica de la vida humana, ese peculiar saber en torno a la esencia del hombre no debería en modo alguno desconocer el carácter arriesgado de toda decisión posible acerca del ser humano. Plessner se expresa así: «En la disolución de un mundo determinado por el cristianismo y por la tradición, el hombre, ahora abandonado del todo por Dios, contra la amenaza de hundirse en la animalidad, se plantea nuevamente la cuestión acerca de la esencia y la finalidad del ser hombre»<sup>6</sup>. Como podemos ver, ante todo en virtud de esa alusión a la finalidad (Ziel) del ser hombre, la preocupación plessneriana radica en la coyuntura propia de una época en la que hasta el género humano – la humanitas – se torna en un problema de carácter moral, algo que ya no tiene nada que ver con el espíritu positivista de los siglos de la razón (XVIII) y de la evolución (XIX)<sup>7</sup>. Lo que la filosofía debe

---

5 H. PLESSNER., *Die Aufgabe der philosophische Anthropologie* (1937), en *GS*, Bd. 8, págs. 33-51, p. 36, trad. esp. mía.

6 *Ivi*, p. 35, trad. esp. mía.

7 Plessner, en las primeras líneas de *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (de ahora en adelante: *Stufen*), anota que «cada época encuentra su propia palabra redentora. La terminología del siglo XVIII culmina en el concepto de Razón, la del XIX en el concepto de Evolución, la actual en el concepto de Vida». Esta anotación merece ser analizada y comentada con atención no tanto en el sentido de su precisión historiográfica, sino por seguir teniendo plena vigencia en relación al debate actual acerca de la *naturaleza* humana, pues el corazón de la propuesta antropológico-filosófica de Plessner se instala precisamente en una actitud teórica frente a lo que, en la actualidad, se insiste en llamar *bíos*, y frente a la *vida humana* en particular, una actitud que puede todavía tener algún interés para la discusión contemporánea. De hecho, una vez asumido que el hombre en cuanto ser cultural no consigue explicarlo todo, la cuestión de su *naturaleza* (y de la *vida* en general en cuanto hecho simplemente *biológico*) ha recobrado relevancia y centralidad en el debate filosófico-antropológico: cf. H. JONAS,

asumir, por tanto, es el ser humano mismo en cuanto problema o cuestión abierta (offene Frage), de manera tal que a la pregunta «¿Qué significa y cómo es posible ser hombre?»<sup>8</sup>, conteste una antropología filosófica que, renovada en sus componentes teóricos y prácticos, ha de mantener siempre abierto, en la medida de lo posible, el escándalo del pensar<sup>9</sup>. El quid literalmente “escandaloso” (skándalon: molestia o incluso trampa, es decir algo que, en su esencia, obliga a plantear cuestiones) del que se hace cargo un filosofar atento al ser del hombre, en efecto, deriva de su operar con enigmas indecibles, más que con problemas que pueden resolverse mediante una averiguación definitiva y concluyente, propia de las ciencias modernas de la naturaleza y del espíritu.

En todas las cuestiones relativas a la esencia del hombre han de evitarse perspectivas unilaterales y todo tipo de presunción teórica definitiva. El mismo Plessner declara su afinidad con el intento crítico kantiano, precisando, sin embargo, que ya no se trata de refutar aquellas pretensiones metafísicas que aspiraban a demostrar algo en el campo de la libertad humana y de la existencia de Dios; lo que hoy reclama con urgencia una crítica urgente y vigilante, es el poner un límite (tanto teórico como práctico-político) a la auto-deificación de un hombre que desconoce el riesgo contra sí mismo de un potencial técnico-científico enormemente acrecido. Emerge así de manera evidente, sostiene Plessner, la necesidad de «poner un límite a la capacidad (Können) del hombre para jugar con su propio destino»<sup>10</sup>, pues una vez abatidas todas las auctoritates extramundanas y todas las estructuras espirituales que, mediante sus dispositivos éticos, concedían sentido y unidad a lo humano, el último residuo a disposición del hombre parece ser la base natural de su existencia: sin

---

*Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischer Biologie*, Frankfurt a.M. 1994, trad. esp. de J. Mardomingo, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid 1999; J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer Liberalen Eugenik?*, Frankfurt a. M. 2001, trad. esp. de R. S. Carbó, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenética liberal?*, Barcelona 2002; S. PINKER, *The blank slate. The modern denial of human nature* (2002), trad. esp. de R. F. Escolà, *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona 2003; R. ESPOSITO, *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Torino 2004, trad. esp. De C. R. Molinari Marotto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires 2006; J. MOSTERÍN, *La naturaleza humana*, Madrid 2006; L. CASTRO NOGUEIRA, M. A. CASTRO NOGUEIRA, *¿Quién teme a la naturaleza humana? “Homo suadens” y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales*, Madrid 2008.

<sup>8</sup> H. PLESSNER, *Die Aufgabe der philosophische Anthropologie*, op. cit., p. 43, trad. esp. mía.

<sup>9</sup> Cf. ID., *Das Ärgernis des Denkens. Zum Thema: Schuld und Aufgabe der Philosophie* (1955), en *GS*, Bd. 9, págs. 320-24.

<sup>10</sup> ID., *Die Aufgabe der philosophische Anthropologie*, p. 39, trad. esp. mía.

embargo, advierte Plessner, precisamente esto representaría el mayor peligro de la época del crepúsculo de los dioses. La base bio-lógica de la existencia humana, en efecto, no ofrece vinculación alguna a la responsabilidad y seriedad intrínsecas a cualquier pretensión de afirmar una humanitas. Plessner, ya a partir de los años '20, insistió con vehemencia en denunciar el peligro que, especialmente en relación a los nacionalismos recién surgidos, la cultura europea iba a correr al identificar el valor del pueblo (la Volksgemeinschaft, tanto de sangre como de espíritu) con la máxima exclusiva de la acción política. Ese nuevo fantasma que recorría Europa, escribía Plessner en 1937 (desgraciadamente la historia tuvo que darle razón) «llega incluso a considerar algunas características raciales y biológicas, o asumidas como biológicas, junto a su reproducción selectiva [Züchtung], como requisito y sentido de la existencia humana»<sup>11</sup>. A partir de los años de la decepción post-weimariana, en efecto, se propagó en Alemania la convicción de que sólo una coincidencia absoluta entre comunidad (Gemeinschaft) y etnia podía configurar una resolución “auténtica” respecto a la esencia del hombre, a pesar de que semejante configuración fuera llevada a cabo mediante una manipulación ideológica (en ningún caso filosófico-científica) de una pseudo-biología y de una pseudo-genética como fundamento de la política<sup>12</sup>. Es esta la mayor amenaza de una antropología que intente fijar definitivamente la esencia del ser humano en un sentido irrevocable y es a fin de eludir ese riesgo que la metodología crítica que prelude a la antropología filosófica debe hallar, según Plessner, unos principios que postulan una obscuridad radical del hombre respecto a sí mismo. Veámoslos.

En 1931, Plessner publicó una obra que no logró influir en el debate político, pues el clima intelectual y social no dejaba espacio alguno para un cuestionamiento del Zeitgeist que venía avanzando. (Entre los intelectuales que no se oponían a las corrientes dominantes, de hecho, se produjeron varias “acomodaciones” al clima intelectual de la época: el caso de Martin Heidegger es sólo el más conocido). La obra es *Macht und menschliche Natur*<sup>13</sup>, un breve ensayo dedicado a la fundación de una antropología política que reconoce la exigencia de una visión histórica del mundo

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 42.

<sup>12</sup> Véase ID., *Über einige Motive der philosophischen Anthropologie* (1956), en GS, Bd. VIII, págs. 117-35, p. 129-30, y sobre todo ID., *Grenzen der Gemeinschaft*, op. cit., especialmente el cap. III: “*Blut und sache: Möglichkeiten der Gemeinschaft*” (Sangre e impersonalidad: posibilidades de la comunidad).

<sup>13</sup> ID., *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931), en GS, Bd. 5, págs. 135-234.

