

EL CONCEPTO DE POSICIONALIDAD.
INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DE
HELMUTH PLESSNER

MARJORIE GREENE
UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA

Nuestra comprensión de nosotros mismos y del lugar que ocupamos en la naturaleza constituye, si no *el* fundamental, sí al menos *un* problema fundamental de la metafísica. Y sin embargo, al enfrentarse a este problema, el pensamiento filosófico moderno ha deambulado desesperanzadamente entre un vacío idealismo y un absurdo reductivismo. Es tiempo de que superemos nuestro estrecho partidismo y aprendamos no sólo a pensar más independientemente acerca de los hombres, las mentes y la naturaleza viva, sino a aprovechar los esfuerzos de aquellos que nos han dado ya conceptos y argumentos que pueden ayudarnos en esta dirección. Entre estos escritos, la obra fundamental de Helmud PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1) me parece básica en la medida en que ofrece a un tiempo una base racional firme para las ciencias biológicas en sus diferentes niveles estructurales y para las ciencias del hombre.

Lo que aquí me propongo realizar es una introducción a la parte central de las tesis de PLESSNER. Forzosamente mucho tendrá que ser omitido; tanto respecto de sus concepciones fundamentales como de su aplicación detallada a la antropología filosófica. Permitaseme, sin embargo, enumerar brevemente tres puntos del complejo de problemas del que parte los *Stufen*. En primer lugar, PLESSNER estaba disconforme con la supuesta solución del problema de las fundamentaciones de las ciencias sociales que situaba la *verstehende Wissenschaft* fuera y por encima de las ciencias "exactas"; la solución de este conflicto, pensaba, tiene que llevarse a cabo a un nivel más alto e inclusivo. En segundo lugar, consideraba que esta meditación

1. El libro de PLESSNER fue primero publicado por de Gruyter (Berlín) en 1928 y reeditado en 1965. En el prefacio de la segunda edición PLESSNER considera las posibles razones por las que ha sido ignorado o casi ignorado (aunque, como he señalado ya, su influencia indirecta ha sido, si no amplia, al menos profunda). Por lo que respecta al auditorio filosófico alemán, han existido para ello dos razones importantes. Por un lado, la publicación en 1927 de *Sein und Zeit* de HEIDEGGER, que parecía haber agotado las posibilidades de sorprenderse que existían en el mercado. Por otro lado, la influencia de la fenomenología llevó durante este período a una resurrección del idealismo. El palmario realismo de los argumentos de PLESSNER era, también desde este punto de vista, incongruente con el *Zeitgeist*. Fue una desgracia que ocurriera esto, pues PLESSNER mismo, me parece, se aprovecha de la revolución fenomenológica — aunque sin el pesado énfasis en el nuevo "método" y su certeza que hace tan difícil de penetrar al no iniciado en la filosofía fenomenológica. Por otra parte, él, como HEIDEGGER, tenía algo que decir acerca de conceptos tales como tiempo, muerte y destino, aunque no, como HEIDEGGER, sólo en los términos de la existencia humana separada de la naturaleza viva, sino en términos del significado de aquellos conceptos para el ser orgánico como un todo. Y esto es precisamente el correctivo que *Sein und Zeit* necesita: el análisis de la existencia humana es necesariamente impreciso si no está basado en una adecuada filosofía de la naturaleza viviente.

sólo era posible en los términos de una filosofía de lo orgánico que pudiera encontrar un lugar bien articulado para el hombre dentro de la totalidad del mundo vivo. Aquí el problema de las ciencias sociales convergía con el de la biología como ocurrió en el conflicto del isomorfismo reductivo de KÖHLER con el vitalismo de DRIESCH. En tercer lugar, y para superar este último planteamiento dentro de la filosofía de la biología, era necesario, según PLESSNER, un fundamental cambio de perspectiva que se apartara del eterno péndulo del clásico mecanicismo *versus* la clásica teleología, para centrarse en una filosofía biológica que toma como base no los medios ni los fines, sino la *significación o forma* como categoría fundamental de la vida. En otro contexto (influido sólo indirectamente por PLESSNER) este planteamiento será familiar a los estudiosos de la *Structure du Comportement* de MERLEAU-PONTY. Parece también, con la diferencia fundamental de que estamos aquí tratando de la forma en un mundo en evolución, una vuelta a una fundamentación aristotélica de la biología; la argumentación de la *Idea of Nature* de COLLINGOOD viene aquí a propósito.

De este breve bosquejo del contexto histórico y de las afinidades contemporáneas pasemos ahora al argumento central de los *Stufen* (2).

2

La exposición de PLESSNER comienza, como cualquier argumentación que trata de captar el problema de los fundamentos de la biología, con la estricta alternativa establecida por el dualismo cartesiano. ¿Existe en realidad, se pregunta PLESSNER, la clara disyunción planteada por el pensamiento cartesiano entre el aspecto interno y el aspecto externo de los objetos vivos? Para DESCARTES, desde luego, tal dicotomía sólo existe en los seres humanos. Los animales, y por descontado los vegetales, son simples máquinas; en nuestro caso un alma no material, "interior", ha sido añadida misteriosamente. Pero el problema es—y es para la filosofía de la biología, y, en el contexto de la investigación de PLESSNER, para las ciencias sociales, un problema trascendental—que dentro de la tradición cartesiana no existe otra alternativa para la vida que ser un mero cuerpo que se extiende en el espacio, totalmente "externo", o ser un trozo de subjetividad totalmente y secretamente "interior". Es este marco conceptual el que ha hecho imposible hasta hoy una fundamentación racional de la biología y las ciencias sociales.

El primer paso será por lo tanto observar si las cosas vivientes manifies-

2. No trataré de plantear este tema en la plenitud de su tradición filosófica. El idealismo alemán en particular es para PLESSNER una tradición con la que hay que contar, aunque sea ante todo críticamente, mientras que para el lector inglés de mediados del siglo xx la referencia a él es ante todo un embarazoso impedimento para la comprensión de su propia posición. Trataré, por consiguiente, de prescindir en lo posible de este aspecto del libro tratando simplemente de reconstruir el núcleo del argumento. No puedo tampoco traducir literalmente buena parte de la terminología de PLESSNER; puedo tan sólo seguir el argumento en líneas generales esperando mantenerme fiel, en su conjunto, a su temática general.

tan efectivamente estas dos caras que no se acuerdan con la rígida alternativa cartesiana. Si examinamos cuidadosamente las cosas que percibimos y el modo como las percibimos, observamos que existe a este respecto una diferencia entre los objetos animados e inanimados. Desde luego, nosotros sólo percibimos un aspecto dado de la cosa; no podemos ver, por ejemplo, el detrás de una pelota de tenis, ni podemos palpar su textura con sólo verla. Pero en este caso la multiplicidad de los aspectos se suma y confunde con el objeto total. No hay nada en él que resista una intelección total, a través de los distintos sentidos, del objeto como un todo. Percibir un gato es distinto: el gato se me presenta de un modo que no puede ser plenamente especificado en términos de visiones parciales desde posiciones particulares o por medio de distintos sentidos. El gato me aparece de un modo distinto que la pelota de tenis. Es precisamente esta resistencia a la especificación, esta confrontación con la vida, la que ha despertado las dudas sobre la teoría cartesiana de la *bête-machine*. Pero la afirmación de un hecho que no se acuerda con una teoría no basta; una teoría filosófica tiene además que proveernos de conceptos con los cuales entender tales hechos.

La argumentación de PLESSNER ante esta situación es la siguiente. PLESSNER pregunta, en el capítulo tercero de los *Stufen*, cuál tendría que ser el carácter distintivo de los objetos vivientes en tanto que percibidos para que pudieran resistir la alternativa cartesiana del dentro y el fuera. Este criterio distintivo, que por el momento llamaremos A, lo toma como postulado para el desarrollo de su argumentación. Y a continuación se pregunta: "¿Dado hipotéticamente A, se siguen lógicamente de A todos los caracteres conocidos de las cosas vivientes, tales como el desarrollo, la autorregulación, la organización, etc.? Empíricamente, tales caracteres han sido habitualmente clasificados como las cualidades últimas de la vida. Son caracteres, por lo tanto, que no pueden reducirse, mediante el análisis, a otras cualidades. En otras palabras, son *modales* orgánicos. Y lo que PLESSNER pretende al deducirlos de este postulado inicial es establecer una *teoría de los modales orgánicos* (3).

