

Identidad en crisis. Un *Leitmotiv antropológico* entre H. Plessner y G. Simondon

Tommaso Menegazzi*
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: El siglo XX ha mostrado con claridad la necesidad de hallar nuevos recursos simbólicos para repensar la condición humana. Sin embargo, a comienzos del siglo XXI lo que parece cada vez más claro es que todavía no disponemos de dichos recursos, tanto en el ámbito estrictamente conceptual, como en el político o en el social. Lo que se pretende mostrar en este artículo es que, a fin de proponer una reflexión filosófica que no oculte el estado *crítico* que, en nuestra opinión, caracteriza la condición humana, puede ser útil referirse a dos pensadores como Helmuth Plessner y Gilbert Simondon. En particular, se analizarán algunas figuras conceptuales como la excentricidad del ser humano y la metaestabilidad propia de las distintas formas de individuación, que a su vez pondrán de manifiesto la tarea eminentemente *crítica* del filosofar.

Palabras claves: Plessner, Simondon, excentricidad, individuación, metaestabilidad.

Abstract: The 20th century has clearly shown the necessity to find new symbolic resources to rethink human condition. Nevertheless, at the beginning of 21th century it seems that in the conceptual, political or social context we haven't found these resources yet. What we will try to point out in this article is that, for a philosophical reflection that shouldn't hide the *critical* state that, in our opinion, distinguishes the human condition, it may be useful to refer to two thinkers as Helmuth Plessner and Gilbert Simondon. In particular, we will analyse some conceptual figures (eccentricity of human being and metastability of the different kind of individuation) that will permit to clarify the *critical* task of philosophy.

Key words: Plessner, Simondon, eccentricity, individuation, metastability.

La época filosófica en la que vivimos parece haber declarado de manera contundente la necesidad ineludible de una radicación en los conceptos de *inmanencia* y *contingencia*, en un camino especulativo iniciado y determinado en sus componentes esenciales por la retirada de los dioses (Nietzsche, Heidegger) y por la muerte del hombre (Foucault) y del discurso que posibilitó su reciente – y ya decaída – invención. De todo ello derivó una marcha casi imparable de las así llamadas “humanidades” (una marcha algo paradójica, pues lo *humano* representaba precisamente el núcleo crítico irrenunciable de todo dispositivo conceptual que declaraba haber superado los grandes meta-relatos de la modernidad). De hecho, una proliferación del prefijo *post* (*post-moderno*, *post-humano*, *post-histoire*, etc.) parecía hacer vislumbrar un futuro grandioso para las *human sciences*, o *sciences de l'homme*, y para todos aquellos paradigmas que asimilaron con entusiasmo las primeras invectivas heideggerianas contra el peligro de la *presencia* de un sujeto (tachándola de metafísica) y que, en consecuencia, afirmaron la prioridad conceptual y la capacidad *estructurante* de los

* Dirección postal: C/del Mediodía Chica 6, 2ºB – 28005 Madrid. tommaso.menegazzi@gmail.com

dispositivos colectivos. Lo que quedó patente, en otras palabras, fue la necesidad de hallar nuevos recursos teóricos y simbólicos para repensar la condición de los seres humanos, en un contexto conceptual para el que, como decíamos antes, era imposible eludir una confrontación, ante todo teórica y filosófica, con el problema de la *inmanencia* y la *contingencia*.

Ahora bien, lo que en mi opinión parece cada vez más claro a comienzos del siglo XXI es que todavía no disponemos de dichos recursos, pues la pérdida de toda capacidad conceptual de auto-comprensión del ser humano resulta evidente – y hasta desbordante – en muchos ámbitos: en el social, en el político y, a causa de la intensificación de las posibilidades de manipulación técnica del ámbito fisiológico y genético, incluso en el biológico-natural. Sin embargo, lo que aquí se pretende poner de relieve es que dicha desorientación no debe ser elevada al rango de una categoría explicativa ineludible, para la cual sería preciso buscar un catálogo más o menos refinado de *compensaciones* conceptuales de tipo identitario. Lo que se busca, dicho de otro modo, no es la compensación otorgada por una identidad plena e indubitable, sino una reflexión filosófica y antropológica en torno a nuestra actual situación *crítica* (y, como se intentará mostrar, también paradigmática), es decir, acerca de la posibilidad de una ruptura radical capaz de *trans-figurar* la que podemos seguir llamando “condición humana”, siempre y cuando esta última logre abandonar – transfigurándose, es decir, volviéndose *otra* respecto a su punto de partida tradicionalmente estático – el esquema que la contiene. Dicha reflexión no deberá, entonces, ocultar la *grieta* física, psíquica y colectiva que, en nuestra opinión, caracteriza íntimamente al ser humano, sino todo lo contrario: tendrá que centrarse precisamente en el análisis de dicha situación *liminar*, en la cual el hombre se concretiza y desde la cual se piensa a sí mismo.

