

KILIAN LAVERNIA

VIDA Y DISTANCIA
EN *LÍMITES DE LA COMUNIDAD*

RESUMEN: 1. *A modo de introducción*; 2. *Sobre la ambivalencia de la vida del alma*; 3. *La vida en el espacio público: sobre el «derecho a la distancia»*; 4. *Conclusiones*.

1. A modo de introducción

La potencialidad teórica de la figura de la distancia representa un lugar común de la antropología filosófica que, precisamente a la luz de las recientes vivencias compartidas de aislamiento y distanciamiento, merece ser estudiada con renovado interés desde la reflexión filosófica [cf. Pagliacci 2019]. En este sentido, y tal vez por el reconocido carácter interdisciplinar de este concepto [cf. Toepfer 2012], los esfuerzos de Max Scheler y Helmuth Plessner en torno a esta capacidad específica de la *conditio humana* adquieren una actualidad que convendría reevaluar. En la intersección que supo vincular la filosofía con disciplinas como la biología y la sociología, la psicología y la teoría política, la figura de la distancia les permitió modular, desde diferentes argumentos y premisas, la clásica pregunta por la *Sonderstellung* del animal humano, cuya apertura hacia el mundo se había vuelto altamente cuestionable tanto desde la perspectiva idealista y dualista de los viejos parámetros del cartesianismo como desde la dicotomía naturaleza vs. cultura.

En una generación fuertemente atravesada por las nuevas formas y espacios de vida que emergieron en el nervioso interior de las urbes modernas en el cambio de siglo – pensemos en la urbanización de la vida psíquica teorizada por Simmel –, el interés por la distancia como principio estructural de la vida humana parecía ciertamente flotar en el espíritu de los tiempos – basta pensar en el arte y las teorías estéticas [cf. Asendorf 2005]. Por otro lado, el «lugar» del ser humano que volvía de las trincheras tras la Primera Guerra Mundial para reintegrarse en

los nuevos ritmos y paisajes de una sociedad tan desorientada como polarizada mostraba un desequilibrio cualitativamente distinto, de enorme vulnerabilidad tanto a nivel individual como colectivo. Ante esta situación, la naciente antropología filosofía configurada desde Colonia [cf. Fischer 2008] quiso ofrecer tanto un diagnóstico certero como una posible salida, siempre confiando en las capacidades teórico-prácticas de la filosofía, y ello precisamente en una época de crisis de la razón, de su unidad y universalidad en el espacio del saber europeo. Así, ante el fenómeno de la vida y sus múltiples objetivaciones y fluctuaciones en el mundo moderno, la filosofía no debía ya obstinarse en el ámbito del puro deber y en la mera idealidad, sino que debía buscar la mediación con la realidad, y, en consecuencia, ser una filosofía aplicada, o una ética aplicada, que en todo caso no devaluase el cuerpo ni los sentidos en la constitución de nuestros valores. El reto epistémico resultaba complejo: ¿cómo ofrecer una compensación mínimamente viable a los nuevos impulsos de la vida psíquica, es decir, a los radicales anhelos expresivos del alma moderna, sin romper irremediamente las frágiles costuras de toda forma de vida política, la precariedad de sus espacios, rituales y reglas de comportamiento?

La antropología filosófica de los años veinte quiso afrontar esta pregunta partiendo de un principio fundamental, a saber: que la necesaria cultura de la distancia, el distanciamiento, no son momentos de negatividad y empobrecimiento interpersonal, sino que remiten a actos artificiales de autoalienación que responden a la propia estructura psíquica del ser humano, siendo una *Selbstentfremdung* cargada de un enorme potencial político-antropológico, donde el ser humano se relaciona de una manera sobria, austera hacia la vida, facilitando así movimientos de compensación o equilibrio entre intereses contrapuestos en un determinado espacio compartido.

Para problematizar este momento cardinal en la obra plessneriana, el siguiente artículo se aproximará temáticamente a su primera construcción teórica, a su primera estación, tal como se desarrolla en su ensayo *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, de 1924 [Plessner 2012]. Nuestros esfuerzos se centrarán exclusivamente en esta obra temprana, dado que es en ella donde el binomio vida y distancia, mejor aún, la original reflexión sobre la vida en la distancia y las distan-

cias entre las vidas, adquiere su primera formulación y fundamentación antropológica. En este sentido, preluiría así, desde el ámbito práctico, algunos hitos en torno a la espacialidad y la distancia, el límite y el cuerpo, de *Los grados de lo orgánico*, sin duda más estudiados en la *Plessnerforschung*.