(Eine geschichtliche Weltansicht) y que responsabiliza al hombre frente a sí mismo. En ella se delinean las dos directrices metodológicas de las que hablamos antes, a saber: la imposibilidad de fundamentar (Unergründlichkeit<sup>14</sup>) de manera definitiva las cuestiones relativas a la esencia del hombre, y la consecuente imposibilidad para este último de una decisión definitiva (Unentscheidbarkeit) sobre sí mismo. Ahora bien, dicha imposibilidad no es un simple principio moral que habría que observar, pues lo que se afirma es que precisamente en las raíces de lo que permite al hombre ser cabalmente tal, es decir su facultad (única en el reino animal) de tener un cuerpo físico y ser un cuerpo, a partir de aquel punto inobjetable que es la persona, se hallaría una indeterminación originaria que impide cualquier pretensión de fijación definitiva de su esencia. En *Grenzen der Gemeinschaft*, una crítica breve, pero muy intensa, al radicalismo social de cualquier color, se argumenta que, en torno a las decisiones y acciones humanas, es imposible lograr la misma determinación y precisión que pueden ser obtenidas en relación a los objetos físicos: por eso, hay que hablar de un carácter fundador (Urgrundcharakter) y a la vez sin fundamento (Ungrundcharakter) de la humanitas. El material humano, escribe Plessner, «no consiente una valoración definitiva, sino que se protege de cualquier determinación y formulación de su esencia individual», pues «detrás de cada determinación de nuestro, ser descansan las posibilidades inefables de ser-otro [Anders-sein]»<sup>15</sup>. En este sentido, se puede hablar efectivamente de una ambigüedad y vaguedad inherente al ser humano, pues si es verdad que este último siempre procura autodeterminarse, al mismo tiempo también hay que rehuir de cualquier consolidación definitiva acerca de su esencia, puesto que su existencia misma se realiza en una oscilación constitutiva entre potencialidad y actualidad.

La cuestión central de *Macht und menschliche Natur* es el cuestionamiento radical de la posibilidad (que es, ante todo, un peligro) de abandonar tout court la decisión sobre la esencia del hombre en mano de una «definición neutral de una estructura neutral»<sup>16</sup>. Teniendo en cuenta las aportaciones de la revolución historicista implicadas en el concepto de *Weltanschauung* de Dilthey<sup>17</sup>, el autor intenta enlazar de manera esen-

---

14 Esa expresión puede traducirse también con *imperscrutabilidad* o *insondabilidad*.

15 ID., *Grenzen der Gemeinschaft*, op. cit., p. 63, trad. esp. mía.

16 ID., *Macht und menschliche Natur*, op. cit., p. 187, trad. esp. mía.

17 Un estudio puntual sobre la relación entre la obra de Plessner y su conexión con el planteamiento de Dilthey es el siguiente: S. GIAMMUSSO, «*Der ganze Mensch*». *Das Problem einer philosophischen Lehre vom Menschen*

cial toda decisión acerca de la condición humana con el “tribunal de la historia”. Sólo de esa manera, explica, resultaría posible salvaguardar el esencial fundamento potestativo que alude al poder-ser del hombre: el término alemán empleado es *Macht* y puede traducirse con poder, pero considerando que aquí la etimología latina nos puede ayudar a resolver la posible anfibología que surge al considerar el poder a través de las categorías políticas modernas, en el sentido de legitimación de una soberanía. De hecho, el término latín *potestas*, en sintonía con la propuesta de traducción al italiano de B. Accarino<sup>18</sup>, nos parece la opción que mejor se adecúa al contexto semántico y conceptual dibujado por Plessner, que no tiene nada que ver con el apoderamiento político-institucional, sino que se refiere esencialmente al *Macht* y al *Können* propios del hombre, como aquella apertura, incertidumbre y riesgo de la condición humana, privada de cualquier soporte trascendental y por eso literalmente abandonada en una presión situacional que se resuelve en cada momento (y – nota bene – nunca definitivamente) mediante decisiones y acciones de carácter ineludiblemente público-político. En lugar de una afirmación conclusiva que universalice una de las decisiones posibles, Plessner apuesta entonces por «dejar a los hechos históricos su carga originaria de decisiones acerca de la esencia del hombre. Así –comenta el autor– se logra despojar la historia del carácter de mera empiría que, por lo que al conocimiento de lo esencial se refiere, no lleva a ningún lado»<sup>19</sup>. Dicho de otra manera, la operación teórica que subyace al planteamiento plessneriano estriba, por así decir, en una renuncia fructosa: si es necesario renunciar a cualquier determinación definitiva (tanto en sentido material, como formal) de la esencia del hombre, al mismo tiempo también se obtiene una universalidad del campo visual – en ella se basa la mirada hacia la esencia (*Wesensschau*) – a partir de la que resulta posible asegurar la legitimidad de las diferentes realizaciones actuales del *Macht* del hombre, sin cometer el error de declarar a priori la autenticidad y originalidad de una respecto a todas las demás. El hombre, dice Plessner,

---

*bei Dilthey und Plessner*, “Dilthey Jahrbuch”, 7 (1990), págs. 112-138, o también la monografía que el mismo autor dedica a la cuestión: ID., *Potere e comprendere. La questione dell’esperienza storica e l’opera di Helmuth Plessner*, Milano 1995.

18 Véase H. PLESSNER., *Potere e natura umana*, Roma 2006, p. 7. En italiano, algunas veces se ha considerado oportuno traducir *Macht* con *potere* otras con *potenza*; de todas formas ambos términos guardan una relación etimológica y conceptual con el fundamento *potestativo* de la acción y decisión humana.

19 ID., *Macht und menschliche Natur*, op. cit., p. 162, trad. esp. mía.

vive sólo conduciendo de alguna manera una existencia<sup>20</sup>. Por consiguiente, queda excluida también cualquier posibilidad de una interpretación natural, inmediata o auténtica, ya que la condición humana está empapada de mediatez y conciliación, es decir de lucha para afirmarse en cada momento en una dirección y en un sentido determinado y para hacerse cargo de un mundo o, mejor dicho, para cumplir de manera pública (frente al tribunal de la historia) ese papel del «sujeto histórico de imputación de un mundo»<sup>21</sup> que su misma naturaleza le otorga. Además, como veremos más adelante, el hombre, en virtud de su excentricidad, es un ser necesariamente a-tópico (ortlos), de lo que se deduce que no puede darse ningún orden preestablecido que logre satisfacer definitivamente su afán para concederse un equilibrio y una esfera de familiaridad. Lo universal-esencial, en este sentido, correspondería más al poder humano de otorgarse una forma determinada, más que al decidir de manera conclusiva e irrevocable por esta o aquella forma, y la historia (según una concepción que no se limite únicamente a registrar la sucesión de los hechos, como si la historia fuera «una gran mascarada de accidentalidad detrás de la que se escondiera el rostro inmóvil de la humanidad»<sup>22</sup>, sino que busque en ellos su verdadero significado práctico-político de imputación de un mundo) representaría el lugar en el que el hombre asume la responsabilidad histórica implicada en cada una de sus distintas auto-comprensiones<sup>23</sup>.

---

20 De la misma opinión es también Arnold Gehlen, el cual, por otro lado, no compartía en modo alguno la diagnosis y la prognosis político-social propuestas por Plessner. Sobre la cuestión de la existencia humana como *conducta*, véase A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1978 (1a ed. 1940), trad. esp. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca 1980, p. 21.

21 H. PLESSNER, *Macht und menschliche Natur*, op. cit., p. 147, trad. esp. mía.

22 *Ivi*, p. 191, trad. esp. mía.

23 Para apoyar textualmente nuestra interpretación de los fundamentos de la antropología plessneriana, nos basamos en la lectura de Asemissen, quien afirma que «hay que ver históricamente también la antropología filosófica misma. Como la auto-comprensión humana, ella está con su objeto – el hombre y sus posibilidades de comprensión de sí mismo – en una misma línea; la historicidad del hombre, por tanto, funda la de la antropología». Véase H. U. ASEMISSEN, *Helmuth Plessner: die exzentrische Position des Menschen*, op. cit., p. 149, trad. esp. mía. En general, sólo los estudios que tienen en cuenta también los aspectos práctico-políticos de la antropología plessneriana, en nuestra opinión, consiguen hallar la íntima conexión que el autor establece entre filosofía, antropología e historia, es decir entre el análisis fenomenológico de las bases vitales-existenciales del hombre y sus ineludibles corolarios en ámbito social y político. Véase también G. ARLT, *Anthropologie und Politik. Eine Schlüssel zum Werk Helmuth Plessners*, München 1996. Sobre ese enfoque histórico-político de la antropología plessneriana, la única referencia en lengua española es J. P. MIRANDA, *La antropología política de Helmuth Plessner y la cuestión de la esencia humana*, en “Pensamiento” (1982), n. 152, págs. 401-424.