Lo que necesitamos, por lo tanto, es una propiedad, patente a nuestra experiencia inmediata, de las cosas vivientes; no un carácter abstracto o que tiene que ser descubierto a través de una complicada cadena de experiencias (tales, por ejemplo, los caracteres del metabolismo o la reproducción). Podemos encontrar esta propiedad muy simplemente considerando bajo qué circunstancias una forma "parece viva". PLESSNER se refiere aquí al sistemático estudio de BUYTENDIJK sobre tales juicios. Partiendo de la presentación de formas simples que se hacían cada vez más complejas, descubrió éste que una cierta regular irregularidad de forma y de movimiento hace que consideremos las formas como vivientes. Todos los que han visto dibujos animados conocen esta experiencia. Es, para decirlo brevemente, una cierta plasticidad de la forma, una "libertad de forma dentro de la forma",

3. *Stufen*, segunda edición, introducción y postscripto; también "A Newton of a Blade of Grass?" en *Toward a Unity of Knowledge, Proceedings of the Study Group on Foundations of Cultural Unity*, que será próximamente publicado en *Psychological Issues*, 1967.

lo que constituye el criterio inmediato de vida. En el caso de los dibujos animados, la vida es, desde luego, simulada; en este caso nuestro juicio puede estar crédula o conscientemente en un error. Pero el problema es establecer el criterio mínimo por el cual juzgamos que un cuerpo está vivo — sea ello cierto o no en la “realidad”. Se trata aquí de la percepción intuitiva e ingenua habitualmente implicada en tales juicios. Considérese otra vez el ejemplo del gato en contraste con el de la pelota de tenis. A nuestra aprehensión perceptiva, un gato jugando con una pelota está frente a ella de un modo distinto de como la pelota está frente al gato. Existe aquí una diferencia análoga a la establecida por MERLEAU-PONTY entre espacialidad viva, corporal y objetiva. Un objeto inanimado, una casa o un montón de guijarros, ocupa simplemente un espacio. Con palabras de WHITEHEAD, está “simplemente situado”. Pero una cosa viviente *toma* su lugar. No tiene sólo una posición en el sistema coordenado de espacio y tiempo; tiene *su* lugar. El venerable concepto de lugar natural, tan embarazoso para la física, es esencial para el pensamiento biológico.

El concepto que aquí necesitamos, sin embargo, no es sólo espacial. Es una cuestión del modo cómo un organismo “toma su lugar” en un medio, crece en él, se desarrolla en él, y también se opone a él. PLESSNER trata de resumir lo que aquí se produce con una sola palabra: *posicionalidad*. Éste es el concepto fundamental que pone hipotéticamente a la cabeza de su argumentación y a partir del cual pretende dilucidar, en primer lugar, los otros caracteres de las cosas vivientes en general, y, a continuación, las distinciones entre los distintos tipos de vida — señaladamente entre plantas y animales, animales y hombres.

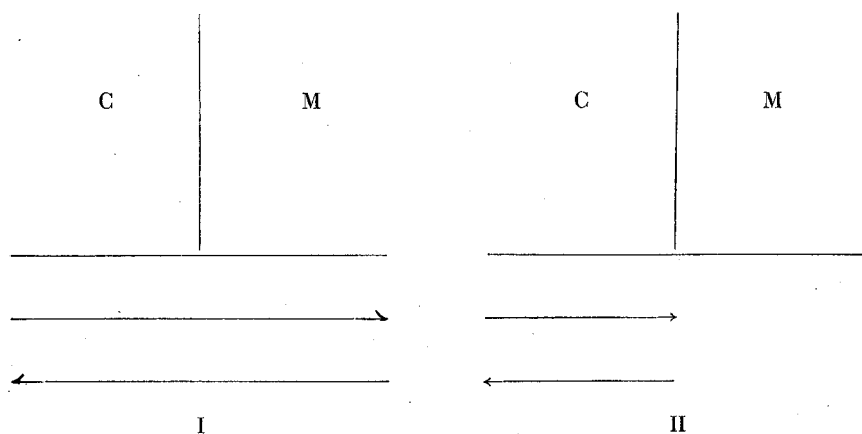
Antes de explicar lo que quiere decir PLESSNER con este término, he de apelar a la paciencia del lector. Es un concepto difícil de captar al primer encuentro, pero que, según creo, gana en inteligibilidad a medida que el argumento se desarrolla. En este punto puede ser de alguna ayuda la anticipación de ciertas dificultades.

En primer lugar, y si la tomamos como hasta aquí hemos hecho, como idéntica a “lugar natural”, la posicionalidad parece responder mejor a los animales que a la plantas. Las plantas tienen también lugares naturales — o, en lenguaje moderno, ámbitos ecológicos — pero no parecen, a diferencia de los animales, *tomar* su lugar. Pueden existir sólo en ciertos medios y se desintegran fuera de ellos: pero tampoco los cristales, por ejemplo, conservan su forma en un medio acuoso. Por lo tanto, si la posicionalidad tiene que servir como un concepto básico para la biología filosófica, tiene necesariamente que significar algo más que lugar natural.

¿Sería quizá más útil la fórmula de BUYTENDIJK “libertad de forma dentro de la forma”? Vale para las plantas — para la forma de una hoja por ejemplo — y no para un cristal. Pero la posicionalidad no es, o al menos no es sólo, un concepto de forma, ni, aun más generalmente, de aspecto físico. Recientemente PLESSNER ha afirmado que su teoría se ve confirmada por los evolucionistas modernos cuando sostienen que el origen de la vida puede localizarse en el primer establecimiento de una entidad envuelta en una membrana semipermeable. Pues es evidente que el concepto de posi-

cionalidad tiene que ver con el modo en que un organismo se establece frente a un medio circundante. Y, sin embargo, la posicionalidad no es el contorno, ni la forma, ni la forma descrita por el contorno: lo esencial es el modo cómo un organismo establece su propio contorno. Es una cuestión no sólo de *Grenze*, sino de *Begrenzung*.

Un cuerpo, sostiene PLESSNER, puede tener una de las siguientes dos relaciones con su contorno: O bien su contorno es simplemente el punto donde se detiene, e idéntico a su forma externa, o bien es una parte del mismo, no solamente una línea virtual entre el cuerpo y su medio, sino un efectivo contorno perteneciente al cuerpo y que se enfrenta al medio y, desde luego también al cuerpo del que es contorno. PLESSNER hace un diagrama de estas dos posibilidades.



El primero es característico de los objetos inanimados. Un guijarro o una caja están simplemente donde están y se detienen donde se detienen. Las cosas vivas, por el contrario, tienen el contorno como parte de sí mismas, o, estrictamente, como parte de sus cuerpos. En un caso tenemos la relación: $C \leftarrow L \rightarrow M$ (Cuerpo \leftarrow límite \rightarrow Medio). En el otro: $C \leftarrow C \rightarrow M$, donde la relación del cuerpo con su contorno es una relación de *él mismo* con *él mismo*. Esta relación del cuerpo con su contorno es, físicamente hablando, paradójica, pero no contradice la existencia física del contorno como tal. Éste aparece más bien, como dice PLESSNER, como un fenómeno marginal de un sistema físico. Por otra parte, es un fenómeno que no puede especificarse ni aun en una clasificación exhaustiva de los caracteres sensibles de un cuerpo, pero que, sin embargo, se presenta directamente a la conciencia perceptiva, a pesar de que cuando tratamos de especificar el carácter en cuestión todo lo que llegamos a describir son los caracteres de un sistema como *Gestalt*.

Si, tal como espero, podemos aceptar este concepto y trabajar con él, tenemos aquí exactamente este carácter de doble aspecto que buscábamos como una salida de la dicotomía cartesiana. Pues es evidente que un cuerpo

con un tipo de contorno como el descrito no es divisible simplemente en interior y exterior; a través de su relación con el contorno está *a un tiempo* dirigido *hacia afuera*, más allá del cuerpo que es, y, *de vuelta*, hacia su *interior*.

3

Una vez establecida la posicionalidad como el carácter fundamental del que hace partir su teoría, PLESSNER prosigue considerando las consecuencias que se siguen de la posesión de esta propiedad por un cuerpo. En primer lugar, la posicionalidad implica proceso. La doble dirección de un cuerpo vivo más allá del cuerpo y de vuelta hacia el interior del cuerpo puede realizarse solamente con el cambio. Pero no es un cambio simple como la erosión de la roca o el reflujo de la marea. Un cuerpo vivo se vuelve algo, y este proceso de volverse algo es una propiedad de *él mismo*. La bajar es la bajar y no una entidad que baja. Un cuerpo vivo, para tomar la doble relación con su contorno a partir de la cual le hemos definido, no sólo cambia, sino que es una entidad que sufre el cambio, que exhibe el proceso por el cual cambia siendo el producto final mismo hacia el cual el proceso tiende.