2. Sobre la ambivalencia de la vida del alma

La reflexión plessneriana sobre la vida en el capítulo cuarto de *Límites* es de una naturaleza muy específica. Se circunscribe a la vida del alma, como intento de comprender, en términos generales, las oscilaciones de la vida psíquica (*seelisches Leben*) que se manifiestan en el proceso de su individualización como persona. En una adscripción filosófica que, si bien con matices, podríamos vincular a la fecunda tradición aristotélica [cf. Edinger 2017], la revalorización del alma como principio sustancial inherente a toda vida podría parecer, en la readaptación del pensador de Wiesbaden, un gesto *demodé* tan sorprendente como aparentemente contraintuitivo.¹ Ahora bien, si recordamos que la antropología filosófica que Plessner va consolidando en este escrito es ya una alternativa explícita para desdramatizar las hegemónicas concepciones dualistas del ser humano y, sobre todo, sus consecuencias ético-políticas – con el fin de apostar por «el centro esencial de la totalidad de la persona» [Plessner 2012, 80], entendida a la manera triádica como «unidad de cuerpo orgánico, psique y espíritu» [2012, 16] –, quizá entendamos mejor la defensa del «alma» como principio humano individualizante que se encuentra ya más allá todo dualismo.² No se trata, en cualquier caso, de afirmar el primado del alma demonizando el espíritu como

¹ Sin embargo, como ha sugerido Fischer [2016, 236 ss.], Plessner sí resultaba coherente con la línea que se había perfilado, apenas un año antes, con *La unidad de los sentidos* [Plessner 1983a]. No en vano, en aquel libro de fuerte impronta neokantiana y fenomenológica la triangulación entre alma, cuerpo y espíritu había mostrado la productividad de la perspectiva estesiológica al explorar la unidad espiritual de los sentidos en el comportamiento del *Körperleib*. Para esta compleja cuestión, remito al estudio de Lessing [1998].

² Cuyo dispositivo, al que no podemos sino aludir de pasada, sería inherente al idealismo alemán y sus raíces en la tradición luterana [cf. Haucke 2000].

parasitario destructor de la unidad de vida y alma, como pregonaba la *Lebensphilosophie* irracionalista de Klages; tampoco de abrazar un vitalismo intuicionista *à la* Bergson, o bien teleológico, que supusiese una entelequia oculta contraria a los modelos explicativos reduccionistas y mecanicistas sobre el fenómeno de la vida (Köhler), como había defendido el neovitalismo de su maestro Driesch [cf. Toepfer 2015]. A medio camino entre ambos extremos, Plessner no niega la incompatibilidad entre razón y vida. Su posición se encuentra más cerca de Scheler y la apuesta por el rol de lo psíquico en la constitución de la estructura de la persona, o de Theodor Litt [1919], apostando por una reflexión filosófico-vivencial de la experiencia psíquica del hombre consigo mismo como persona y su interacción con el mundo de lo social.

Límites se hace cargo así del «destino de la individualización» [2012 81], y dado que «lo que realmente permite la individualización del ser humano y le permite, desde el interior, ser algo único e indivisible es, ante todo, la conciencia de tener un alma» [2012, 83], la filosofía u ontología³ de lo psíquico que ahí se esboza, pese a ser «fragmentaria» y no «exhaustiva» [2012, 28], resulta una pieza clave en toda la estrategia plessneriana. Ahora bien, el primer y principal problema es que la vida del alma no es una cosa inequívoca ni nítida como lo son los objetos en el mundo natural – el *Naturding* de raigambre husserliana –, pues en la dimensión extensiva de la naturaleza todo está recíprocamente lejos o cerca. Antes bien, la dinámica de un cuerpo animado en que se expresa la fuerza individualizante de la conciencia de tener un alma, y no solo ser un alma, nos remite a espacios de indeterminación que obligan a refinar la pregunta antropológica, dado que la vida de la psique, perpetua potencialidad, nunca se agota en lo acontecido, sino que constantemente sobrepasa el estado en el que se determina y concreta sólo para recaer de nuevo en el devenir, en la actualidad viviente: «Su ambivalencia constitutiva [la del alma] se debe tanto a su existencia indeterminada, pero a la vez formalmente estructurada, como al oscilar

³ La expresión «ontología de lo psíquico» y la búsqueda de sus «fundamentos» será la designación que utilizará junto a Frederik Buytendijk un año después en *Die Deutung des mimischen Ausdrucks* [Buytendijk & Plessner 1983, 127], aunque con importantes modificaciones categoriales que apuntan a la futura conquista de *Stufen*. Sobre esta cuestión remito a Beaufort [2000, 130 ss.].

propio de la vida psíquica entre potencialidad y actualidad, flujo y forma» [2012, 86].