Esa concepción de lo universal concierne a la función de inmanencia abierta asumida por el lugar de emersión (*Stelle des Hervorgangs*) de las estructuras que otorgan un sentido a la existencia humana y que no atesoran ningún contenido específico vinculante, pues de lo contrario no se podría garantizar la legitimidad de cada una de las posibles estructuras de sentido. En definitiva, lo que Plessner parece proponer es una nueva forma de relación entre el conocimiento a priori (es decir, universal) de la esencia y la experiencia a posteriori, esta última capaz de atestar el porvenir del *ethos* diltheyano de la imprevisibilidad, en virtud de la fuerza creadora generada por el lugar de emersión de las múltiples posibilidades de ser-hombre. Anticipando la cuestión final de la bio-filosofía plessneriana, asumimos que el juego que aquí hemos descrito no es sino el juego entre la vida (la dimensión potestativa del *Macht*, pura posibilidad) y lo humano (la decisión de una individuación histórica real<sup>24</sup>, que el hombre logra afanosamente extraer del fondo de su poder). La cuestión, como veremos, se centrará en ver en qué medida el *bíos* contempla entre sus posibilidades la realización de la existencia humana: en esto, en último término, consiste, también en nuestra opinión, la tarea de una antropología filosófica actual.

## 2. La posicionalidad ex-céntrica del ser humano

Con el puesto particular que, según Plessner, la naturaleza asigna al hombre, se llega al grado más complicado de aquella realización-ejecución (*Vollzug*) de la relación entre organismo y ambiente-circundante (*Umwelt*), que nuestro autor reconoce como la caracterización principal de todo ser viviente, definido también como un ser posicional, en cuanto puesto (*gesetzt*) en sí mismo<sup>25</sup>. La bio-filosofía individua

---

<sup>24</sup> Este juego entre “nuda” posibilidad vital y realización histórica no es sino la peculiar forma de realización (*Vollzug*) y complicación que, como veremos más adelante, el ser humano alcanza en virtud de su posicionalidad ex-céntrica. Es decir, únicamente porque el hombre consigue ex-traerse de sí mismo, le es otorgada la posibilidad (necesidad) de emprender una realización histórica, que a los demás animales no es permitida, pues su *Vollzug*, como se explicará en breve, no alcanza el nivel posicional del hombre.

<sup>25</sup> Es importante subrayar la importancia teórica de la *Positionalität*, pues en nuestra opinión, Plessner, mediante el concepto de “estar puesto” en sí mismo propio de todo ser viviente, íntimamente relacionado con el espacio conceptual de la *pasividad*, quiere alejarse de manera radical de aquella actitud antropocéntrica e idealista que sostiene que la interioridad del hombre (su *lógos*, intelecto o alma) es condición de posibilidad de lo real (ese Yo que se *pone* a sí mismo y que también *pone* lo otro, el no-yo), actitud que ha permitido una exaltación sin límites de la interioridad y de su identificación con el lugar de la verdad. Dicha exaltación, sostiene Plessner,

ante todo las condiciones mínimas de vitalidad (¿Qué es lo que se dice vivo?), para después centrar su atención en la estructura fundamental del hombre mediante la fundamentación filosófica de la posibilidad de la no separación entre la vida en general y la existencia humana<sup>26</sup>. Si la planta (primer grado de lo orgánico en el esquema conceptual que Plessner delinea en *Die Stufen des Organischen und der Mensch*) forma un unum ideal con su propio entorno a causa de su inserción inmediata en el campo posicional, el animal (segundo grado de lo orgánico) posee una organización centralizada únicamente reactiva (en la planta ni siquiera se puede hablar de re-acción, pues nunca se da una verdadera acción mediata por un centro). Dicho en otro modo, el animal se organiza a partir de un centro (desde un punto de vista material, el sistema nervioso) y llega a ser un verdadero sujeto activo en el campo posicional, que en su caso se da como algo contra-puesto a su vivencia doble como Körper (cuerpo físico), y Leib (corporalidad o vivencia interior). Ahora bien, el hombre, según Plessner, no puede ser entendido mediante las determinaciones posicionales que lo preceden, sino que resulta necesario establecer una nueva categoría vital, una nueva forma de realización posicional: el ser humano, en efecto, no sólo vive a partir de su centro (tiene un Körper, como todos los seres vivientes) y en su centro (es su Leib, como los demás animales), sino que también vive en cuanto centro. El ser humano entra en relación con su propia existencia, «le es dado el centro de su posicionalidad, surgiendo del cual vive y en virtud del cual hace experiencias y actúa»<sup>27</sup>, de modo que ese centro posicional consigue guardar una distan-

---

se afirma en la filosofía moderna bajo el signo de la célebre máxima de Agustín de Hipona, “*Noli foras ire: in interiore homine habitat veritas*”, y puede desmentirse sólo a través de una labor conceptual que enfatice el juego entre actividad y pasividad, a priori y a posteriori, naturaleza y cultura.

26 A este propósito señalamos que Plessner, en su prólogo a la segunda edición de los *Stufen*, reconoce Karl Löwith como uno de los primeros filósofos que admitieron la necesidad de cuestionar radicalmente la tendencia antropocéntrica occidental que separa mundo viviente y hombre, para colocar al este último en el aislamiento total e ineludible de una existencia supuestamente inconciliable con la naturaleza. Cf. K. LÖWITH, *Phaenomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, en “*Zeitschrift für Theologie und Kirche*”, 1930. Véase también ID., *Gott, Mensch und Welt in der Methaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1967), en *Sämtliche Werke*, Bd. 9, Stuttgart 1986, en particular los capítulos dedicados a Nietzsche (VIII) y a Spinoza (IX).

27 *Stufen*, p. 361. Señalamos que, por lo que se refiere a los dos primeros apartados del capítulo VII de esta obra (titulado “La esfera del hombre”), es disponible una traducción al español, a la que nos referiremos si es necesario; de todas formas, donde no quede expresamente especificado, la traducción sigue siendo mía. Véase H. PLESSNER, *Los grados de lo orgánico y el hombre*, en “*Clínica y pensamiento*”, n. 2 (2003), págs. 7-26, trad. esp. de A. Gely Alonso y revisión técnica de F. Pereña.

cia respecto a sí mismo. Esa distancia, argumenta Plessner, es la condición necesaria para alcanzar la reflexividad completa del sistema vital: el hombre, por tanto, advierte una diferenciación respecto al punto ocular de la visión y al punto propulsor de la acción (el sistema nervioso, la conciencia). Al alcanzar ese grado, el ser humano sigue viviendo en el hic et nunc de su propio centro, pero ahora también es consciente del hecho mismo de que él es el sujeto activo de su existencia: se tiene a sí mismo, sabe de sí, y percibe objetivamente tanto los datos procedentes del exterior, como sus acciones y movimientos, que llegan a ser independientes de su estructura vital. De ese modo, explica Plessner, el carácter posicional del ser humano, sin dejar de ser céntrico, se configura también, y sobre todo, como ex-céntrico, pues su determinación esencial coincide precisamente con la posibilidad de distanciarse de su propio centro y de experimentar una separación respecto a este último. «La vida del hombre, que no puede acabar con la centralidad y que, al mismo tiempo, está arrojada hacia fuera, se dice excéntrica». El hombre se caracteriza por tanto como un yo (Ich), como aquel «punto de fuga de su propia interioridad situado “detrás de sí mismo” [hinter sich] que, abstrayéndose en cada momento de las acciones que la vida ejecuta a partir de su propio centro, constituye el espectador que contempla el campo interior como un escenario, el polo subjetivo que ya no podrá ser objetivado y colocado en posición de objeto»<sup>28</sup>. Sin embargo, el hecho de guardar una distancia desde el centro de ejecución (Vollzug) vital y el hecho de establecer una diferenciación respecto al punto de origen de la conciencia no implican en modo alguno una ulterior presencia sustancial que se coloque más allá del núcleo subjetivo interior (Leib), en una suerte de ulterioridad ocular que acredita la existencia de un “detrás de” o a un “dentro de” efectivamente presentes. A este propósito Plessner es muy claro: «si existe el aquí-ahora como un punto absoluto, centro posicional de un ser vivo, entonces es absurdo suponer que “cerca” de él, detrás o delante, antes o después, pudiera existir otra vez ese mismo punto»<sup>29</sup>. El hombre, en último término, no es sino ese «yo que no pertenece a la esfera de la que, sin embargo, constituye el centro»<sup>30</sup> y así logra observar su propia relación centro-