En otras palabras, el proceso orgánico es un cambio gobernado por un *tipo*. Las formas inorgánicas cambian, pero cambian simplemente. Existen formaciones rocosas "típicas" y "típicas" formaciones de nubes, pero son "típicas" simplemente en un sentido inductivo: porque así ocurren usualmente. Además, si las "explicamos" es sólo mostrando que, dadas ciertas condiciones, se siguen necesariamente (por necesidad lógica) de las leyes de la física o de la química. En el proceso orgánico, sin embargo, se observa una tensión esencial entre la serie de cambios físico-químicos a través de los cuales se manifiesta necesariamente y el tipo hacia cuya realización tiende. Las formas inorgánicas tienen una estructura simple. Las orgánicas están en relación esencial con una "estructura ideal", con un *tipo* que es norma.

De la figura misma que manifiestan los cuerpos orgánicos, o mejor aún, de la manera en que la manifiestan, de su posicionalidad, se sigue que existen en más de un nivel. Existen esencialmente en relación a los tipos que realizan. Por consiguiente, dado el concepto de tipo o estructura ideal, estos tipos mismos son más o menos precisamente comparables en términos de "familiaridad"; un concepto absolutamente independiente y anterior a cualquier teoría de procedencia efectiva. En otra parte he intentado mostrar cómo teorías de la evolución que pretenden que la filogenia es anterior a la morfología llevan subrepticamente implicado el concepto de tipo en sus propios argumentos (4). PLESSNER muestra el porqué de esto: la manera en que los cuerpos vivientes entran en nuestra experiencia, como caracteriza-

4. M. GREEN, "Two Evolutionary Theories", *Brit. Jl. Phil. Sci.*, 9 (1958), pp. 110-127, 185-193.

dos por la posicionalidad, implica ya su esencial relación a los principios morfológicos. El tipo particular o nivel alcanzado por una cosa viviente en particular y sus relaciones con otros es asunto que, tanto morfológica como filogenéticamente ha de determinar empíricamente el científico. PLESSNER no está aquí sugiriendo una vuelta a la "*Naturphilosophie*" de principios de siglo diecinueve. Pero lo que sí dice es que la posibilidad de sistematizar es una consecuencia lógica del carácter perceptible de los cuerpos vivientes—no un accidente afortunado que se acomoda a la conveniencia de la investigación biológica. Quienquiera que esté tratando con cosas vivas, no está en absoluto pensando en términos de su fidelidad al tipo, y si piensa en términos de su adecuabilidad al tipo, piensa, arguye PLESSNER, en términos de niveles que pueden ser hieráticamente ordenados. No hay por qué avergonzarse de tales actividades que son parte de nuestra ordinaria aprehensión de las cosas que nos rodean; de actividades tales como reconocer la diferencia entre una serpiente de juguete y una verdadera, o entre una muñeca y un bebé.

Sin embargo, correlativa a la noción de tipo, está la de *individuo*, que en su existencia se conforma y no se conforma a su tipo. La individualidad, desde luego, caracteriza empíricamente las cosas vivas, y, otra vez en términos del análisis de PLESSNER, se sigue necesariamente de la naturaleza de posicionalidad el que así haya de ser. El hecho de que el límite de una cosa viviente pertenezca a la cosa, la separe del medio y la ponga al mismo tiempo en relación con él, señala claramente a la cosa viviente como individuo. También la individualidad es correlativa a la estructura ideal, a la norma en relación a la cual es la clase de individuo que es.

La individualidad expresada a través del proceso es así un *desarrollo*, otro carácter empírico de las cosas vivientes que en este contexto parece estar implicado en el concepto de posicionalidad. El desarrollo es sólo el ordenado proceso por el cual una cosa viva trasciende el cuerpo que es para volverse... el cuerpo que es. Y finalmente, el carácter dinámico de las cosas vivientes, como objetos en desarrollo, implica necesariamente, dice PLESSNER, su propio contorno, su propia desaparición, su envejecimiento y muerte. Hay quienes interpretan la muerte como un aspecto de la vida: puesto que vivir es cambiar irreversiblemente y cambiar irreversiblemente quiere decir pasar, todo vivir es morir. Esto es falso, dice PLESSNER, pues la muerte no es parte de la vida, sino lo radicalmente opuesto a ella, su absoluta negación. Pero es verdad, insiste PLESSNER, que la naturaleza posicional misma de las cosas vivientes implica esta radical negación. La estructura $C \leftarrow C \rightarrow M$ muestra un *hiatus*, un corte entre cuerpo y medio. La tensión entre individualidad y tipo hace patente ya esta separación. Pero como el desarrollo continúa—siempre hacia un nuevo "estadio", pero un nuevo estadio del mismo ser—se aproxima al *hiatus* final que le separa irrevocablemente en el tiempo.

La inevitabilidad de la muerte, el acercarse de la muerte, considerado conjuntamente con el proceso total de desarrollo que la ha precedido, nos muestra, además, que las cosas vivientes, a diferencia de los objetos inanimados, tienen un destino. Puede escribirse, por ejemplo, una "historia"

geológica de una montaña o un valle, pero las rocas y los ríos están simplemente donde están, a pesar de que puedan acumularse gradualmente, dispersarse en un cataclismo o desaparecer por la erosión. Los individuos vivos, y sólo los individuos vivos, con su doble vección a y de el mundo que les rodea, hacia y de los cuerpos que a un tiempo son y tienen, están destinados a vivir como viven — y a morir.

La teoría de PLESSNER sobre la muerte está íntimamente relacionada con su examen crítico de las teorías del idealismo alemán, y es quizá por eso que sus razonamientos parecen aquí bastante oscuros. ¿Es realmente la necesidad de la muerte una consecuencia lógica de la premisa de la posicionalidad? El *hiatus* representado por el contorno de un ser viviente origina una tensión inevitable entre el individuo y el tipo. Creo que existe una analogía entre los contrastes cuerpo viviente-medio, y vida-muerte. Volviendo al modelo de los seres vivientes que percibimos, podemos simplemente decir que así como se detienen en el espacio, parece ser que han de detenerse también en el tiempo, acarreado el modelo tan sólo un poco más allá. Pero existe otra dificultad empírica: si observamos la serie completa de objetos que denominamos vivos podemos comprobar que no todos ellos mueren. Sólo los que se reproducen sexualmente mueren en sentido estricto. Este hecho, aunque no es propiamente un argumento filosófico, confirma la suspicacia del lector acerca del argumento mismo. Por el momento podemos dejar la cuestión abierta.

Al mismo tiempo, la introducción por parte de PLESSNER de los conceptos de muerte y destino en un libro publicado en 1928 presenta un interesante contraste con el estudio que hace HEIDEGGER de los mismos temas en *Sein und Zeit*. Sea o no válido el argumento de PLESSNER al respecto, lo que importa es que entiende que estos conceptos son esenciales en un sentido mucho más amplio que HEIDEGGER. Para HEIDEGGER sólo los individuos humanos tienen un destino; para PLESSNER el destino es inseparable de la vida misma. Y el ser-para-la-muerte, aunque no sea el único sentido de la vida humana, como cree HEIDEGGER, es, según PLESSNER, un tema esencial del desarrollo no sólo humano, sino orgánico en general. Gracias a esta más amplia base, los libros de PLESSNER carecen de la urgencia dramática que hizo de la publicación de la *magnum opus* de HEIDEGGER un evento filosófico tan grandioso. Pero puede también llevar a consecuencias filosóficas más fructíferas y equilibradas de las que se han seguido de la "busca del ser" de *Sein und Zeit*. Allí donde el concepto heideggeriano de ser-en-el-mundo se ha manifestado más rico en posibilidades — como, por ejemplo, en los trabajos de MERLEAU-PONTY — ha estado cuanto menos indirectamente fundido con las más amplias tesis de PLESSNER. El ser humano y el ser sólo pueden ser verdadera y armónicamente interpretados mediante una adecuada filosofía de la vida.