Es en esta ambigüedad fáctica de la psique donde se juega la centralidad de la argumentación plessneriana. Pues del carácter misterioso e inescrutable del alma – ese *Ungrundcharakter* de resabor schellinguiano – se deriva la constatación de que ella vive atenazada entre dos fuerzas fundamentales que constituyen su vida interna:

El carácter doble de lo psíquico empuja hacia la fijación y, al mismo tiempo, hacia la dirección contraria. Queremos ver y ser vistos por como somos, pero también queremos ocultarnos y permanecer anónimos, pues detrás de toda determinación de nuestro ser descansan las posibilidades inefables de ser-otro. De esa ambigüedad ontológica se derivan con necesidad férrea las dos fuerzas fundamentales de la vida psíquica: el impulso a la manifestación, es decir la necesidad de ser considerada, y el impulso a la contención y al pudor [2012, 84].

Nos encontramos, pues, ante una especie de dinámica de lo psíquico y su antagonismo esencial en relación con el conocimiento. Por un lado, el alma desea fijarse, adquirir una forma para definir su constitución individual: ese *Drang nach Offenbarung* remite a un ímpetu que se traduce hacia afuera, al campo de visión de los otros, a la necesidad de representación y comunicación, a la búsqueda de una visibilidad y cercanía con algo diferente a uno mismo. Allí podemos afirmar que el alma alcanza una especie de resonancia personal de un modo público y abierto, en la medida en que este carácter fenoménico de lo psíquico sería inseparable de la representación corporal y sensorial, esto es, de la expresión de un *Leib* que se convierte en campo proyectivo y expresión plástica del alma misma. Pero, por otro lado, y al mismo tiempo, la vida del alma anhela encarecidamente el ocultamiento y la reclusión interiores ante el riesgo constitutivo de su nuda exposición, del ridículo a ojos de los otros, cuya mirada o juicio disuelven la forma que hemos querido adoptar. Tal es la vulnerabilidad antropológica inherente a toda expresión humana, no tanto por la maldad de los otros, que es contingente, sino en virtud de la estructura misma de un alma que, quedando desnuda, teme perder en ello su individualidad. O expresado en términos ontológicos, a los

que Plessner no termina de renunciar: nadie quiere ver limitada la potencialidad que somos a una actualidad que nos determine y nos fije de un modo definitivo, a una reducción o simplificación de lo que podemos llegar a ser.⁴ El alma quiere mantenerse siempre en su potencialidad eterna, aspira a permanecer abierta incluso en actualidades que todavía no es y no verse privada de su posibilidad, de ahí que exista también ese movimiento contrario: *der Drang nach Verhaltung, die Schamhaftigkeit*.

Sin embargo, esta tensión no terminaría aquí: la clave es entender la estrategia en cierto modo kantiana de Plessner. Pues del mismo modo que postularía la constitución fáctica del alma humana en el plano teórico-cognoscitivo – la referida dialéctica entre el pudor y la apertura –, tal estructura dinámicamente antagónica se reproduciría en relación con la praxis: «El hombre actúa según dos inclinaciones, también en su dimensión práctica: tiende a la inconsciencia, la originalidad, la espontaneidad, y, por otra parte, hacia la consciencia y el refinamiento de la reflexión, la auto-observación y el dominio de sí mismo» [2012, 88]. En este plano, lo que estaría en juego es la comprensión de que el destino del ser humano, como cuerpo que es un alma y conduce su alma, parece ineludiblemente condenado a un riesgo permanente de abrirse y verse expuesto, de expresarse y no ser comprendido, de adquirir una forma y verse devaluado como tal forma. Ahora bien, ese incómodo destino, el destino de ser incomprendido, no representa por sí mismo algo negativo ni positivo, sino que apunta a una nueva modalidad ontológica, una tercera vía que conviene gestionar como un riesgo inherente a las *posibilidades de ser* del viviente y a los complejos caminos de su individualización en los tiempos más recientes.⁵ En consecuencia, es

⁴ En este sentido Plessner es un crítico de los estudios fisionómicos revitalizados durante los años de Weimar [cf. Schmölders 2002]. El pensamiento fisionómico de tales autores partía de una inmediatez auténtica y directa de la expresión y figura corporales, del movimiento y voz humanas, reduciendo así la complejidad del alma corporeizada. Si la dimensión fisionómica es de primer grado – el objeto observado no permite una contramirada –, Plessner parece insistir, según Schmölders [211 s.], en una fisonomía de segundo grado, de tintes fenomenológicos, donde la representación en el orden simbólico de ese mismo gesto, mirada, etc. adquiriría la reflexividad necesaria para salvaguardar la dignidad inalienable del alma.