A tal fin, nos ayudarán dos figuras intelectuales del siglo XX que durante décadas han sido consideradas como marginales y que, precisamente por esa razón, tal vez tengan algo que decir en relación a nuestro tiempo. Los conceptos que se tendrán en cuenta en nuestro análisis serán el de *excentricidad* del ser humano (Plessner)¹ y el de *metaestabilidad* de los sistemas biológicos, psíquicos y hasta sociales (Simondon)². Finalmente, ambos conceptos serán enlazados con la idea de una individuación psíquica (*individual*) y colectiva (*trans-individual*), cuya condición de posibilidad sea dada por una ontogénesis de la singularidad

¹ Véase, sobre todo, H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), en Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Surkamp-Verlag, Frankfurt a.-M. 1980. Una traducción parcial del capítulo 7 (“La esfera del hombre”) de esta obra está disponible en “Clínica y pensamiento”, n. 2 (2003), págs. 7-26, trad. esp. de A. Gely Alonso y revisión técnica de F. Pereña.

² Véase especialmente G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 2007. Cf. también G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, J. Millon, Grenoble 1995.

que se genera en la pluralidad – y *viceversa*. De ese modo, nuestro objetivo coincidirá con la determinación de una ontología del espacio humano (en términos individuales y *a la vez* plurales) ni antropocéntrica o metafísica, ni tampoco vinculada al papel de mera síntesis acumulativa de datos científicos (sin tratar de rechazar estos últimos). En otras palabras, habrá que determinar las condiciones *críticas* de una operación sintética no dialécticamente resolutive, sino precisamente metaestabilizadora, en el sentido que nos explicará Simondon.

¿Cuáles pueden ser, entonces, los rasgos esenciales de una reflexión antropológica que quiere ser al mismo tiempo eminentemente *crítica*? En primer lugar, consideramos necesario justificar desde un punto de vista filosófico la negación de aquel esquema conceptual (en nuestra opinión, el mayor culpable de nuestra actual desorientación) según el cual lo exterior, la naturaleza o el mundo representarían una alteridad insuperable respecto a quien plantea la interrogación frente y en torno a aquéllos. Dicho de otro modo, hay que rechazar la prioridad conceptual de lo interior, considerado éste como un *quid* que (supuestamente) puede sustraerse a la mera materialidad, sin por eso apostar por su reducción *tout court* a esta última. Se rechazaría así la posición de aquellos que defienden que cualquier humanismo (entendido de manera muy aséptica como el esfuerzo de auto-comprensión humana) o es espiritual, o no es en absoluto. «Madre de la acción es la ilusión –decía Leopardi–, pero las ilusiones de los antiguos, lejos de toda espiritualización de las cosas, generaban grandes hechos, mientras que las de los modernos y contemporáneos, alimentados por bobadas místicas, producen sólo eventos efímeros e insensatos»³. El segundo y consecuente objetivo crítico nos llevará a negar los efectos mismos – o, mejor dicho, los corolarios lógicos – que derivan de esa tiranía de lo interior que acabamos de mencionar. De hecho, lo que queda cada vez más patente es que a partir de un imponente vacío conceptual en la reflexión en torno a la *cosa humana*, en su sentido singular y plural, se ha generado una paradójica e inaudita hinchazón tanto en el primer como en el segundo sentido. En efecto, lo que una parte (mediáticamente mayoritaria) de nuestro panorama cultural nos ofrece es una afirmación incuestionable de una identidad fuerte, que desemboca –más potenciada aún– en su vertiente colectivo-comunitaria, es decir, en un paradigma *inmunitario* y *securitario* que se caracteriza precisamente por la renuncia a todo intento *crítico* y por la clausura de todo espacio de metaestabilidad y potencialidad en favor de una supuesta estabilidad (identitaria y comunitaria) indudable.