---

<sup>28</sup> *Stufen*, p. 370.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 361.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 374. Es aquí innegable la sensación de estar contemplando una cierta afinidad con la teoría del yo como límite del mundo que se encuentra en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein. En efecto, nos vienen a la mente las preposiciones 5.632 y 5.633 del *Tractatus*: «Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt» y «Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich

medium a partir de un punto que se sitúa fuera del centro de ejecución de los actos. Por tanto, argumenta Plessner, su existencia «se encuentra más acá y más allá del abismo, vinculada al cuerpo, vinculada a la psique, pero a la vez puesta en ninguna parte, sin lugar y sin nada que la vincule al espacio y al tiempo, y así es hombre», es decir una cosa viva que siente y vive en primera persona el inmediato brotar de sus acciones, y que por tanto también se considera (al observarse en tercera persona, desde fuera) el autós de su misma existencia. El ser humano es y al mismo tiempo sabe de sí y así su existencia se realiza en la fractura misma entre el tener un cuerpo, el ser su propio cuerpo y el ser al mismo tiempo «la unidad psico-físicamente neutral de estas dos esferas»<sup>31</sup>. De ese modo, podemos entender mejor la triple determinación de la existencia humana, procedente de la escisión intrínseca que se produce en ella: el hombre es cuerpo, está en el cuerpo (como vivencia interior o psique) y está fuera de sí, como el punto de vista desde el que resulta ambas cosas, radicándose en la fractura ineludible que las separa y las une.

### 3. Leyes antropológicas fundamentales

Hemos podido ver cómo el punto excéntrico del yo permite al ser humano extraerse de su condición existencial doble como Körper (cosa corpórea) y Leib (vivencia interior), para observarse desde el punto de fuga del yo. Pues bien, considerando el cómo de su presentación en la intuición (y no el porqué, es decir sus causas materiales), intentamos

---

hier ganz, wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts am *Gesichtsfeld* läßt darauf schliessen, daß es von einem Auge gesehen wird» [versión y trad. esp. de J. Muñoz e I. Reguera, Madrid 2005]. Ahora bien, tanto para Wittgenstein como para Plessner, en nuestra opinión, vale el principio según el cual, si cabe un sujeto, esto no puede ser sino el punto focal del mundo, ese punto excéntrico “detrás de uno mismo” del que habla Plessner y que no puede ser traslado a su vez en posición de objeto, como cualquier acto psíquico, porque de la esfera psíquica aquél es la condición de posibilidad misma; además, como sabemos, el centro posicional, incluso en el caso del ser humano, existe sólo *en* la realización: es decir, nunca puede ser identificado en una substancia o en una presencia *en* el mundo. Lo mismo se puede decir de Wittgenstein: el yo, ni cuerpo ni alma (aquí en el sentido plessneriano de vivencia interior), es un yo filosófico, no pertenece al mundo, sino que se sitúa en sus límites, porque del mundo es condición de posibilidad. Para ambos filósofos, en último término, no es posible aislar el sujeto (el yo). La proposición 5.641 del *Tractatus* lo afirma claramente: «Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil der Welt [el límite –no una parte del mundo]».

<sup>31</sup> *Stufen*, p. 365.

ahora dar una descripción dinámica de la peculiar realización posicional del hombre, mediante el análisis de su modo de relacionarse consigo mismo y con el mundo. Los productos de dicha relacionalidad, tradicionalmente, caen bajo la definición general de cultura, que recoge la totalidad de los comportamientos humanos respecto a sí mismo y a lo otro: lo que aquí se hace patente, entonces, es la necesidad de entender desde un punto de vista fenomenológico el cómo del devenir cultural de lo que en el hombre no deja de ser biológico, es decir relacionado con la peculiar complicación de su bíos, porque siempre de eso se trata, y nunca de una superación de lo natural hacia lo cultural. En realidad, la comprensión (que es, en cierto sentido, también una complicidad) de dicha complicación, según Plessner, no es sino la tarea intemporal de toda filosofía, pues ésta se instaure precisamente en la fractura en la que el ser humano reside desde siempre en virtud de su excentricidad y que «ninguna época de la humanidad, por ingenua, natural, íntegra, feliz y vinculada a la tradición que sea, podría eliminar»<sup>32</sup>. La complicación-complicidad, por tanto, resulta insuperable: en contraposición a lo que declara la filosofía a partir del cristianismo y de su radicación metafísica en el dogma moderno de la interioridad, suponer que el hombre pueda prescindir de su lado corporal, exterior, biológico no tiene justificación filosófica alguna, sino sólo metafísica. La bio-filosofía plessneriana, en este sentido, intenta precisamente no romper con la dinámica de la complicación dentro-fuera (interno-externo) que representa la condición básica para la individuación de la vitalidad, incluso en el momento en que se alcanza el nivel posicional del ser humano: Plessner enuncia entonces tres leyes antropológicas fundamentales, mediante las cuales pretende salvaguardar, y aclarar desde el punto de vista de su peculiar realización existencial, la “bi-frontalidad” (Janushaftigkeit) del ser humano.

La primera ley antropológica afirma la “artificialidad natural” (natürliche Künstlichkeit) del ser humano, según la que este último no sólo cumple lo que es, sintiéndose así un unicum con su realización, sino que desde siempre está obligado a hacerse y convertirse en aquello que ya es; dicho de otra manera, el hombre, en virtud de su posicionamiento transversal y autoconsciente en la fractura existencial que funde el ser un cuerpo y el tener un cuerpo, siempre debe «dirigir [führen] la vida que vive»<sup>33</sup>. La existencia humana, por tanto, nunca está dada de una vez por todas, como ocurre en las formas posicionales anteriores, disueltas in toto

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 383.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 384.

en el ciclo vital (la planta) o en el punto central desde el que el animal se vive, sino todo lo contrario: para el hombre resulta imprescindible mediar artificialmente lo que, para los demás seres vivientes, se presenta con los caracteres de la naturalidad y la inmediatez. En efecto, afirma Plessner, aquéllos «existen directamente, sin saber de ellos mismos y de las cosas, no ven su propia desnudez»<sup>34</sup>; en cambio, el hombre, a causa del saber de sí mismo, perdiendo la inmediatez, observa constantemente su propia desnudez, se avergüenza de ella, y por tanto ha de vivir indirectamente, basándose en medios artificiales (formas lingüísticas, costumbres, en general todo lo que es conforme a la ficcionalidad del *theatrum mundi* que viene a ser la existencia humana). Sin embargo, en cuanto ser viviente, también debe procurarse una estabilidad que pueda compensar la falta constitutiva de equilibrio propia de un ser excéntrico sin lugar y sin tiempo, «eternamente desarraigado»<sup>35</sup> y privado de una casa propia (*heimatlos*). En esta desnudez originaria que – nota bene – nunca es concebida en un sentido meramente psicológico, hay que buscar entonces el *modus* del conjunto de compensaciones y complementos artificiales a los que el hombre ineludiblemente recurre para llevar a cabo su existencia doble y transversal (excéntrica). El ser humano, escribe Plessner, «quiere dejarse atrás la insoportable excentricidad de su ser, quiere compensar el carácter inacabado [*Hälftenhaftig*] de su forma de vida, y esto lo puede hacer sólo a través de cosas que sean suficientemente pesadas como para poder equilibrar el peso de su existencia»<sup>36</sup>. Lo cultural, en este sentido,

---

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> H. PLESSNER, *Mensch und Tier* (1946), en *GS*, Bd. 8, págs. 52-66, p. 63, trad. esp. mía. El individuo sin raíces que colma ese vacío a través de acciones *compensatorias* es parte de la teoría actual de Odo Marquard sobre el *homo compensator*. De hecho, según este autor, precisamente a partir de la antropología filosófica de Plessner y Gehlen, se puede hablar de una verdadera “filosofía de la compensación”, por la que el ser humano es «alguien que escapa de sus deficiencias, que sólo es capaz de existir gracias a las compensaciones» (cf. O. MARQUARD, *Philosophie des Städtischen. Einige Aspekte der Kompensationstheorie*, 1999, trad. esp. de M. Tafalla, *Filosofía de la compensación*, en ID., *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Barcelona 2001., p. 17); sin embargo, hemos de señalar que, siendo la compensación el elemento central de las antropologías modernas, la justificación filosófica de ese atributo se lleva a cabo de maneras sumamente diferentes entre Plessner y Gehlen: sólo para el segundo, en efecto, la carencia humana es compensada gracias a las descargas, según el esquema meramente bio-lógico del *bonum-por-malum*. Plessner, en cambio, reconoce al hombre una diferente realización posicional-vital, que se escapa de una concepción *tout court* biológica del ser humano, según la que la compensación misma se encontraría en un nivel empírico (es útil recordar que Plessner sostiene que la experiencia no puede fundar la experiencia misma).