⁵ Plessner piensa aquí, de manera expresa, en los representantes de la *Jugendbewe-*

algo de lo que conviene hacerse cargo con una madurez reflexiva que esté a la altura de los nuevos retos de organización social y convivencia interpersonal que, como las radicales formas contemporáneas de comunidad, amenazan con negar al individuo necesidades antropológicas fundamentales. O en rotundas palabras de Plessner: «Ningún vínculo natural, espiritual o psíquico de una comunidad es, por tanto, tan fuerte como para implicar, con su ruptura, un abandono total del ámbito de las posibilidades» [2012, 81].

3. *La vida en el espacio público: sobre el «derecho a la distancia»*

A la luz de esta decisiva filosofía de lo psíquico, la vinculación entre vida y distancia adquiere interesantes perspectivas que quisiera explorar un poco más. A fin de cuentas, se pregunta el filósofo de Wiesbaden: «¿Qué es lo que impulsa los hombres a distanciarse los unos de los otros?» [2012, 81]. En lo que sigue, intentaremos esbozar una respuesta a esta compleja cuestión.

En líneas generales, podemos afirmar que Plessner apuesta por una fundamentación sociofilosófica y antropológica positiva de lo que podríamos llamar una cultura de la distancia, a la que llegará a definir en términos de un «derecho entre los individuos» [2012, 47]. Para ello, ciertamente, invierte el sentido de la habitual patologización de los filósofos de la vida críticos con todo aquello que simbolizaba la *Zivilisation* y el conjunto de obligaciones que procedían de ella. Frente a la reacción pesimista de un «desencantamiento del mundo» y las consecuencias de la industrialización, tecnificación y racionalización plenas de la vida humana en términos de anonimidad, alienación y supresión de toda intimidad, apuesta por lo contrario. Como crítica a tales diagnósticos, defiende que el alma humana precisa de la distancia no porque la frialdad de la vida asociativa, artificial e impersonal, se lo haya impuesto coactivamente desde fuera como resultado del proceso mismo de modernización, sino porque es su propia y ambivalente constitución psíquica la que exige la vida asociativa, la que demanda, por la pro-

gung: «El elemento supremo de la vida, la posibilidad, ya no significa nada para dicha juventud» [2012, 59].

pia estructura de toda forma de vida humana y el horizonte antrópico que le es inherente, la generación del espacio público de la sociedad y sus diferentes figuraciones compensatorias. Por lo tanto, la sociedad no es reducible a una determinada forma o época históricas, sino que, en cierto modo, se deduce como un espacio de prestaciones antropológicas desde la asunción de la fragilidad y vulnerabilidad de la psique humana. La deducción categorial de la sociedad [cf. König & Plessner 1994, 46] y la defensa de un derecho a la distancia se realiza, en este sentido, desde el convencimiento de que comprender la espacialidad y las figuras espaciales que se generan en el territorio psico-físico, pero también sus correspondientes y adecuados conceptos, categorías y metáforas, supone un reto teórico mayúsculo: «El mundo psíquico conoce el reino intermedio de una lejanía que nos mueve a la proximidad y de una proximidad que nos impulsa hacia la lejanía. Ese es el reino de una irresoluble proximidad lejana [*Fernnähe*]. Es precisamente esa típica ambigüedad de la interioridad lo que percibe el sentido común como un peligro» [2012, 90].

En este sentido, y creo con razón, Plessner es un indudable filósofo del espacio, por cuanto es el espacio el que hace posible la crítica acérrima del principio comunitario. Porque este no es un peligro meramente teórico, sino que tiene su traducción efectiva en las diferentes expresiones contemporáneas del radicalismo social y sus fanáticos apologistas, con independencia de si se trata de la comunidad étnica de la sangre o la comunidad impersonal y universalista. En ambos extremos tipológicos, que van más allá de la dicotomía tönnesiana [cf. Lavernia 2020], la anulación o reducción de la distancia es un hecho consumado, de ahí también la urgencia con que *Límites* apela directamente a las capacidades de madurez y reacción de las clases burguesas liberales. Y lo es porque ambas modalidades propugnan una pretendida autenticidad de las relaciones humanas, así como un presunto carácter directo y originario de toda forma de vida en comunidad, entendiendo por ella una suerte de totalidad dotada de una voluntad común bien delimitada y homogénea. Sin embargo, para Plessner, esta transparencia y cercanía, esta intensidad vital en las relaciones humanas y – en el plano de su rigorismo ético – el cumplimiento exclusivo de sus valores partiendo de una determinada intransigencia de la conciencia moral – alimentada, a su vez,

por el «fundamentalismo de las intenciones» [Accarino 2001, 149], es del todo inasumible para la estructura misma de la psique, precisamente cuando se enfrenta a nuevas modalidades del espacio moderno urbano que redefinen la propia geografía de lo humano y las formas de vida que en ella puede adoptar [cf. Ernste 2014]. O expresado mediante una paradoja: una entrega incondicional a los demás y un contacto íntimo y total en el calor de la comunidad impiden la existencia de cualquier vínculo;⁶ pues cuando la sangre, el amor o el espíritu lo llenan todo, entonces todo se satura y el alma humana, en la inexpugnable soledad de la vivencia singularizante de su individualidad, pierde el mínimo espacio – personal y político – que necesita para realizarse y poner a prueba una y otra vez sus capacidades para relacionarse con el otro:

La ley de la distancia ya no tiene ningún valor y la condición individual ha perdido toda su magia. Sin embargo, la tendencia a destruir las formas y los límites favorece el deseo de destruir las diferencias. El hombre mismo se ve amenazado por el abandono deliberado del derecho a la distancia entre los individuos en favor del ideal de una identificación comunitaria como vínculo orgánico trascendente [Plessner 2012, 47].

Desde esta perspectiva, la reivindicación plessneriana de la distancia hacia uno mismo y hacia el otro equivale a proteger la vida humana misma en términos de «autopreservación psicofísica del sujeto individual», como ya sugirieron acertadamente Honneth y Joas [1989, 86]. Desde luego, la dificultad nace en aquel espacio interdependiente de distancias en el que cada uno escruta al otro, pero sin llegar a ver quién es, sino únicamente qué es lo que quiere (ser): «Cuando una psique quiere acercarse a otra, establece un contacto sobre el cual siempre gravita el riesgo de ser heridos, pues se trata de distancias demasiado precarias» [Plessner 2012, 153 s.]. De ahí que sea necesario ir modulando los confines de lejanía y distancia surgidos en nosotros y entre nosotros. De lo que se

⁶ Hasta cierto punto, esta comprensión negativa de la intimidad y la cercanía puras anticipan algunas de las líneas teóricas ensayadas por sociólogos americanos como Goffman [1971] y Sennett [1974], aunque la *Plessnerforschung* todavía tiene pendiente un esclarecimiento más sistemático en torno a esta filiación y sus posibles paralelismos.

trata es de defender la potestad del individuo a ser visto y reconocido, a salir de sí mismo y ser considerado desde fuera, sin que sea cristalizado en una forma definitiva, despojado de toda potencialidad y reducido a esa parte, visible pero mínima, de lo que en verdad siempre es.

Así las cosas, ¿cuáles son, para el joven profesor de Colonia, los pasos a seguir en esta dirección? La generación de un necesario espacio compensatorio de distancias para la específica forma de vida humana requiere, de entrada, una reflexión sobre las direcciones, posicionalidades y movimientos mutuos de sus integrantes y el repertorio gestual de sus cuerpos, donde el equilibrio relativo pueda darse incluso a pesar de estructurarse según un principio general de agonialidad. Y es que Plessner, como señala Accarino [2001], no niega una comprensión agonística de la *Öffentlichkeit*, pero tal carácter «belicista» se organiza como extensión recíproca de un límite y, por tanto y de manera paradójica, es tendencialmente pacifista porque interpreta el límite como lo que por excelencia es objeto de concierto y negociación, donde las vidas se distancian y se acercan de un modo confiadamante renovable en las correspondientes superficies de inevitable fricción. En este sentido, la dignificación sociofilosófica de la esfera pública no elimina el riesgo ni la opacidad, la amenaza ni el momento agonístico *tout court*, pero sí asume la contingencia relativa y abierta del horizonte de lo político.⁷

Ahora bien, ¿cómo imagina Plessner ese espacio liminar donde se juega el binomio vida y distancia? En una bella definición de difícil traducción, el pensador de Wiesbaden aboga por representarnos un «punto de indiferencia» donde la vida se mueve en un punto ciego, indefinible, una especie de «aura» (*Nimbus*) que, lejos de toda mistificación, es un espacio liminar que garantiza la convivencia humana pensada a partir

⁷ Como hará más tarde en *Poder y naturaleza humana* [2018], cuyo vínculo temático no puedo desarrollar *in extensu*, Plessner no niega el supuesto antropológico de que una sintonía total entre los seres humanos es imposible, y que la necesaria dimensión política del ser humano constituye un horizonte insuperable, radical y esencial de su vida. Es desde esta óptica que cabe entender las palabras de 1931 refiriéndose a *Límites*, pues en la exposición de su antropología política habría querido ofrecer «una fundamentación antropológica de la constante político-diplomática en el comportamiento humano en su conjunto, mostrando “lo político” como una forma refractada de relaciones vitales generada no solo ni necesariamente por el Estado o por intereses asociativos» [2018, 37].