El argumento de PLESSNER sobre la dinámica de las cosas vivientes se completa con su estudio de la muerte y el destino. Veamos ahora su "está-

tica". Empecemos nuevamente con el carácter de la posicionalidad. El cuerpo en la relación $C \leftarrow C \rightarrow M$ con su alrededor tiene su límite como parte de él mismo. Hay, como no lo hay en los objetos inanimados, un corte entre cuerpo y medio. Más aún: el cuerpo mantiene una relación con su propia configuración, con su límite. Se detiene, tal como PLESSNER lo entiende, antes de llegar a un fin, y fija su propia linde más allá de él mismo como su área limitativa. Es tentador traducir esta enigmática proposición en términos visibles y zoológicos, y decir que el cuerpo vivo tiene una piel entre él y su contorno, una piel que es un órgano más, y por lo tanto, parte de él, aunque no "él". Pero esto, nos previene PLESSNER, sería equívoco. Es verdad, desde luego, que el desarrollo de una capa exterior, especialmente en los animales superiores, viene a ser un órgano importante no sólo para el propio mantenimiento y conservación, sino de expresión de lo que Adolph PORTMANN llama manifestación (5). Y también es verdad que la "manifestación" de PORTMANN — la que considera como el último e irreductible carácter de las cosas vivientes — muestra PLESSNER que se sigue de la posicionalidad como concepto fundamental. Pero lo que se discute en este momento, no es que la manifestación se siga de la posicionalidad — aunque así sea — sino que otro fundamental criterio de la vida de PORTMANN, la "centricidad", está implicado en el carácter posicional de los organismos (6).

Hemos visto que el cuerpo que tiene la propiedad de la posicionalidad asume esta propiedad en una doble relación con ese cuerpo: se dirige tanto al cuerpo como fuera de él. Hasta este punto el argumento de PLESSNER ha evitado la forma reflexiva de la proposición: habla de la relación del cuerpo con "él", no con "él mismo". Pero ahora hace explícito el carácter reflexivo que, sin duda, tanto el sentido común como la ciencia atribuyen constantemente a los seres orgánicos. En términos de estructura y no de proceso, la posicionalidad significa que el cuerpo tiene un centro interno fuera del cual tiene sus partes, y un aspecto externo que es aspecto de ese centro. Sus partes son periféricamente relativas a su centro, y el centro es el punto de referencia que hace de las partes sus partes. Pero ni centro ni periferia son en este contexto simplemente espaciales. La profundidad y exterioridad espaciales pueden ser estudiadas con el instrumental de la física y el cálculo exacto, pero a la distinción que PLESSNER hace no la alcanza este análisis — aunque, por otro lado, no está sugiriendo, como DRIESCH lo hizo, que el análisis físico de las cosas vivientes tiene siempre un límite. La posicionalidad y la relación centro-periferia que implica, son irrelevantes y no quedan afectadas por las técnicas microbiológicas y físicas, las cuales, de todas formas, continúan indefinidamente iluminando las condiciones necesarias para la existencia de la entidad que ofrece esta cualidad.

Esto puede parecer paradójico. PLESSNER partió de la diferencia *perceptible* entre las cosas vivientes y los objetos inanimados, y tomó la posiona-

5. M. GRENE, *Portmann's Thought*, Commentary, nov. 1965. Cf. A. PORTMANN, *New Paths in Biology*, New York: Harper and Row, 1963. Manifestación ("Display") es mi traducción del término "Selbstdarstellung" de PORTMANN.

6. Estoy aquí invirtiendo la historia, pues los estudios de PLESSNER sobre la manifestación en estos últimos veinte años han sido influidos de hecho por la tesis de PLESSNER de 1928.

lidad, hipotéticamente, como clave de esa diferencia perceptible. Ahora nos dice que la relación del dentro y del fuera en un cuerpo vivo no es una relación que se pueda medir en el espacio. ¿Cómo es entonces perceptible, o puede estar implicada en lo perceptible? La respuesta (que PLESSNER ha elaborado con todo detalle en su último libro) (7) es que la perceptibilidad no queda en ningún caso agotada en los términos que pueda rigurosamente especificar la física del espacio inteligible. El aspecto de nuestras percepciones reductible a la precisión de la medida y el análisis físico-químico es sólo una dimensión, por así decir, de la percepción en un sentido más amplio. Percibimos, directa e inmediatamente, mucho más de lo reductible a términos de precisión. Todas las cualidades se resisten a esa reducción: los físicos nos dicen cómo se producen los colores, pero no por eso agotan o destruyen las cualidades del color en tanto que percibido. De igual modo, el neurofisiólogo nos habla de las profundas estructuras del sistema nervioso central que es el agente interno que controla la conducta aparente del organismo — pero tampoco explica, ni mucho menos soluciona, el problema, de la cualidad de la tensión entre el dentro y el fuera, la cualidad de ser expresiones periféricas de un centro interno, que es lo que caracteriza la vida. Un cuerpo viviente es sin duda un cuerpo, ocupa un espacio; pero su centro no es, sin embargo, un centro espacial; es un centro que trasciende la espacialidad y al mismo tiempo controla la espacialidad del cuerpo del que es centro. Relativamente al cuerpo que es su cuerpo, está en todas partes y en ninguna. Y es esta relación de núcleo a periferia la que percibimos cuando percibimos un cuerpo viviente, aun cuando no es una “percepción” que podamos exhaustivamente especificar en los términos clásicos, o aun de la física moderna, de espacio y tiempo. Ésta es, en resumen, la relación a la que nos referimos cuando hablamos de las cosas vivientes como *sujetos poseedores* de tales o cuales propiedades o partes.

Es sumamente importante que entendamos esta proposición en la total generalidad con que se dice. Ser un sujeto que posee propiedades o partes no quiere decir ser un sujeto consciente. La cualidad de conciencia simplemente no está presente en este argumento. Hay biólogos y filósofos que se resisten a la fascinación de una ontología a un solo nivel, a la tentación de reducir los fenómenos orgánicos a “nada más” que física y química, porque, y sólo porque sienten que la cualidad de la conciencia que conocen por su propia experiencia, y de la cual la existencia misma de sus disciplinas científicas depende, queda sin explicación en esta ontología a un solo nivel (8). Hasta aquí están en lo cierto, la física no puede “explicar” la conciencia y si se extendiese tanto que le fuera efectivamente posible, no sería ya eso que llamamos física. Por otro lado también están en lo cierto en cuanto que efectivamente sentimos una familiaridad con cualquier cosa que percibamos como viva — especialmente con lo que parece expresar la locomoción.

7. H. PLESSNER, *Die Einheit der Sinne*, Bohn: Bouvier, 1923 y 1965.

8. Ver, por ejemplo, C. H. WADDINGTON, *The Ethical Animal*, New York: Atheneum, 1961; E. P. WIGNER, “The Probability of the Existence of a Self-Reproducing Unit”, en *The Logic of Personal Knowledge*, Londres, Routledge, 1961.

ción propia y la vida animal, y puesto que nuestra manera de estar vivos se expresa mejor en referencia a la conciencia, sentimos también que "algo parecido" a la conciencia está presente ahí. Éste es el camino que sigue PORTMANN en su exposición de la centricidad: extrapolando cuidadosamente un declive de conciencia cada vez menor que parte de nuestra conciencia de nosotros mismos hasta llegar a la conciencia que tenemos de lo más distante e incluso, como no podemos dejar de creer, a centros de experiencia más "oscuros". Pero el concepto de conciencia es demasiado estrecho para plantear o, más aún, solucionar este problema. Incluso nuestra actividad mental, no es, como todos sabemos, de ninguna manera plenamente consciente. La conciencia es una expresión especializada de un fenómeno mucho más amplio. Ver el problema solamente en términos de física *versus* introspección, de coordenadas de espacio y tiempo *versus* sentimiento de conciencia, es verlo aún en términos de la alternativa cartesiana, que es precisamente la que intentamos superar — la que *debemos* superar si queremos hacer justicia a nuestra directa e innegable experiencia de la cualidad de la vida. Ciertamente, la conciencia es una de las formas de la vida, una de las expresiones del carácter general de "tener sujeto" que PLESSNER describe, y, sin duda, una adecuada teoría de la conciencia sólo puede desarrollarse en éstos o en similares términos. Pero en este punto de su argumento, PLESSNER está muy lejos de cualquier referencia a la conciencia. No está introduciendo un fantasma en una máquina viviente, porque no empezó tomando el cuerpo vivo como una máquina. Empezó con el cuerpo humano como posicionalidad, con su única relación a su propio contorno, y esta relación ahora pareciera que implica la propiedad de ser un sujeto que tanto es el cuerpo que es, como posee ese cuerpo como su cuerpo. Aquí no hay ninguna referencia en absoluto a un algo "interior" en sentido fantasmal, secreto, cartesiano; lo que PLESSNER está describiendo es en su total alcance la cualidad con que la perceptibilidad caracteriza todos los cuerpos que llamamos "vivos", desde los más simples hasta los más complejos.