<sup>36</sup> *Stufen*, p. 385.

no representa en modo alguno una contraposición a lo natural, sino el complemento necesario de la existencia humana para intentar recuperar, mediante acciones compensatorias, el equilibrio que la forma excéntrica niega al hombre; con ello, sin embargo, no se quiere afirmar que lo cultural simplemente deriva (como consecuencia) del lado natural del ser humano, como en aquellos años proponía la solución darwinista: el origen del afán de compensación no estriba ni en una caracterización orgánica carente (Herder y Gehlen), ni en un supuesto espíritu del que sólo el hombre dispondría (Scheler y, en general, los metafísicos tradicionales), sino más bien en su artificialidad natural, en la forma en la que la vida humana, en virtud de la complicación-complicidad alcanzado por su excentricidad, se relaciona consigo misma. Esto significa que la cultura (la artificialidad) humana no es una mera super-compensación debida a una inferioridad biológico-existencial, sino una necesidad absolutamente prepsicológica y extra-empírica: se trata, en efecto, de una consecuencia del grado de complicación que alcanza el repliegue sobre sí mismo del bíos humano, un repliegue observado y analizado con el instrumento fenomenológico de la *Wesensschau*. En definitiva, podemos afirmar que la situación vital de un ser excéntrico como el hombre consiste en una ulterioridad ineludible: el estar-en-el-medio, la duplicidad, la parcialidad y la escasez. De ahí que el hombre no pueda simplemente vivir, sino que también tiene que dirigir su vida y mediar en cada momento para buscar la inmediatez: él debe hacer para ser. La artificialidad misma es, en último término, su naturaleza, la manera en que el ser humano vive naturaliter, pues no puede haber contraposición entre la una y la otra: «Privada de lugar y tiempo, fundada en la nada, la forma de vida excéntrica se procura la propia base [...]. La artificialidad en la acción, en el pensar y en el soñar es el medio interior a través del cual el hombre, en cuanto ser viviente natural, está en acuerdo consigo mismo»<sup>37</sup>.

Con la segunda ley antropológica se enuncia la “inmediatez mediata” (*vermittelten Unmittelbarkeit*), de la cual procede también la expresividad en cuanto *modus vital* del hombre. En virtud de su excentricidad, el sujeto viviente guarda una relación a la vez directa e indirecta tanto consigo mismo (mundo interno), como con el entorno (mundo externo); la definición formal de semejante relación es la siguiente: «Se dice relación indirectamente directa aquella forma de conexión en la cual el elemento intermedio es necesario para originar y garantizar la inmediatez de la

---

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 391.

conexión»<sup>38</sup>. En realidad, la estructura de la inmediatez mediata es propia de todo ser vivo, pues procede del estar puesto en sí de un organismo, de la peculiar realización del propio límite (Grenze)<sup>39</sup> y de la auto-mediación de la unidad del cuerpo viviente a través de sus partes. Sin embargo, en el ser humano dicha relación alcanza una complicación cualitativamente más elevada: está claro, en efecto, que también al hombre le es garantizada la inmediatez de la mediación entre sí mismo y el mundo externo, pues hemos visto que el hombre experimenta una escisión en sí mismo, es decir un movimiento centrífugo que, desvelándole el sujeto central que él es, lo descompone en un Zentrum y un ex-Zentrum: su destino, entonces, parece corresponder a la mediatez de una relación necesariamente indirecta. En efecto, el ser humano nunca está ocultado a sí mismo, porque sabe de sí y reconoce que, aún separándose de sí, coincide con el objeto de ese saber; dicho de otra manera, el sujeto que se observa desde fuera (Ich) sabe ser idéntico al sujeto que está en el centro (Selbst). Ahora bien, todo esto significa también que el hombre es capaz de concentrar en sí todas las relaciones que a él se refieren, en virtud de ese autós de la auto-referencia que es el yo. Tanto interna como externamente, por tanto, cada vez es el hombre mismo quien cumple la auto-relación, la mediación entre la cosa real del mundo externo (o el estado psíquico del mundo interno) y el punto de fuga excéntrico de la relación. Entonces, todo resulta ser fenómeno inmediato del mundo (externo o interno), pues el yo, en el acto mismo de la auto-relación «se vuelve pura realización, puro traspaso [Hindurch]» y por eso Plessner puede afirmar que «la mediación aquí implicada anula el hombre; en cuanto sujeto mediador que está detrás de sí, él se olvida de sí mismo»<sup>40</sup>. La mediación, en este sentido, resulta ser condición de posibilidad del carácter inmediato de la relación del hombre con los objetos (cosas y estados del alma) del

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 400.

<sup>39</sup> La noción de *límite* es parte fundamental de la *bio-filosofía* plessneriana, pues la relación que un cuerpo guarda con su límite permite diferenciar entre lo orgánico y lo inorgánico: en este último, el límite coincide con la mera delimitación (*Begrenzung*) física que separa el cuerpo del *medium* en que se encuentra. En cambio, para todo ser viviente el límite no es simplemente el “entre” (*Zwischen*) virtual que establece dónde inicia y dónde termina desde un punto de vista espacial, sino que es precisamente el lugar de *apertura*, la zona de contacto entre el cuerpo puesto en sí mismo y el entorno en el que se encuentra situado, en una continua relación de intercambio y traspaso. El límite del ente orgánico, entonces, «no sólo garantiza a sus contornos la transición [*Übergang*] al *medium* adyacente, sino que también la realiza [*vollzieht*] en su delimitación y él mismo [el ser viviente, *ndt*] es este pasaje», *Stufen*, p. 154.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 404-5.

mundo; él sabe que «su situación es la inmanencia de la conciencia» y que su saber siempre se presenta como una perspectiva inmediata, mediata desde el ex-centro: «en la perspectiva del saber [...], la relación cognoscitiva debe ser inmediata, directa. En este momento el hombre no puede sino reconocer la cosa en su nuda inmediatez. Precisamente porque es para él, la cosa es en sí»<sup>41</sup>. Plessner, como se puede intuir, no distingue ontológicamente entre presencia en la conciencia (fenómeno) y una supuesta realidad en sí a la que el sujeto no podría acceder: esto ocurriría, en cambio, si se considerasen como sustancias el objeto y el Ich, que en realidad no son sino el punto de origen y el punto final de la relacionalidad que los une ineludiblemente. Si para el hombre sólo pueden darse fenómenos, entonces no tiene algún sentido filosófico preguntarse si puede darse algo fuera de la relación entre el ex-centro y el mundo externo e interno, pues en ella el hombre se agota, o mejor dicho, desvanece. Lo que aquí queda patente es «la situación de inmanencia del sujeto como condición imprescindible para su contacto con la realidad»<sup>42</sup>. Plessner, de hecho, insiste con vehemencia en que al hombre «no le es dada una apertura al mundo sin limitaciones [...]. Al contrario, nuestro mundo está dado en las apariencias, en las que lo real se manifiesta refractado a través del medium de nuestros modos de percibir las cosas y de nuestras acciones»<sup>43</sup>. Y es precisamente esa refracción la que garantiza la inmediatez del contacto, pues «el ojo, mientras ve, necesariamente se olvida de sí»<sup>44</sup>.

El mundo, por tanto, sólo existe como campo de inspección del hombre, es decir, como un espacio desde siempre antropológicamente configurado en el que las cosas, en general, están en relación al hombre, y nunca subsisten en sí como realidades autónomas; sin embargo, también el hombre sólo puede existir en virtud de su relación con las cosas, ya que desde siempre mora en ellas. Todo esto se traduce en la expresividad ineludible del ser humano, consecuencia primaria de la ley de la inmediatez mediata. «Sólo el encuentro originario del hombre con el mundo, que no es concertado previamente –escribe Plessner– [...], puede decirse ver-

---

41 *Ivi*, p. 404.