Condición previa para dirigirnos hacia el objetivo que nos hemos propuesto es la negación del carácter fundacional – y no de su posibilidad en general – de la categoría de la

³ G. Leopardi, *Zibaldone di Pensieri*, Mondadori, Milano 1983, pens. 105-106, trad. mía.

historicidad, a su vez presupuesto de una dialéctica de la correspondencia según la cual el ser mismo sería un evento que necesita al hombre para *acontecer*. En cambio, dicha relación debería pensarse al revés: sin mundo, sin *presencia* alguna, para el ser humano nada acontece. Como recuerda Löwith puede ser útil, entonces, reflexionar sobre el crédito que hay que reconocer al mundo, ante todo al mundo sentido, tocado, escuchado, visto, por ejemplo. Se trataría, dicho de otro modo, de intentar una re-naturalización del mundo que se aleje lo más posible de todas aquellos voluntarismos que acaban por radicalizar la fractura entre el mundo (exterior, simple materia, fuente por antonomasia del *peccatum*, etc.) y la configuración del individuo. Un mundo que, por tanto, no puede ser considerado como el lugar por excelencia de lo *no atendible* o, peor aún, como el núcleo originario de la náusea, según Sartre. Pero a fin de “salvar el testimonio de los sentidos” sin decaer en inútiles anacronismos, también es preciso impedir una mera coincidencia con lo dado, pues de lo contrario estaríamos entregando la *presencia* a un examen únicamente aseverativo y mensurativo, es decir, a una «física sin *physis*»⁴, siempre según Löwith. No se trata, entonces, de quedarse únicamente con el momento receptivo de ese peculiar *comercio* que se establece entre la presencia y el concepto, la materia y el esquema que la fija. Por el contrario, es preciso reconsiderar la posibilidad conceptual de la unión desdoblada entre inmanencia y trascendencia, es decir, entre lo que se nos vuelve *presente* y el sentido que, mediante dicha *presencia*, se constituye (lingüística, psíquica e incluso socialmente). No se está negando, entonces, que puedan darse dos posturas fundamentales, que incluso podríamos llamar “natural” y “científico-trascendental”. Lo que sí se rechaza, en cambio, es que sean condición necesaria y suficiente de un supuesto “mundo 1” y “mundo 2”. «Un nuevo monismo integral, es decir, filosófico, – escribe Hans Jonas en *Das Prinzip Leben*– no puede abolir la polaridad, sino que debe asumirla y superarla en una unidad del ser más alta, desde la cual los dos polos aparezcan como aspectos de la realidad del ser o fases de su devenir»⁵. Por eso mismo resulta, en nuestra opinión, tan fecundo resaltar filosóficamente, es decir, a partir de un punto de vista crítico-conceptual, la radicalidad de nuestro contacto cotidiano (hay ejemplos en la ciencia, en la música, en el arte, en la mímica) con esa *región intermedia* de la que nos habla Foucault nada más empezar *Les mots e les choses*⁶, una región capaz de *con-fundir* los planos de lo exterior

⁴ K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1967), ahora en Id., *Sämtliche Werke*, Bd. IX, Metzler, Stuttgart 1986, pág 154, trad. mía.

⁵ H. Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, trad. esp. de J. Mardomingo, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta Editorial, Madrid 2000, pág. 31.

⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard 1966, trad. esp. de E. C. Frost, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo Veintiuno Editores, México

y lo interior, de la cosa física y el concepto, de la materia y el signo. Dicho en términos abstractos, se trata aquí de establecer la posibilidad de una correspondencia entre la naturaleza – el orden empírico al cual el hombre se encuentra sometido – y el sentido – la explicación a través de medios conceptuales del por qué, en general, es posible un orden y, *a fortiori*, también *ese* orden particular. En palabras de Simondon, lo que debe volverse entonces filosóficamente productivo es la *zona oscura* del esquema hilemórfico. Es, pues, a partir de este punto de vista como resulta sumamente necesario volver a acreditar filosóficamente el tríptico conceptual compuesto por el cuerpo, el espacio – a la vez singular y plural – y el mundo.