de la vida: das *Aneinandervorbeileben* [Plessner 2003, 59]. «Ese vivir próximo y recíproco» remite a un espacio donde la distancia mínima común garantiza que la posibilidad de la herida mutua sea menor, o que al menos la toma de conciencia de dicha posibilidad se vuelva más patente; y es que «el problema se deja percibir solo cuando, frente a los demás, nos exponemos al peligro de herir y ser heridos» [Plessner 2012, 129]. En todo caso, desde tal espacio, proteger la vida es pensarla desde el carácter indirecto, ubicuo de los mecanismos que compensen la devaluación fenoménica del hombre en sociedad. En vez de conciliar el carácter directo de la acción y expresión humanas, que producen riesgos, peligros y ansiedades ostensibles para el alma humana, la única manera de visibilizar y proteger al mismo tiempo el libre despliegue de las posibilidades o potencialidades espirituales de las personas en relación con su mundo circundante es modulando ese rodeo indirecto, esas *Methoden der Indirektheit*: «Lo que en el hombre resulta inimitable se manifiesta en lo indirecto» [2012, 109].

Para ilustrar la importancia de este carácter indirecto en la protección de la esfera psíquica y la compensación de los mecanismos que la forma de vida humana tiene a su disposición en su patrimonio cultural, simbólico y asociativo, podemos terminar acudiendo a la conocida reivindicación plessneriana de la máscara. Pues del mismo modo que la cultura de la distancia no significa un exceso inasumible para la constitución humana, dado que puede apoyarse sobre una base natural, la esfera de la máscara – igual que otras formas rituales como el tacto, la diplomacia, el ceremonial, el prestigio, etc., a las que no podemos sino aludir de pasada – no se contrapone meramente a la esfera biológica, sino que es su continuación con otros mecanismos indirectos: son formas de distancia del espacio público en las que se deja entrever al ser vivo, cuyo mundo psíquico encuentra un rodeo compensatorio para llegar a sí y a los demás⁸. Así, también la máscara habilita un espacio abierto,

⁸ Tal es el carácter positivo de la *Selbstentfremdung* – anticipando así la rica temática del *homo absconditus* [Plessner 1983b]. El estado de alienación del individuo no es una mera pérdida de sí mismo que sólo podría superarse a través de otra forma de organización social, sino que la *Entfremdung* – y precisamente en vista de la estructura ambigua de la psique humana y del carácter siempre incompleto, provisional, del conocimiento que los seres humanos pueden tener de sí mismos y de sus congé-

si bien artificial, donde una y otra vez se viviría jugando en la distancia propia de las ficciones. En tal juego, nunca exento de riesgo, se aúnan la dimensión corporal y psíquica, siendo el alma revestida con una forma bellamente ambigua que permite el encuentro y mediación civilizadas de almas inquietas que, sin embargo, se saben en su doble contingencia como máscaras. Pues no olvidemos que la máscara (*persona*) reviste aquí una doble función: ocultar un rostro y otorgarlo al mismo tiempo. De este modo, ella expresa que la persona no se agota en aquello que manifiesta, pues le permite «expresar también en su superficie lo que es en su profundidad invisible» [2012, 93]. Y esa capacidad de ser más de lo que uno es realmente, y poder representar ese «más» sin miedo al ridículo que surge en virtud de toda encarnación individual, a esa vulnerabilidad última que puede erosionar la dignidad humana, Plessner la denomina «irrealización», que es la modalidad ontológica en la que lo real aparece como posibilidad que es, como *seiende Möglichkeit*.

Sólo esa irrealización garantiza su intocabilidad. Intocabilidad no como reiteración solipsista del *noli me tangere*, sino, por un lado, como estrategia de conservación de la distancia misma y, por el otro, como defensa de la *Unantastbarkeit* de la dignidad humana, entendida como valor supremo para defender la vida en la esfera social: «Lo que obliga a ofrecer dicha protección y funda así la lógica de la esfera pública es, únicamente, la exhortación al respeto por la dignidad humana grabada en cada cual, el presentimiento de un *quid* de ultimidad» [2012, 126]. La dignidad humana solo puede salvaguardarse en virtud de un sistema abierto de distanciamientos recíprocos que escenifique, una y otra vez, que fuera del ámbito de las relaciones afectivas y sinceras, la representación de nuestra individualidad, si se quiere intocable, debe aspirar a un revestimiento artificial a través de la forma, donde aparezcamos uno frente al otro y seamos, al mismo tiempo, intocables: solo así podremos

neres – es interpretada como un fundamento irrenunciable para el desarrollo de la persona como individuo en el orden simbólico de los espacios generados en y por la civilización. De ahí que, para seguir siendo uno mismo, él deba tomar distancia consigo mismo, una «vía indirecta» (*Umweg*) que le permita perderse, como si de una digresión se tratara, a través de sus propias objetivaciones y verse así también desde fuera, enfrentándose así a lo otro como aquello que también es sí mismo [Plessner 2012, 114 s.].

expresar en la superficie lo que somos también en nuestra profundidad. De este modo, concluye Plessner, la anhelada

intocabilidad de la individualidad se paga con una figuración representativa, que presupone una distancia permanente entre los individuos. En cuanto forma, dicha figuración actúa de manera compensatoria en sentido contrario respecto de la devaluación fenoménica del hombre. Con ella se salva la dignidad, pues se ofrece a la dignidad natural, siempre difícil de retener, el equivalente a una dignidad irreal claramente delimitada [2012, 106].