Es esta cualidad de ser un sujeto que posee propiedades o partes que son al mismo tiempo el cuerpo que tiene ese sujeto; la que hace de la cosa viviente un "armónico sistema equipotencial". Esta frase, introducida por DRIESCH en conjunción con su concepto de *entelequia*, no necesita en realidad de ese concepto anti-mecánico para sostenerse. Lo que refiere está descrito con el carácter de la posicionalidad y sus consecuencias estructurales.

La relación de sujeto-poseedor y cuerpo-que-se-tiene, lleva en sí el carácter más relevante de las cosas vivientes: *la organización*. La relación de los órganos al organismo podría, desde luego, compararse con la relación de centro y periferia. Esta proposición podría parecer, a primera vista, paradójica. Pues aun cuando tomemos la relación de centro a periferia, según debe de hacerlo, conceptual y no espacialmente, algunos órganos aparecen como "centrales" no sólo espacialmente, sino en el sentido de que son indispensables para la vida, mientras que otros son periféricos no sólo por el hecho de serlo en el contorno físico de los organismos — los miembros, por ejemplo, a diferencia del corazón o el hígado — sino que lo son porque la vida puede continuar sin ellos. Sin embargo, esta distribución, insiste PLESSNER,

es empírica, y no afecta la relación fundamental que es válida para todos los órganos. Un animal *tiene* un corazón, pero no por eso ha de identificarse con su corazón aun cuando no pueda vivir sin él. Universalmente, el organismo es el sujeto que posee todos sus órganos, por mucho que necesite de su totalidad para ser el organismo que es.

Al mismo tiempo, cada órgano es lo que es en relación al todo, no simplemente como todo, sino como sujeto. Cada órgano, no es sólo una parte—como las ventanas o el techo lo son de una casa—sino que cada órgano es parte del todo como *representando* el todo. Representa el todo en relación al “fuera” y al organismo mismo. La *mediación* es esencial a la organización. Pero el concepto de mediación sonará a los lectores instruidos en filosofía como sospechosamente hegeliano. ¿Es que, después de todo, el argumento es una fantasía, un tejer sueños filosóficos con esos hilos sin sentido que nos son bien familiares? No, la mediación es aquí un concepto claramente derivado de la perceptible estructura del contorno de la que hemos partido. Un cuerpo que tiene posicionalidad es un cuerpo delimitado de su medio por una frontera que él *posee*, una frontera que se vuelve a él mismo como parte de él mismo y que, sin embargo, trasciende—va más allá—de su relación con su medio y su relación consigo mismo. Su relación con su medio, su estar viviendo en su medio, está necesariamente mediada por y a través del contorno, y de aquí surge la esencial mediación de sus partes a él mismo. Como ya hemos visto, PLESSNER ha generalizado la relación intuitiva de cuerpo-contorno en la relación de centro-periferia, y es ahora esta relación la que nos muestra el papel esencial que juega la mediación en la estructura de las cosas vivientes. Ser una cosa viviente es, en un nivel, ser una cosa como otra cualquiera, pero, al mismo tiempo, ser una cosa viviente es ser más que una cosa puramente física. Es ser a través de la mediación de las partes—la periferia—que como centro *tiene*, y también, de la que como cuerpo es. He aquí por qué un principio de vida separado del cuerpo resulta inconcebible, pero tampoco es posible reducir la vida a términos físicos. Un cuerpo viviente es un cuerpo que como sujeto está representado por sus partes, y éstas, en su totalidad, son él mismo como objeto. Y su relación con su medio, o, en términos biológicos, con su contorno, resulta necesariamente mediada por esta relación interna entre “sujeto-apariencia” y “objeto-apariencia” de la cosa viviente.

Es en este aspecto de la organización donde el tradicional carácter de medio-fin de las cosas vivas se hace patente. La teleología que esto implica ha de diferenciarse cuidadosamente de aquella que necesita de una referencia a un “hacedor” sobrenatural de los seres orgánicos. Es una teleología interna en la que cada parte u órgano que posee el sujeto es medio para un fin: el sujeto mismo. No se plantea *a fortiori* la cuestión de un sujeto consciente deseoso de ver, o de digerir, o de “hacer” cualquier cosa con todo el órgano o sistema orgánico de que tratamos. Persiste el problema de un cuerpo organizado que tiene como partes los órganos cuya totalidad él mismo es. La dialéctica de materialismo *versus* sobrenaturalismo que parece seguirse del estudio de los objetos vivos como medios o como fines resulta de no haber visto el carácter teleológico de los organismos como subordi-

nado a su significación intrínseca. El reconocimiento del significado intrínseco de la vida como sentido único del ser y del tener tal como los ha descrito PLESSNER, y sólo este reconocimiento, puede liberar nuestra concepción de las cosas vivientes de las dos teorías gemelas e igualmente parciales que apelan al mecanicismo o a la voluntad de Dios.

Por otro lado, la dialéctica interna de las relaciones orgánicas de medio a fin puede entenderse mejor si se describe, como PLESSNER procede a hacerlo, en términos de *poderes*. Una vez más, el concepto aristotélico de "*dynamis*", potencia o poder, prueba ser, dentro de ciertos límites, especialmente útil para la filosofía biológica. Un órgano es un instrumento, es decir, algo por medio de lo cual *puede* hacerse algo; una mano es el poder de coger, un oído la posibilidad de oír, etc. Y el sujeto mismo — ésta es una concepción no aristotélica — es el poder central de todas estas actividades. Los objetos inanimados, incluso las más complicadas máquinas, no "tienen" sus poderes en el mismo sentido en que los tienen los organismos, pues sus "capacidades" específicas no se hallan unidas por esta capacidad central que es el sujeto viviente.

Ahora que PLESSNER ha introducido explícitamente el concepto de organización podemos volver la vista por un momento y ver más claramente cómo surge de esta perspectiva la posibilidad de sistematización. Dadas las relaciones de los órganos y de los sistemas orgánicos con un organismo podemos extrapolarlas a fin de estructurar los organismos mismos de acuerdo con los niveles de complejidad de su organización. En este punto el mismo PLESSNER utiliza el argumento para dar fuerza a un tema anterior. Es en su estructura temporal, insiste ahora, donde los organismos manifiestan de un modo más específico su singularidad. Esta nueva referencia a la dinámica de las cosas vivientes surge inevitablemente de una consideración de órganos y potencias. Una potencia, evidentemente, es esencialmente una referencia al futuro. Igual como lo hizo HEIDEGGER con el tiempo existencial, nos muestra aquí PLESSNER que el tiempo orgánico está especialmente dirigido hacia el futuro. Es sólo esta tendencia hacia delante la que transforma el simple pasaje continuo del cambio en un proceso y produce un auténtico presente que *es ahora* su posibilidad de volverse otro, y anticipa *in posse* lo que aún no es. En este contexto, además, la inevitabilidad de la muerte se hace más inteligible que en su introducción anterior. La cosa viviente es un nexo de posibilidades finitas. Cada una de ellas, una vez desarrollada, desaparece, y cuando todas las posibilidades que en su conjunto forman el organismo han sido agotadas, la muerte es natural. Éste es el límite del tiempo natural, su medida absoluta; como lugar natural su límite es su lugar en el contorno, su medida en relación al espacio. Sólo en las cosas vivientes, por otra parte, son idénticos el lugar y el tiempo: el desarrollo es la manera cómo el organismo toma su lugar en la naturaleza, y el lugar natural es inevitable expresión del ritmo del proceso orgánico, del tiempo orgánico.