Al mismo modo, hay que rechazar la hipótesis de una tendencia esencial del ser humano hacia la *cercanía*, es decir, hacia la familiaridad, la intimidad, la transparencia y la inmediatez, elevadas éstas al rango de *edén* primordial donde lo que genera el vínculo emocional capaz de producir a su vez una hipotética unión en la totalidad «no es tanto –afirma Plessner en *Grenzen der Gemeinschaft*– la participación en un secreto oculto a los demás, sino la conciencia de no guardar secreto alguno entre todos»⁷, el hecho de saber inmediatamente que el otro comparte conmigo un *quid* esencial irrenunciable, en virtud del cual es posible hallar en cada uno de los otros lo que supuestamente nos pertenece como lo más propio. Lo que Plessner sugiere, en cambio, es la necesidad de definir el posible estatuto ontológico de la *distancia* y del *distanciamiento* (es decir, de la *no coincidencia* entre *tener* un cuerpo – *Körper haben* – y *ser* un cuerpo – *Leib sein* –, el cuerpo físico y el cuerpo figurado, la materia y el juego simbólico que la *de-signa*), algo que el filósofo alemán analiza más bien desde un punto de vista antropológico-sociológico⁸, pero que a nosotros nos interesa rescatar más por sus consecuencias *críticas* respecto de todo discurso que se apoya en la ratificación y

1974, donde podemos leer: «Los códigos fundamentales de una cultura - los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas - fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro los que se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden en general, a qué ley general obedece [...]. Pero entre estas dos regiones tan distantes, reina un dominio que, debido a su papel de intermediario, no es menos fundamental: es más confuso, más oscuro y, sin duda, menos fácil de analizar. [...] Así, entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo, existe una *región media* que entrega el orden en su ser mismo», págs. 5-6.

⁷ H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), Suhrkamp-Verlag, Frankfurt a.-M. 2002, pág. 45, trad. mía.

⁸ Me refiero en particular a los análisis que Plessner lleva a cabo en distintas obras, en las que intenta fundamentar *antropológicamente* algunas figuras típicas de la esfera conceptual del artificio y la distancia, como por ejemplo el juego, la máscara, el conflicto y el riesgo. Véase Id., *Soziale Rolle und menschliche Natur* (1960), en *Gesammelte Schriften*, Bd. X, págs. 227-240; cf. también Id., *Selbstentfremdung, ein anthropologisches Theorem?* (1969), en *Gesammelte Schriften*, Bd. X, págs. 285-293.

convalidación de una unidad e identidad ya dadas de antemano⁹. La distancia corresponde efectivamente, en nuestra opinión, a uno de los ejes fundamentales de toda antropología anti-esencialista y radicalmente no identitaria, capaz de hacerse cargo de aquella intersección de interior y exterior, materia y signo, cosas y palabras, individuo y sociedad que caracteriza de modo eminente la *institución* de la condición humana. Una distancia que, sin embargo, no puede ser simplemente otro nombre para la auto-consciencia (es decir, para una forma a-crítica y auto-evidente de individuación), pues de lo contrario volveríamos a caer en el juego de espejos de los postulados que no explican nada. Así, pues, el concepto de *distancia*, que intentaremos entrelazar a su vez con el de *metaestabilidad*, debe constituir un verdadero escenario para el acontecimiento individual y social. La actitud crítica, además, no puede servirse de las clásicas, y tal vez sobreexplotadas, herramientas conceptuales antropocéntricas (en este contexto, carece de sentido tanto plantear la cuestión tradicional ¿Qué es el Hombre?, como imaginar una supuesta *Sonderstellung* – metafísica, cultural, biológica o genética – del ser humano). Pero tampoco puede dejar espacio a ese *pathos* antibiologista típico, por ejemplo, del *Brief über den Humanismus* de Heidegger. Lo que aquí se pretende encontrar, efectivamente, es un camino filosófico que pueda conducirnos a la afirmación de una *physis* que no se conciba en contraposición a la *techne*, a lo cultural, lo artificial y lo social. Dicho de otro modo, hay que buscar una consonancia conceptual (que, sin embargo, no significa *reducción*) entre la naturaleza y la actividad humana, pues justamente en esta última los confines entre *physis* y *techne* ceden bajo la presión de un análisis crítico-antropológico riguroso. En este sentido, entonces, el acento se desplazaría de las estructuras y los principios a las operaciones y las actividades (lingüísticas, miméticas, en general expresivas) cuyo protagonista es, por ejemplo, el cuerpo humano, que Plessner definió como unión inescindible de ser y tener, estado y proceso, interior y envoltura. La pregunta sería entonces la siguiente: ¿cómo acontece la experiencia que hacemos? ¿Cómo se genera el sentido? ¿Cómo se establece la *con*-fusión entre la praxis cultural, histórica, tecnológica y la *physis*?