4. Conclusiones

Como anticipación sociofilosófica de algunas conquistas que se materializarán, desde otras premisas teóricas, en *Los grados de lo orgánico y el hombre* [Plessner ³1975] en torno a figuras como la posicionalidad excéntrica y el límite, la reflexividad sobre la vida y el cuerpo humanos, la artificialidad natural de tal forma de vida, la correlación dinámica entre organismo y ambiente, etc., *Límites de la comunidad* sigue siendo un ensayo abierto a nuevas relecturas que ofrezcan otros caminos laterales conducentes a esa biofilosofía. De hecho, si la tercera y última ley antropológica enunciada al final de aquella obra terminaba mirando al presente, mediante la apelación a la «formulación de la ley esencial de realización social», desde la cual pudiera pensarse el «espacio público como modo de realización del ser humano» [³1975, 345], tanto más justificada parece la singularización en el *opus* plessneriano de la fundamentación antropológica de dicho espacio en *Límites* [cf. Krüger 2017, 213-220]. A fin de cuentas, ella, la *Öffentlichkeit*, no deja de ser la esfera contingente donde el ser humano se hace cargo de su propia realización y donde pone a prueba sus capacidades para relacionarse con el otro, es decir, con el *quid* de la alteridad que siempre se halla dentro de uno mismo.

De ahí la cardinalidad de la figura de la distancia y su vínculo con el problema de la vida, tal como hemos querido reconstruir temáticamente en nuestro análisis del ensayo de 1924. Desde la confianza insobornable de la reflexión filosófica, el pensador de Wiesbaden nos sugiere que la dis-

tancia no es una modalidad deficitaria de la forma de vida humana, ni una pérdida negativa de autenticidad o sinceridad, sino una condición fundamental de la constitución anímica del singular humano en su camino abierto por el desarrollo cultural-simbólico que ha ido generando. En la noción de distancia se condensa no sólo una comprensión antropológica del singular humano en abstracto, sino siempre también, al mismo tiempo, una determinada comprensión de la cultura como civilización de lo político, cuya urgencia es puesta de relieve: pues la vida del hombre, en la oscilante necesidad de verse reconocido por el otro, experimenta el miedo simultáneo de verse expuesto, y tal condición debe ser tomada en serio. Como reclamación de la naciente antropología filosófica alemana, la distancia reclama así ocupar un lugar positivo en el espacio del saber sobre el hombre, tanto en la relación con el mundo circundante como con respecto a uno mismo, precisamente por ese carácter reflexivo y dinámico que, según su estructura psíquica, permite modular ese hiato fundamental entre la distancia hacia sí mismo (autoconciencia) y la *Vergegenständlichung* como distancia entre sí y lo otro [cf. Russo 2015, 461].

En tal (re)negociación, qué duda cabe, nacería la política, que incluiría así *todas* las manifestaciones y conducciones de la vida del singular humano. De ahí que, en este punto concreto, la valiosa lección plessneriana siga teniendo una rabiosa actualidad, a saber, que vida y forma política requieren siempre una reflexión sobre la distancia, mejor aún: una toma de conciencia sobre su primordialidad sociocultural en el ámbito práctico, para lo cual la antropología filosófica ofrece el instrumental que, en el salto dinámico entre naturaleza y cultura, puede trazar ese momento desde otras orillas del pensamiento filosófico.

Bibliografía

- Accarino, B. [2001], Le ragioni del mondo. L'anti-comunitarismo di Helmuth Plessner, in: H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Bari/Roma, Laterza, 137-172.
- Asendorf, Ch. [2005], *Entgrenzung und Allgegenwart. Die Moderne und das Problem der Distanz*, München, Wilhelm Fink.
- Beaufort, J. [2000], *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur: Hel-*