Hasta aquí la teoría de los modales orgánicos ha demostrado que si tomamos la posicionalidad como punto de partida, una serie de propiedades adscritas de hecho a los cuerpos vivientes se siguen de esta cualificación básica. Todas estas propiedades se relacionan primariamente con la estructura interna y el destino individual de las cosas vivientes. Sin embargo, PLESSNER partía de la distinción entre los modos según los cuales pueden delimitarse los cuerpos de su medio. Lo más sorprendente, como experiencia y como base de este argumento, es el modo cómo los cuerpos vivientes se enfrentan a su medio, se hacen independientes de él y viven, sin embargo, de y por la comunicación con él. El organismo vivo está dirigido hacia el contorno y, desde él, otra vez hacia sí mismo. La posicionalidad origina, por un lado, una relación del organismo, y, por otro, un *ámbito posicional* que es el contorno en su más amplio sentido — tanto orgánico como inorgánico, interno como externo. La posicionalidad implica así una plena oposición a sí mismo, una alteridad respecto de sí mismo. El organismo y el ámbito posicional aparecen de hecho como polos contrarios de un ritmo de vida estructurado, de lo que PLESSNER llama el *Lebenskreis* o *biociclo*. Tenemos así el ritmo de asimilación y desasimilación, esto es, el metabolismo, a través del cual el organismo transforma el contorno en él mismo y se abre otra vez a la materia del contorno. Existe, en segundo lugar, el ritmo de adaptación y adaptabilidad. PLESSNER subraya la necesidad de tomar en cuenta el organismo mismo que *puede* adaptarse como un polo de este rítmico balance. Los aspectos activo y pasivo de los fenómenos de adaptación, subrayados unilateralmente por las teorías de LAMARCK y DARWIN, están de hecho igual e inextricablemente implicadas en la interacción dinámica del organismo y el contorno. Cuando llevamos el biociclo a su conclusión lógica presenciamos otra vez la oposición de vida y muerte, y, a través de ella, el equilibrio de la vida misma en la herencia y la reproducción.

Hay que subrayar otra vez, sin embargo, que PLESSNER no está pretendiendo que las formas empíricamente descubiertas para expresar estas propiedades generales de la vida puedan ser deducidas *a priori* del concepto de posicionalidad. Bien al contrario, la posicionalidad implica contingencia: implica la posibilidad de distintos tipos de existencia. Pues es precisamente la flexibilidad de la forma — la libertad de la forma — el concepto que, como vimos al principio, se trata de expresar. La vida, sigue argumentando PLESSNER, implica selección: la exclusión de algunas posibilidades en favor de otras. Esto nos lleva a diferenciar, dentro del concepto general de posicionalidad, algunas variantes esenciales: las formas de posicionalidad representadas, en primer lugar, por las plantas frente a los animales y, en segundo lugar, por los animales en general frente a los hombres en particular.

Las dos posibilidades que se realizan en la vida vegetal y animal las caracteriza PLESSNER, respectivamente, como formas abierta y cerrada. En la vida de las plantas el biociclo fluye suavemente en la misma dirección del contorno. El crecimiento es aditivo. De esta relación relativamente sim-

ple y relativamente integrada al medio se siguen las propiedades básicas de la vida vegetal. En primer lugar, la mayoría de las plantas son autotróficas—pueden vivir directamente de lo no viviente; en segundo lugar, casi ninguna posee auténtica locomoción ni, en tercer lugar, funciones sensorio-motoras. Tampoco son manifiestas en la vida vegetal las características de individualidad de la vida animal que sus unidades podrían ser denominadas, según sugería un botánico, no “*individuum*”, sino “*dividuum*”.

La forma animal, contrariamente, es *cerrada*. En la relación entre cuerpo y medio realiza dos ritmos contrarios: uno en la misma dirección y otro puesto al contorno. Por esta oposición se separa radicalmente del contorno enfrentándose a él aunque, como individuo, sigue expuesto a él. Otra vez observamos que de esta variante de la posicionalidad se siguen las propiedades básicas de la vida animal. En primer lugar, los animales son heterotróficos, es decir, que sólo pueden vivir de la vida. En segundo lugar, los animales tienen funciones sensorio-motoras desarrolladas. Se trata aquí de un biociclo más complejo, de un ritmo que establece un puente entre las fases receptiva y motora. En tercer lugar, la forma cerrada de la existencia animal origina un ámbito posicional *abierto*. A la luz del concepto de posicionalidad éste es el sentido de los *instintos*. La vida animal está cerrada en sí misma pero *frente* al ámbito posicional, siempre *queriendo*, siempre esencialmente insatisfecha.

A la objeción de que la distinción entre plantas y animales no es tan tajante como pretende PLESSNER, su respuesta es la siguiente: Empíricamente, desde luego que no ¿por qué tendría que serlo? Se trata de dos *tipos* idealmente opuestos. Cuándo un organismo se conforma o deja de conformarse a uno u otro tipo, y hasta qué punto se conforma, es una cuestión que tiene que ser ponderada por el investigador empírico. Pero así como la posicionalidad caracteriza el tipo de las cosas vivientes como tales frente a las inorgánicas—aunque podámos dudar, o aun equivocarnos acerca del lugar preciso donde trazar la línea en un caso dado—así las ideas de forma abierta y cerrada dividen idealmente las formas vegetal y animal de vida. Por consiguiente, una vez establecida esta distinción, mucho de lo descubierto en el reino animal puede ser reconocido como una consecuencia lógica del principio de la forma cerrada. La posicionalidad, acabamos de ver, es una estructura ambiental tal que el cuerpo a la vez la es y la tiene. Este principio aparece relativamente oscurecido en la forma abierta de la vida de las plantas. En los animales, y gracias a su forma cerrada, es mucho más claro y explícito. Y sin embargo, la diferencia no es sólo de grado, sino de *nivel*. Cuando existe la forma cerrada el cuerpo se vuelve lo que MERLEAU-PONTY llamaría un cuerpo vivido, un *Leib*, poseído por un sujeto como distinto del cuerpo físico que, sin embargo, es. Hemos señalado ya, al tratar de la organización, de esta relación de “tener sujeto”. Se estabiliza y hace explícita en la vida animal gracias a la *mediación* de un órgano central que realiza las funciones sensorio-motoras y que, en consecuencia, hace posible la *acción*. No se trata de que el sistema nervioso central, o su equivalente más primitivo en los animales inferiores, sea el sujeto, ni que sea idéntico con ese núcleo que hemos contrastado ya con la periferia del organismo.

Pero el sistema nervioso *representa* el centro, el sujeto, y actúa como mediador entre él, su cuerpo *como* cuerpo, y el contorno como exterior, como todo lo que *no* es "él mismo" (9). Es en este nuevo nivel de mediación que es la organización animal—tanto organización sensorio-motora como organización en el más simple sentido del término—dónde el animal alcanza su *mismidad*. Llega a ser un *individuo*, aunque no, subraya cuidadosamente PLESSNER, un *yo*. *Tiene* un cuerpo y *es* un individuo, pero no *tiene* una individualidad. PLESSNER insiste en que no se trata aquí, desde luego, de introducir en la argumentación un extranjero y misterioso factor de "subjetividad". Se trata simplemente de una variante de la posicionalidad, pero de una variante que por su estructura acarrea un nuevo nivel de existencia: un nivel que podríamos describir en un lenguaje distinto del de PLESSNER como el de la verdadera individualidad pero no aún el de la personalidad (10).

Este nivel puede a su vez tomar dos formas: o bien la existencia descentralizada en la cual el sujeto queda efectivamente eliminado, o bien la forma centralizada que se ejemplifica en una serie de niveles ascendentes de la vida animal. Para ambas, aunque más claramente para la variante centralizada, algunas de las más sorprendentes propiedades de la vida animal se siguen una vez más lógicamente de la forma característica. En primer lugar, el ritmo de desarrollo en su forma animal está, como hemos visto, localizado en un centro, pero un centro plenamente absorto en el *aquí* y *ahora*. La vida animal, aunque dirigida por sus potencialidades futuras y transformada por su pasado, se asimila sin residuos a su presente. Todo lo que necesita y observa es su propio cuerpo y el ámbito abierto del mundo exterior—y en esta presencia se halla totalmente absorto. Es por esto y de este modo que la individualidad animal es la individualidad del sujeto pero no la del yo. Sin embargo, es en este absoluto aquí y ahora en el que su cuerpo se encuentra en un contorno que, a un tiempo, le amenaza y le ofrece oportunidades de vida, es en esta situación donde el animal manifiesta la *espontaneidad*: actúa. Tiene, frente a las plantas, una nueva dimensión de libertad. Y como agente se enfrenta al mundo: manifiesta lo que PLESSNER llama la *frontalidad*. No sólo toma un lugar, sino que *se sitúa*.