42 *Ivi*, p. 407.

43 H. PLESSNER, *Die Frage nach der Conditio Humana* (1961), en *GS*, Bd. 8, págs. 136-217, p. 188, trad. esp. mía.

44 *Stufen*, p. 406. Como se puede ver, Plessner utiliza muy a menudo la misma metáfora visual empleada también por Wittgenstein: notamos entonces, por lo menos en este caso, una afinidad – tal vez implícita – con la sensibilidad teórica del autor del *Tractatus*.

dadera realización»<sup>45</sup>; la excentricidad, por consiguiente, siempre supone una alusión-a, un referirse-a y, en general, una escisión hacia lo otro, y por eso se puede afirmar que la expresividad coincide precisamente con el ex-traerse de uno mismo y que en ella no sólo se expresa una cosa, sino también el relacionarse con ella, el tomar posición respecto a ella. La expresividad, en otras palabras, es la posibilidad que la excentricidad otorga al hombre – una suerte de compensación, pero nunca definitiva – para colmar la distancia que desde siempre lo separa de las cosas y de sí mismo. Todo tipo de impulso vital que se halla en la acción humana, en el lenguaje o en la mímica, resulta entonces esencialmente ex-presivo, a saber: dice de una presión hacia fuera que obliga al hombre a realizarse y actuarse en cada momento. Además, en virtud de su movimiento necesariamente expresivo, «el hombre es un ser que se empuja a sí mismo, con intención continuamente alimentada, hacia realizaciones siempre diferentes, dejándose atrás una historia»<sup>46</sup>; de ahí que Plessner reconozca que es precisamente en la expresividad donde puede hallarse el *movens* originario del carácter histórico de la existencia humana. «Porque el hombre, para el hombre, anhela siempre lo mismo, siempre se transforma en algo diferente»: el ser humano se configura como la totalidad de los intentos (que nunca pueden otorgar un equilibrio definitivo) de convertirse en lo que él ya es: «a fin de cuentas, los hombres no saben lo que hacen, sino que lo experimentan sólo a través de la historia»<sup>47</sup>.

La última ley antropológica afirma la posición utópica (*utopische Standort*) del hombre y trata de fundamentar la tensión ineludible que empuja al ser humano hacia la búsqueda de un principio absoluto a partir del cual compensar de manera definitiva la nada y el vacío en que se encuentra; Plessner, conectando el carácter esencialmente infundado de la existencia humana al anhelo de un *definitivum* que rescate la falta de sentido de aquélla, intenta fundamentar antropológicamente el núcleo apriorístico del fenómeno del religioso y del abandono en un Absoluto. La argumentación plessneriana parte de la situación excéntrica de la vida humana, que se ha caracterizado como una contradicción que no puede encontrar una resolución definitiva. En efecto, el hombre, «puesto en su excentricidad, está donde está y, al mismo tiempo, donde no está [...]. Él ocupa el aquí-ahora absoluto y, al mismo tiempo, no lo ocupa»<sup>48</sup>. Esta

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 413.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 416.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 419.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 420.

condición existencial representa una contradicción insoluble, una paradoja existencial que, sin embargo, el hombre realiza continuamente, colocándose siempre más allá de sí mismo; él no puede ser el fundamento de su existencia (ni siquiera de su mundo), precisamente porque nunca se da una determinación positiva de la esencia humana, pues ésta es mera actuación y realización de eventos que producen el contenido histórico de su existencia, pero ningún evento (ningún producto de la cultura) puede auto-concederse una fundación originaria y definitiva. En la vida del hombre, paradójicamente, el único elemento constante es la falta inevitable de un centro y la afirmación consecuente de un ex-centro sin lugar ni tiempo; dicho de otra manera, la constante del ser humano no es sino la necesidad (esa sí, “natural” y originaria) de compensación y artificialidad – pero nunca puede serlo una compensación o realización particular entre las demás. Lo que le falta al hombre, por tanto, es una identidad definitiva (tanto individual como colectiva), un contrapeso ilusorio que le permita otorgarse una autorización absoluta que garantice la unicidad y legitimidad de sus objetivaciones, normas y acciones. Y es precisamente esto, argumenta Plessner, lo que toda religión aseguraría: «Una cosa es característica de la religiosidad: establece un definitivum. Lo que la naturaleza y el espíritu no pueden dar al hombre, la cosa última [Das Letzte]. El vínculo último y el orden, el lugar de su vida y de su muerte, la seguridad, la conciliación con el destino, la interpretación de la realidad, una patria: todo esto lo dona sólo la religión»<sup>49</sup>. Gracias a la religión, entonces, el carácter intrínsecamente negativo e inacabado de la existencia humana se transformaría positivamente, encontrando un lugar propio dentro de un Todo armónicamente establecido (Kósmos) y alcanzando una coincidencia definitiva y estable entre centro y ex-centro. La posición del hombre, de esa manera, dejaría de ser utópica, para conseguir un equilibrio sustancial y último. Sin embargo, como afirma la tercera ley antropológica, esto no es posible, pues de lo contrario se revocaría la excentricidad y, con ella, también la insuperable ulterioridad que caracteriza al hombre en cuanto tal. En efecto, la excentricidad de su forma de vida, su no poder establecerse en ningún lugar, lo obligan a dudar hasta de la existencia divina y del fundamento del mundo: «si se diera una prueba ontológica de la existencia de Dios, el hombre, por su propia naturaleza, no renunciaría a ningún medio con tal de invalidarla»<sup>50</sup>. El ser humano no sólo es un ser esencialmente precario, sino también un ser

---

<sup>49</sup> *Ibidem.*

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 424.

capaz de otorgar precariedad a cualquier realidad en que se encuentra situado. La contradicción representada por la excentricidad, como decíamos, resulta en cada momento insoluble, hasta el punto que el ser humano intenta negar incluso lo que podría garantizarle una compensación definitiva (la religión), por lo que Plessner llega a afirmar que «entre ella y la cultura, no obstante todas las conciliaciones históricas [...], existe una enemistad absoluta»<sup>51</sup>. La tarea de una antropología filosófica, en definitiva, consiste en recordar al hombre que nunca puede alcanzar un ubi consistam último y definitivo, pues su misma forma de vida (ex-céntrica) no prevé semejante posibilidad<sup>52</sup>. Está claro que «si tiene fe, el hombre siempre “regresa a su casa”» y experimenta «el regreso de las cosas de su absoluto ser-otro»<sup>53</sup>, pero «quien, en cambio, se entrega al espíritu, no vuelve atrás»<sup>54</sup>. Por un lado, Plessner reconoce (antropológicamente) que la posibilidad de aceptar el phármakon de la eternidad circular que ofrece la religión es constitutiva del ser humano, pero al mismo tiempo considera necesario reconocer también que ese fármaco nunca consigue curar y revocar del todo la excentricidad de la condición humana, que no deja de envolver al hombre en un circuito constante de alternancia de sentido y falta de sentido, estabilidad y desequilibrio, centro y ex-centro. El único fundamento que el hombre puede alcanzar, paradójicamente, es ese lugar utópico que le impone una eternidad linear infinita y una superación constante (como única permanencia posible) de sí mismo, su mundo y de las cosas.

#### 4. *De homine*, o la diferencia antropológica

Intentamos ahora proponer una breve reflexión sobre la relevancia filosófica que pueden tener algunos de los conceptos hasta aquí encontrados, con vistas a un posible replanteamiento en el debate actual de las categorías mediante las cuales el hombre se comprende a sí mismo. En

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 420.

<sup>52</sup> A este propósito, Pietrowicz habla de una metafísica negativa implícita y una correlación esencial entre lo humano y lo divino que, sin embargo, se resuelve en una imposibilidad de establecer definitivamente cuáles deben ser los caracteres concretos de semejante correlación, que se caracterizaría por tanto como un ulterior ejemplo de la condición contradictoria de la excentricidad humana: posibilidad y al mismo tiempo imposibilidad de llegar a un *definitivum* absoluto, por lo que cabría hablar precisamente de una negatividad ineludible. Véase S. PIETROWICZ, *Helmuth Plessner*, op. cit., p. 476.