- mith Plessners kritisch-phänomenologische Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie in Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Würzburg, Königshausen & Naumann.
- Buytendijk, F., Plessner, H. [1983]: Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs [1925], in: G. Dux, O. Marquard, E. Ströker (eds.), *Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 67-129.
- Edinger, S. [2017], *Das Politische in der Ontologie der Person. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Verhältnis zu den Substanzontologien von Aristoteles und Edith Stein*, Berlin/Boston, De Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110459159>
- Ernste, H. [2014], Eccentric Positionality and Urban Space, in: Jos de Mul (ed.), *Plessner's Philosophical Anthropology*, Amsterdam, Amsterdam UP, 243-259.
- Fischer, J. [2008], *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, München, Verlag Karl Alber.
- Fischer, J. [2016], Panzer oder Maske – «Verhaltenslehre der Kälte» oder Sozialtheorie der «Grenze». Zur Debatte mit Helmuth Lethen, in: *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 225-243.
- Goffman, E. [1971], *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, New York, Basic Books.
- Hauke, K. [2000], Plessners «Grenzen der Gesellschaft». Eine Kritik des deutschen Idealismus, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48, 237-264.
- Honneth, A., Joas, H. [1989], *Social Action and Human Nature*, Cambridge et alii, Cambridge UP.
- König, J., Plessner, H. [1994], *Briefwechsel 1923-1933. Mit einem Briefessay von Josef König über Helmuth Plessners «Die Einheit der Sinne»*, Freiburg, Karl Alber.
- Krüger, H.-P. [2017], Die anthropologischen Grundgesetze als Abschluss der Stufen (Kap. 7.4-7.5, 321-346), in: *Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin/München/Boston, De Gruyter, 179-224. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110552966-012>

- Lavernia, K. [2020], Riesgos y confines de la comunidad en clave temperada. Un diálogo con Roberto Esposito y Helmuth Plessner sobre la protección negativa de la vida, in: C. Basili, R. Navarrete, J. L. Villacañas (eds.), *Arcana del pensamiento del siglo XX*, Barcelona, Herder, 379-404.
- Lessing, H.-U. [1998], *Hermeneutik der Sinne. Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer «Ästhesiologie des Geistes» nebst einem Plessner-Ineditum*, Freiburg/München, Karl Alber.
- Litt, Th. [1919 (³1926)], *Individuum und Gemeinschaft, Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik*, Leipzig/Berlin, Teubner.
- Pagliacci, D. [2019], *L'io nella distanza. L'essere in relazione, oltre la prossimità*, Sesto San Giovanni, Mimesis Edizioni.
- Plessner, H. [³1975], *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*, Berlin/New York, De Gruyter.
- Plessner, H. [1983a], *Die Einheit der Sinne. Grundlinien zu einer Ästhesiologie des Geistes (1923)*, in: G. Dux, O. Marquard, E. Ströker (eds.), *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 7-315.
- Plessner, H. [1983b], *Homo absconditus [1969]*, in: G. Dux, O. Marquard, E. Ströker (eds.), *Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 353-366.
- Plessner, H. [2003], *Grenzen der Gemeinschaft: Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, in: G. Dux, O. Marquard, E. Ströker (eds.), *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 7-133.
- Plessner, H. [2012], *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, Madrid, Siruela.
- Plessner, H. [2018], *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, K. Lavernia, R. Navarrete (eds.), Madrid, Guillermo Escolar.
- Russo, M. [2015], *Kosmologie und Person*, in: *Thaumàzein* 3, 453-469. DOI: <https://doi.org/10.13136/thau.v3i0.42>
- Schmölders, C. [2002], *Das Gesicht der Würde. Helmuth Plessners Physiognomik zweiten Grades*, in: W. Eßbach, J. Fischer, H. Lethen

- (eds.), *Plessners «Grenzen der Gemeinschaft». Eine Debatte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 195-212.
- Sennett, R. [1974], *The Fall of Public Man*, New York, Alfred A. Knopf.
- Toepfer, G. [2012], Distanz, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 1, 1-24.
- Toepfer, G. [2015], Helmuth Plessner und Hans Driesch. Naturphilosophischer versus naturwissenschaftlicher Vitalismus, in: K. Köchy, F. Micheli (eds.), *Zwischen den Kulturen. Plessners Stufen des Organischen im zeithistorischen Kontext*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 91-122.

Life and distance in *The Limits of community*

Keywords

life; distance; philosophy of the soul; public sphere

Abstract

This paper reappraises Helmuth Plessner's early sociophilosophical and anthropological understanding of life and distance, as thematically shown in his important philosophy of the soul in *The Limits of Community* (1924). Firstly, we will present the specific nature and dynamic of the soul's life, i.e., the ambiguous character of the psychic structure that expresses through individuation and by which we have to consider an inherent risk and vulnerability to human beings in a both theoretical and practical sense. Secondly, we will discuss Plessner's consequent necessity of distance, his deduction and foundation as generated in society and public sphere, since spatiality of modern life and his political-anthropological implications in terms of radicalism require an urgent understanding of those reflexive, protective mechanisms that belong to the specific human form of life.

Kilian Lavernia

UNED

E-mail: klavernia@fsof.uned.es