Característico de este nuevo nivel de existencia, ha observado ya PLESSNER, es el *centro vacío* que actúa de mediador entre las fases sensorial y motora del ciclo funcional distintivo de la vida animal. En los animales superiores la fase sensorial se hace más distinta y podemos en particular distinguir entre animales superiores e inferiores por el grado de desarrollo de su conciencia del propio cuerpo.

Nunca, sin embargo, insiste PLESSNER, deja la percepción animal de tener en cuenta la intrínseca relación de la percepción con el movimiento. Los animales perciben *cosas*, dice, pero no *objetos*. Las "cosas" son lo que son en

9. Convendría comparar la exposición de PLESSNER con la teoría de F. S. ROTHSCHILD sobre la *biosemiótica*. Ver, por ejemplo, su artículo "Laws of Symbolic Mediation in the Dynamics of Self and Personality", *Ann. N. Y. Acad. Sci.*, 96 (1962), 774-783.

10. Ver Michael POLANYI, *Personal Knowledge*, Chicago: University of Chicago Press, 1958 (Torchbook ed. New York: Harper and Row, 1964), cuarta parte. Cf. también M. GREENE, *The Knower and the Known*, New York: Basic Books, 1966, capítulo VIII.

relación a instintos, a usos: son amenazas, señuelos, objetos de juego, amigos, enemigos, pero no entidades objetivadas entendidas en y por sí mismas. Existe, desde luego, una ruptura entre cosa y organismo, un *hiatus* representado por el individuo, por el poder de la percepción que al mismo tiempo expone el animal a la realidad y lo protege frente a ella. Pero este *hiatus* no es, nunca, absolutamente nunca, adecuado a la comprensión de los objetos como tales. ¿Por qué no? Una vez más por causa del modo en que la individualidad animal queda asimilada al aquí y al ahora. Los animales, observa PLESSNER, no tienen sentido de la *negatividad*. Los animales superiores hacen generalizaciones de cierto tipo, abstraen similitudes de situaciones similares; tanto los experimentos de adiestramiento como la experiencia cotidiana del comportamiento animal son una buena muestra de ello. Y esta clase de abstracción incluye en cierto modo una captación de generalidades. ¿Puede así decirse que los animales comprenden "universales"? Sí y no. Muchos de ellos son capaces de tener una experiencia y de ordenar sus percepciones según líneas bastante generales, pero sólo porque para ellos los hechos particulares no son más plenamente particulares que universales, desde su perspectiva, los universales mismos. La distinción sólo adquiere pleno significado con nosotros al haber puesto, como veremos, un segundo *hiatus*, una nueva clase de distancia entre nosotros y el mundo—esta distanciaci3n radical de la que ning3n animal, aparte del hombre, es estructuralmente capaz. La negatividad es el precio que pagamos por ser cada uno un Yo y no s3lo un "individuo".

Los animales superiores son desde luego capaces de conocer, pero s3lo en situaciones concretas. Por otra parte, retienen su pasado no s3lo como el producto del crecimiento y desarrollo sino como un residuo vivo en la memoria. M3s a3n, retienen tales residuos s3lo en relaci3n a instintos, es decir, no autom3ticamente sino como correlato de anticipaciones, de necesidades. Todas las cosas vivas se relacionan con su pasado a trav3s de la mediaci3n del desarrollo, pero para los animales, y en especial para los animales superiores, el pasado puede ser presente, aunque s3lo presente en la medida en que el futuro anticipado lo ha hecho memorable, ha estructurado el pasado en un modelo de experiencia. A la memoria y el aprendizaje compara PLESSNER el instinto, el cual, antes que la memoria, pertenece al ciclo de la adaptaci3n. Pero tanto el instinto como el aprendizaje, insiste nuestro autor, est3n siempre, en todos los animales, eternamente orientados a las necesidades concretas de la *acci3n*.

La importancia del an3lisis de PLESSNER de la existencia animal es, creo yo, obvia. Sobre el problema de la inteligencia animal, como en tantas otras cuestiones, la tradici3n filos3fica no ha hecho m3s que ofrecernos unas pocas alternativas igualmente inaceptables. En este caso parece haber habido tres posibilidades. O bien la memoria, la experiencia y el aprendizaje son caracteres s3lo del hombre (DESCARTES), o no existe tal cosa (*behaviorism*) o son una especie de inferencia animal bruta y nada m3s (HUME). La segunda alternativa es un sinsentido (un sinsentido a3n vigente) al negar los hechos mismos de nuestra propia experiencia. La primera niega igualmente los hechos mismos de la existencia animal; nadie que haya conocido (perso-

nalmente) un solo animal podrá seriamente aceptar la teoría cartesiana. Y la tercera, aunque nos deja una cierta clase de razonamiento bastardo — un “maravilloso e ininteligible instinto en nuestras almas” — nada puede hacer con el problema de lo ejemplar, de lo verdadero y lo falso, de lo bueno y lo malo, de la belleza y la fealdad. El esquema que hace PLESSNER de la vida animal, su exposición de la forma cerrada de la posicionalidad con su correspondiente ámbito abierto de posicionalidad, su deducción de la estructura sujeto-cuerpo-contorno de la experiencia animal, me parece que de un modo tan brillante como riguroso distingue la vida animal, por un lado, de la vida vegetal y, por otro, de la humana. No existe aquí, como él observa acertadamente, introducción alguna de un secreto factor subjetivo, ninguna “*metabasis eis allo genos*”, sino simplemente una reestructuración de la posicionalidad, una introducción de un segundo nivel de oposición y mediación entre núcleo y periferia, entre interior y exterior. Y obsérvese otra vez que no se trata de un “interior” y un “exterior” separables al modo cartesiano sino de una bipolaridad inextricable. El cuerpo, aunque más allá del centro, está, sin embargo, dentro en cuanto que opuesto al mundo exterior. Y la mismidad, el centro, está plenamente absorto en su vección intencional hacia lo que está más allá. Pero al mismo tiempo esta ambigüedad, mediaticada a través del ciclo sensorio-motor y sus representantes, los órganos del sistema nervioso, es una ambigüedad más intrincada, un complejo más profundamente jerarquizado, que el de la posicionalidad simple y en general. Y sin embargo, falta aún la última complicación que, como veremos, es constitutiva de la plenitud de lo humano.

6

Falta, por tanto, el próximo y último nivel; el nuestro.

Los animales viven *en* un centro y *desde* un centro pero no *como* un centro; el centro de su experiencia, como hemos visto, se absorbe sin residuo en el aquí y el ahora. Los hombres son animales; viven y tienen experiencia fuera y dentro del centro de sus vidas corporales. Pero también *son* el centro mismo: o mejor, en el caso humano la vida fuera del centro se ha vuelto reflexiva al ser reconocida como algo propio. El hombre no puede liberarse de su existencia centrada, animal, pero se ha puesto él mismo frente a ella. Esta estructura la califica PLESSNER de *posicionalidad excéntrica*. Una cosa viviente que muestra este nuevo nivel de posicionalidad se halla aún ligada a su naturaleza animal, y, sin embargo, es independiente de ella, libre frente a ella. Su vida tiene su lugar natural como la tiene toda existencia animal, pero al mismo tiempo, está liberada de la localidad; está en todas partes y en ninguna. No se trata aquí de ninguna nueva entidad que venga de alguna parte — como el *nous* aristotélico — para crear esta situación; es sólo un nuevo *hiatus*, una ruptura en la naturaleza que produce una nueva unidad. PLESSNER escribe:

La posicionalidad es una situación de tres caras; la cosa viviente es cuerpo, existe en su cuerpo (como vida interior...) y fuera del cuerpo

como el punto de vista desde el cual es ambas cosas (cuerpo y vida interior). Un individuo posicionalmente caracterizado por esta estructura triple es lo que llamamos *persona*. Es el sujeto de sus experiencias, de sus percepciones y acciones, y de sus iniciativas. Conoce y quiere.

Y concluye: "*Seine Existenz ist Wahrhaft auf Nichts gestellt*" (11). "Su existencia está literalmente basada en nada". Pues lo que produce la humanidad no es un nuevo tipo de organización — al modo como la forma cerrada en tanto que opuesta a la abierta constituye la vida animal frente a la vegetal. Somos todavía animales, pero animales a una doble distancia de sus propios cuerpos. No sólo tenemos una vida interior distinta — aunque no separable — de nuestra existencia física; nosotros nos enfrentamos a ambas, manteniéndolas, aunque conjuntamente, la una aparte de la otra. Es nuestra posicionalidad extrínseca la que da a nuestra existencia la ambigüedad — de necesidad y libertad, de contingencia bruta y significación — que ésta manifiesta característicamente.