<sup>53</sup> *Stufen*, p. 425.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 420.

primer lugar, notamos que la operación teórica y metodológica plessneriana resulta muy alejada de las corrientes filosóficas del siglo XX más consolidadas, que, como recuerda el mismo autor en el prólogo a la segunda edición de los *Stufen* (1965)<sup>55</sup>, «actuaron de manera inhibitoria»<sup>56</sup> respecto al intento de introducir en la agenda filosófica del tiempo una conciliación (considerada anacrónica, incluso reaccionaria) de ciencias del espíritu y ciencias naturales, ofreciendo una visión unitaria – pero no reduccionista – del ser humano. En cambio, a partir de los años '90 (poco después de la publicación de los *Gesammelte Schriften* de Plessner) se asiste a una verdadera Plessner-Reinassance en ámbito alemán, italiano, polaco y norteamericano<sup>57</sup>, gracias a la reconsideración de algunas de las categorías principales de su pensamiento, como la posicionalidad, la excentricidad, la diferencia entre Leib sein y Körper haben, y en general en virtud de la atención filosófica que Plessner dedica al bíos, tradicionalmente excluido del campo de aplicación de la filosofía, porque considerado mero epifenómeno (como decía Heidegger: nur lebenden) de lo esencial. A este propósito, no cabe duda de que Plessner efectivamente pretendió llevar a cabo una indagación ontológica radical que no ha dejado ningún espacio ni a la metafísica ni a un discurso que, descartando la dimensión fáctico-corporal de las cosas (y del hombre) porque inauténtica o no originaria, se convierte en una filosofía de la existencia basada en la soledad del individuo, en «decisiones puras frente a la muerte, la finitud y la autonomía individual» y que defiende la máxima propia de la filosofía moderna, según la cual «mediante la naturaleza no se da el ser humano»<sup>58</sup>. Ahora bien, el esfuerzo teórico plessneriano rompe con esa interpretación privativa de la vida, por la que sería necesario distinguir entre óntico y ontológico, privilegiando filosóficamente el segundo en cuanto

---

55 La edición de 1965, publicada por el editor W. de Gruyter, contiene un segundo prólogo y también un apartado conclusivo donde Plessner intenta aclarar algunas de las cuestiones que quedaban algo pendientes. De todas formas, la edición que hemos utilizado (*Gesammelte Schriften*, Bd. 4) contiene ambas añadiduras.

56 *Stufen*, p. 14.

57 Nos limitamos a señalar los estudios críticos más relevantes que han sido publicados en esta última década: H. KÄMPF, *Helmuth Plessner. Eine Einführung*, Düsseldorf 2001; H. H.HOLZ, *Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie*, Bielefeld 2003; C. DEJUNG, *Helmuth Plessner. Ein deutscher Philosoph zwischen Kaiserreich und Bonner Republik*, Zürich 2003; ID., *Helmuth Plessner interkulturell gelesen*, Nordhausen 200; O. TOLONE, *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, Napoli 2000; M. RUSSO, *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e il problema di un'antropologia filosofica*, Napoli 2000.

58 *Stufen*, págs. 17-8.

dominio específico del hombre y dejando el primero (el ente simplemente-presente – vorhanden) en mano de las ciencias particulares. Plessner, de ese modo, quiere denunciar el equívoco conceptual (cartesiano) de una naturaleza supuestamente doble del ser humano y de su consecuente separación ontológica entre materia y espíritu, res extensa y res cogitans, para afirmar, en cambio, la necesidad de considerar al ser humano como una unidad orgánica que conserva (birgt) entre sus posibilidades la realización de su específica modalidad existencial<sup>59</sup>. En lugar de alentar el mysterium disiunctionis – y coniunctionis – al cual se han dedicado los metafísicos tradicionales<sup>60</sup>, Plessner intenta recolocar al hombre en la totalidad de la vida, buscando en primer lugar las condiciones de posibilidad lógico-dialécticas del ente orgánico y después también de la vida humana. Por eso, se argumenta en el prólogo a la primera edición de los Stufen, «no podemos aceptar el principio fundamental de Heidegger (Sein und Zeit, 1927), según el cual la indagación en torno al ser extra-humano debe ser precedida necesariamente por una analítica existencial del hombre»<sup>61</sup>. La opción teórica plessneriana, en efecto, se contrapone tout court al Leitmotiv heideggeriano de Ser y tiempo y se basa en la convicción ontológica de que el ser humano «no es ni el más próximo ni el más lejano de sí mismo»<sup>62</sup>. Dicho de otro modo, Plessner no identifica excentricidad y trascendencia: el hombre no es en modo alguno el principium originarium de la realidad exterior, como en cambio postula todo tipo de trascendentalismo (incluso el de corte ek-sistencial), llegando a negar que pueda darse un orden interno al mundo cuyo fundamento sea la naturaleza misma y con el que el hombre pueda coordinarse. De ese modo, Plessner intenta alejarse de todas aquellas metafísicas de la voluntad y de la subjetividad que, operando a partir de la radicalización ontológica de Descartes, no pueden sino reafirmar el repliegue agustiniano del mundo exterior en la interioridad («in interiore homine habitat veritas»), a partir del cual el mundo físico se reduce a la idea (matemática en época moderna y ek-sistencial en la filosofía heideggeriana) mediante la que el yo piensa el gran Otro: la naturaleza viviente.

---

59 Cf. H. PLESSNER, *Der Aussagenwert einer philosophischer Anthropologie* (1973), en ID., *Mit anderen augen. Aspekte einer philosophischen anthropologie*, Stuttgart 1982, p. 134.

60 A este propósito, cf. la sugestiva genealogía de la fractura ontológica intrínseca al pensamiento occidental que ha llevado a cabo el filósofo italiano Giorgio Agamben en G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, trad. esp. de de A. G. Cuspinera, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia 2005.

61 *Stufen*, p. 12.

62 *Ibidem*.

La tarea que Plessner reconoce a la antropología filosófica corresponde así a un intento de repensar el sujeto sin caer en tentaciones subjetivistas, es decir, sin ocultar su relación íntima y constitutiva con el mundo y con el conjunto de todas las cosas vivas. En este sentido, la categoría de la excentricidad actúa como una especificación de dicha relación, que se determina (como para los demás seres vivientes) a partir de la modalidad de interacción del cuerpo consigo mismo y con el entorno. El punto (consciente en los animales y autoconsciente en el hombre) a partir del cual el sujeto se vive, entonces, no es nada sustancial, sino esencialmente relacional: trámite mismo de una continua mediación. La posición especial del ser humano, de ese modo, se da en virtud de su conectarse de manera ex-céntrica con el mundo y mediante su capacidad para distanciarse de sí mismo y de las cosas que lo rodean. La distancia, como hemos visto, es una de las categorías principales del grado de lo orgánico ocupado por el hombre, único ser vivo que se observa a sí mismo desde el punto inespacial e intemporal del yo. El intento plessneriano, por tanto, poco tiene que ver con la que Heidegger definía como una ontología regional<sup>63</sup>, con una mera descripción de lo que el hombre es y hace; por el contrario, la suya es una verdadera fundación ontológico-filosófica – y a fortiori también antropológica.

En un contexto así delineado, la posicionalidad excéntrica se contrapone polémicamente a la tradición metafísico-trascendental de la época moderna, que sigue siendo activa incluso en la supuesta revolución de la filosofía de la existencia: «El giro kantiano hacia la conciencia como el horizonte dentro del cual se constituyen los objetos, renovado por Husserl en relación al ámbito general de toda intencionalidad posible, no es sino reforzado por la tesis de la primacía metodológica de la existencia»<sup>64</sup>. El principio que rige todo tipo de trascendentalismo, denuncia Plessner, no parece haber cambiado: *noli foras ire*; es decir, fuera del hombre (y de su interioridad a la que accede únicamente mediante una *inspectio sui* de carácter trascendental) no se da verdad. A este propósito, es suficiente recordar que Heidegger, dándole la vuelta (*Kehre*) a su perspectiva teórica y denunciando así la ineficacia de una analítica existencial de corte trascendental, todavía insiste en rechazar categóricamente cualquier intento de hallar la esencia del hombre mediante una disciplina – la an-

---

63 Cf. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), en *Gesamtausgabe*, Bd. 3, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1991, trad. esp. de G. Ibscher Roth, revisión de C. Frost, *Kant y el problema de la metafísica*, México 1981, 38.