El mundo constituido por esta estructura (*Welt*, frente al *Umwelt* de otros animales) tiene tres aspectos. Hay un mundo interior y un mundo participado (*Mitwelt*). La naturaleza de la persona está constituida por la relación de las tres. Cada uno de estos aspectos realiza su propia variedad y ambigüedad, su propio aspecto doble. Desde luego, estamos muy lejos de la simple alternativa cartesiana.

En primer lugar, el mundo externo. Vivimos como animales en un contorno del cual nuestro cuerpo es el centro. Pero al mismo tiempo, al establecer este centro para nosotros mismos, nos situamos como cuerpos físicos, como cosas, en un punto mensurable de un espacio y tiempo uniformes. Nos situamos a nosotros mismos y situamos todas las cosas en las formas vacías del espacio y tiempo a través de las cuales constituimos nuestro mundo como externo. PLESSNER no está aquí tomando ninguna posición especial respecto al problema metafísico del espacio y el tiempo, sino tan sólo indicando las consecuencias de nuestro tipo especial de posicionalidad.

En segundo lugar, el mundo interior tiene su propia ambigüedad. Existe el curso de la experiencia, de las sensaciones, sentimientos y sucesos "mentales", que continúa seamos o no conscientes de él, nos guste o no nos guste, y que es nosotros mismos a pesar de nosotros mismos. Y existen los actos de percibir, darse cuenta y recordar que nosotros podemos — aunque no siempre lo hagamos — considerar como pasivos en relación con nuestra experiencia. El último e indisoluble carácter de dos-en-uno de estos dos aspectos de nuestro mundo interior se sigue lógicamente de la estructura de la posicionalidad excéntrica en cuanto tal. Yo soy el centro de mi experiencia vivida y, sin embargo, en tanto que un yo, me mantengo aparte de ella. El análisis de PLESSNER no sólo deja el lugar que ni la filosofía empirista ni la racionalista pueden dar al vasto ámbito de la vida mental inconsciente sino que manifiesta al mismo tiempo la inevitabilidad y significación de este extraño pero central fenómeno de nuestra vida interior que la mayoría de

11. *Stufen*, p. 193.

los filósofos olvidan: el hecho de que en todas mis acciones, incluso en las más conscientes y responsables, yo nunca sé realmente si soy *yo* o algo en mí que no soy "realmente" yo quien las realiza. Muchos escritores, especialmente en la tradición existencialista, han afirmado *que* somos siempre a un mismo tiempo pasivos y activos, esclavos y libres. PLESSNER ha mostrado *por qué* ocurre eso. Es precisamente la ambigüedad producida por una posicionalidad centrada que ha vuelto sobre sí misma la que mantiene unidos estos aspectos corporales y experienciales al distinguirlos. El "problema" de la libertad y el determinismo no es un seudoproblema, pero es un problema insoluble porque, en tanto que cosas vivientes que manifiestan la estructura de posicionalidad excéntrica, es el problema mismo de lo que *somos*.

Pero hay más aún. Los psicólogos, los sociólogos y los filósofos nos han dicho que cada uno de nosotros necesita de los demás: que no podemos llegar a ser plenamente humanos si no es a través de la comunidad humana. La teoría de PLESSNER de los modales orgánicos deduce esta verdad manifiesta de nuestra posicionalidad. Ser un yo o una persona es mantenerse a distancia de la propia existencia física y de la propia experiencia pasiva. Toda mi experiencia es sólo mía como lo es la del animal; mi propia posición en el espacio y en el tiempo no es transferible como no lo es el cuerpo. Pero en tanto que yo, yo soy a un tiempo irrevocablemente yo mismo, no tú, y universalmente un yo en cuanto tal. La distanciamiento, la auténtica nada que constituye a una persona, es el poder que tiene de ponerse en el lugar de cualquier otra persona y, por descontado, de cualquier otro objeto viviente (12). Donde está una persona, dice PLESSNER, está cualquier persona. E inversamente, sólo puede haber una persona donde existe una posibilidad para cada persona: donde existe un mundo participado (un *Mitwelt*). Los animales tienen también una vida social que sirve de distintos modos para mantener y enriquecer su existencia. Y también nosotros, desde luego, en tanto que animales, tenemos vidas sociales enraizadas en un fundamento biológico. Pero más allá de nuestras necesidades y satisfacciones animales somos personas. Y es constitutivo de una persona, dice PLESSNER, ser al mismo tiempo yo y nosotros, ser yo a través de ser nosotros. Este "nosotros" al que hacemos referencia no es ningún nosotros particular empírico, ni tan sólo el de la madre e hijo o el de marido y mujer. Es la comunión en cuanto tal la que constituye la persona. "Como miembro de un mundo participado cada hombre está donde los otros están", sólo como producto de esta participación existe, por lo tanto, un *espíritu* (*Geist*) y su producto, la objetividad. Mi oposición a ella, la comprensión de que aquello que me aparece es capaz de estar en cualquier parte —o, en otras palabras, la captación de los verdaderos universales que hacen posible el conocimiento científico— esta comprensión no es algo por sí mismo enfrente y aparte de nuestras vías perso-

12. El primer paso en el pensamiento primitivo e infantil consiste en poblar el mundo de personalidades. Sólo una humanidad más "madura" aprende a utilizar la categoría de lo inanimado; el primer paso esencial más allá de la posicionalidad de la vida animal consiste en descubrir en todas partes la excentricidad, la personalidad.

nales. Está constituida, como la esfera del pensamiento, por el juicio impersonal, por la radical comunidad que es el auténtico ser de la persona en cuanto tal.

En esta descripción del *Mitwelt*, PLESSNER ha dado otra vez un paso simple pero revolucionario. Aquello que los existencialistas llaman el problema del "otro" y que los empiristas denominan el problema del "conocimiento de otras mentes" puede ser, evidentemente, un genuino rompecabezas para personas particulares en particulares situaciones de aislamiento e incompreensión. Filosóficamente, sin embargo, es un seudoproblema, pues las personas *por definición* son sólo personas en la medida en que en su naturaleza general o generalizable se oponen a ellos mismos como individualidades. Ser un yo, por muy egocéntricamente que sea, es ser capaz, en principio, de dar este paso. Mi particular existencia, como la particular existencia de cualquier ser humano, en mi situación limitada y "parroquial", es una concreción de esta generalidad. Esto es lo que tienen de cierto tanto la ética racionalista como la empirista. El imperativo categórico kantiano, el máximo de mi voluntad generalizable en ley universal, es una abstracta afirmación de esta verdad que olvida su necesaria incorporación en una cosa viviente particular. Por otro lado, el *moral sense* de HUME, "una cierta tranquila determinación de las pasiones combinada con una distante perspectiva o reflexión" representa empíricamente la condición del sujeto concreto implicado en el juicio moral, ejercitando la personalidad. Pero la descripción empírica de HUME es filosóficamente contradictoria, pues para él no existe el sujeto. Su legitimidad de hecho puede sólo justificarse mostrando, como ha mostrado PLESSNER, que se sigue y es la conclusión del poder de universalización que es la ley moral kantiana. No se trata aquí de una ética: se trata de mucho más. Pues la "persona" que está describiendo PLESSNER, la persona que somos, no es solamente un agente moral. El ser de la persona aún las tres cuestiones kantianas: es el agente en cuanto tal, sea del conocer, del hacer o del esperar. Sólo como miembro de un mundo participado, del *Mitwelt*, soy yo una persona; sólo en tanto que persona puedo someterme a reglas universales, sea por la objetivación de la experiencia perceptiva que hace al mundo externo cognoscible o sea por la universalización de la experiencia interior que origina la ley moral.

En la fundamentación de su concepto de posicionalidad excéntrica PLESSNER desarrolla, en los últimos capítulos de su *Stufen*, un trío de "leyes básicas de la antropología". Tengo que omitir aquí toda referencia a las mismas o a sus aplicaciones en estudios especiales, tales como su famoso *Lachen und Weinen* (13). Espero, sin embargo, haber expuesto lo suficiente para indicar la importancia de su pensamiento para aquellos que se interesan en la ontología tanto de la naturaleza como del hombre.

13. H. PLESSNER, *Lachen und Weinen*, Bern: *Sammlung Dalp*, tercera edición.