64 *Stufen*, p. 21.

tropología – que, apoyándose en las aportaciones de diferentes ciencias particulares y en general en la observación del fenómeno “hombre”, busca respuestas concretas. La tesis heideggeriana se basa en el reconocimiento de la antropología como «una presa de los descendientes de la Metafísica»<sup>65</sup> (biología y psicología) y como una indagación que presupone la interpretación del ente (nivel óntico) y que olvida el cuestionamiento del ser (nivel ontológico): «A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico»<sup>66</sup>. La antropología representaría en este caso la incapacidad de ver las cosas fundamentales y de reconocer el abismo desde el cual surge el filosofar: este último, dice el filósofo de Meßkirch, se encuentra en la interrogación misma, y nunca en el hombre o en las cosas “simplemente presentes”.

A pesar del freno cultural e ideológico que representó ese rechazo de la antropología, Plessner nunca dejó de contrastar el dominio de lo trascendental y de la interioridad en la escena cultural europea, luchando por una reactivación del interés filosófico por la zona intermedia entre superficie y profundidad, empírico y ontológico – la única, sostiene Plessner, que pueda mostrar «la concatenación ineludible entre la modalidad humana de ser y el organismo del hombre»<sup>67</sup>. Dicho de otra manera, no es la simple vida que necesita una fundación ontológica en la ek-sistencia, sino todo lo contrario: esta última puede entenderse únicamente mediante la consideración de la cosa corpórea dentro y fuera de la cual el hombre (excéntricamente) vive. Esto, sin embargo, no implica que hay que interpretar el ser humano a partir de la animalitas, sino que hay que reconocer la posibilidad de la concatenación de diferentes aspectos, reconociendo que en lo que sólo vive está en realidad incluido desde siempre un sentido, que puede ser hasta intrínsecamente caótico (excéntrico, inestable), pero del que no se excluye a priori la inteligibilidad. En la perspectiva plessneriana, por tanto, no se pretende eliminar el análisis de la modalidad específica de la existencia humana (piénsese en la tres leyes antropológicas fundamentales), sino que se rechaza su carácter fundacional respecto a la totalidad de la interrogación filosófica. Está claro que la

---

65 M. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik* (1936-1946), ora in *Gesamtausgabe*, Bd. 7, trad. esp. de E. Barjau, *Superación de la metafísica*, en ID., *Conferencias y artículos*, Barcelona 1994, p. 102.

66 ID., *Carta sobre el humanismo*, op. cit., p. 54.

67 H. PLESSNER, *Diesseits der Utopie*, Düsseldorf-Köln 1966, trad. esp. *Más acá de la utopía*, Buenos Aires 1978, p. 202.

superación moderna del antropocentrismo bíblico, según el cual el hombre es un microcosmos armónico alojado en un macrocosmos ordenado y perfectamente inteligible, ha conducido con éxito a la historización de las diferentes concepciones de la naturaleza humana; sin embargo, como argumenta Plessner, dicha superación ha llegado hasta el punto que la isla de la razón humana, supuestamente autónoma y separada lo que “sólo vive”, amenaza con hundirse en los mares desde los que surge. Pues bien, en la tesis plessneriana según la cual “existe sólo lo que vive”, lo que se busca no es una reducción de las preguntas filosóficas al quid biológico-material del ser viviente: no se trata de una subordinación frente al avance tecnológico de las ciencias particulares (cuyos resultados, de todas formas, no se rechazan a priori). Tampoco se afirma la necesidad de buscar aquel metá que, en el hombre, permite superar la phýsis animal en dirección de la verdadera humanitas, siguiendo el hilo de lo que se ha definido como el “pensamiento de la conjunción-disyunción”. Lo que Plessner propone, en cambio, es una reconsideración filosófica de la problematicidad y del vínculo ineludible que une vida y existencia, físico y psíquico, bíos y lógos, en una suerte de equilibrio originario entre naturaleza (el orden empírico al que el hombre se encuentra sometido) y sentido (la explicación a través de medios conceptuales de por qué en general es posible un orden).

En conclusión, nos parece útil señalar que, a principios del siglo pasado, la difusión de la antropología filosófica no encontró dificultades sólo a causa del diktat de la filosofía existencialista, sino también por el ambiente cultural alemán de matriz neo-humanista<sup>68</sup> que durante varias décadas (por lo menos hasta los años '80), se expresó rotundamente a favor de una expulsión inapelable de la cuestión de la naturaleza humana de la agenda filosófica del tiempo, pues dicha cuestión – según la clásica objeción – corría el riesgo de ocultar el problema más originario de la destinación histórica del hombre. En nuestra opinión, es esta una crítica bastante débil, sobre todo si consideramos que ya en *Macht und menschliche Natur* Plessner rechaza cualquier antropología empírica o apriorística que no reconociese la necesidad de una visión histórica (*geschichtliche Ansicht*) de la relación hombre-mundo<sup>69</sup>. Lo que ocurrió fue

---

68 Véase, por ejemplo, las *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935) de Horkheimer, contenidas en M. HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, hrsg. von A. Schmidt, Frankfurt am Main 1968, trad. esp. de E. Albizu y C. Luis, *Observaciones sobre la antropología filosofía*, en *Teoría crítica*, Buenos Aires 1998. Véase también la crítica muy dura contenida en J. HABERMAS, *Anthropologie*, en *Fischer Lexikon Philosophie*, Frankfurt 1958.

69 Cf. H. PLESSNER, *Macht und menschliche Natur*, op. cit., págs. 151-54.

que la “impaciencia revolucionaria” de las filosofías de la historia, basadas en el esquema conceptual que establece un principium (inocencia, identidad), un peccatum (caída, decadencia, extrañación) y una restitutio ad integrum (vuelta a la identidad, redención, salvación – Heilung) impidió a la antropología filosófica introducir en el debate cultural la posibilidad de abolición de ese mismo esquema típicamente cristiano-hegeliano, y acabó así con los conceptos de excentricidad humana, inmediatez mediata y distanciamiento inacabable del hombre de sí mismo, tachándolos de reaccionarios. Así que, en general, puede decirse que la antropología plessneriana, al afirmar la importancia conceptual de la artificialidad natural, la mediación y el papel social, es decir el hecho de ser uno mismo y a la vez otro, presenta las categorías de la auto-extrañación (*Selbstentfremdung*) y de la distancia como determinaciones positivas del ser humano. El hombre, sostiene Plessner, no debe emanciparse y buscar una identidad frente a lo *unheimlich* que está en frente o fuera de él, porque en realidad la *Unheimlichkeit* coincide con la condición humana misma, así como la extrañación, en cuanto inmediatez necesariamente mediata y naturaleza necesariamente artificial<sup>70</sup>. Tanto la identidad y la familiaridad como la alteridad y la hostilidad no pueden establecerse fuera de la historia de una manera conclusiva, sino que siempre resultan ser categorías móviles e inestables, ambas, por así decir, presentes dentro del hombre mismo y fruto de decisiones nunca irrevocables; estas últimas, por tanto, en cada momento se integran en una dimensión público-política de imputación de un mundo, que configura un tiempo kairo-lógico repleto de decisiones imposibles de fundamentar de modo absoluto, pero imprescindibles para la realización de la vida humana. El hombre, efectivamente, es el único ser viviente que existe ineludiblemente en cuanto *Doppelgänger* que intenta encontrar un equilibrio precario (que la naturaleza le niega) desde el punto de vista excéntrico del yo, pero sin poder conseguirlo de manera definitiva. Es esta, en último término, la verdadera diferencia antropológica, cuyas raíces, como sostiene Plessner, en ningún sentido pueden decirse ajenas al bíos del ser humano.

---

<sup>70</sup> Esto fue reconocido también por P. Sloterdijk, quien afirmó que en los trabajos de H. Plessner, A. Gehlen y – desde un enfoque más sociológico – N. Luhmann es posible hallar un rechazo firme de la idea de una naturaleza *lapsa*, es decir errática, a partir de la que el ser humano procuraría buscar un camino hacia la salvación. Los tres autores, dicho de otro modo, confluían en el intento de una meta-crítica a la crítica de la *Selbstentfremdung* que, por lo menos a partir de Hegel y Marx, constituía un paradigma conceptual muy consolidado en la filosofía europea de la mitad del siglo pasado. Cf. P. SLOTERDIJK, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a-M. 2001, págs. 82-90.

*Thémata. Revista de Filosofía. Número 43. 2010*

Tommaso Menegazzi  
Departamento de Filosofía  
Universidad Autónoma de Madrid  
tommaso.menegazzi@uam.es