⁹ A este propósito sigue teniendo vigencia, en mi opinión, el intento crítico que vértebra (de manera doble, pues se presenta bajo una forma, por así decirlo, *metacrítica* respecto a las herramientas mismas de las ciencias humanas) una célebre conferencia pronunciada por J. Derrida en 1966, en la cual el filósofo francés pone en cuestión la inmovilidad fundadora propia de un hipotético *centro* capaz de organizar y estructurar la estructura misma del juego que anima y constituye la complejidad de lo existente. Un centro que, en virtud de su carácter supuestamente explicativo, se sustrae y escapa a la estructura misma y que, de ese modo, garantiza una identidad plena y, literalmente, *fuera de juego*. Véase J. Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, en Id., *La écriture et la différence*, trad. esp. de P. Peñalver, *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*, en Id., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona 1989, págs. 383-401.

A esta pregunta intenta contestar la filosofía de Simondon, cuyo propósito esencial consiste justamente en recomponer el fraccionamiento provocado por el esquema hilemórfico y, para ello, elabora un proyecto conceptual arriesgado, pero por eso muy sugestivo, a saber: hallar una zona de convivencia entre lo pre-individual, lo individual y lo trans-individual, a partir de una reconsideración radical de la *operación* misma de individuación, entendida ésta como el paso de la genérica dotación psíquico-somática a la configuración de una singularidad irrepetible. En efecto, Simondon trata de dismantelar todas aquellas dicotomías que acaban por consolidar un verdadero accesorio metafísico (el hombre como animal *racional*, ser *moral* o, á la Heidegger, como algo que no sólo vive, sino que primariamente *ek-siste*). Unas dicotomías que arraigan en lo que G. Agamben ha definido como el «misterio metafísico de la conjunción»¹⁰, según el cual *dentro* de lo humano transitaría una *escisión* esencial que decide de lo que es humano y de lo que, *strictu sensu*, *todavía* no lo es o *ya* no lo es más. Se trataría, entonces, de una peculiar modalidad de conjunción que, en realidad, resulta ser esencialmente *disociativa*. En este sentido, bien puede decirse que la *meta-física* occidental no ha sido sólo un ejercicio teórico inocuo practicado en las academias, sino también (y sobre todo) «la operación, fundamental en cualquier sentido, en que se efectúa la antropogénesis, el llegar a ser humano del viviente». La *meta-física*, por tanto, lejos de ser una simple disciplina especulativa, ya desde siempre «se refiere precisamente a ese *metá* que cumple y custodia la superación de la *physis* animal en la dirección de la historia humana»¹¹. Pero es precisamente dicha superación *meta-física* lo que en la tradición occidental queda siempre presupuesto y, por esa razón, también *impensado*. Y a su vez es dicha presuposición lo que Simondon, en sus trabajos, pone en tela de juicio, afirmando que, mediante esa ruptura antropológica basada en contraposiciones dicotómicas, el nudo gordiano de la individuación aún no está resuelto, pues ese juego de espejos metafísicos resulta ser tan insignificante como improductivo desde el punto de vista explicativo, pues en realidad presupone casi siempre lo que, en cambio, tendría que explicar (la moralidad, el lenguaje, la capacidad de espacializar o esquematizar: *apertis verbis*, las formas mismas en las que se despliega la individuación).

Simondon, en cambio, se apoya en una concepción del ser que privilegia las fases y los saltos cuánticos que se dan entre éstas, así como en una metodología *transductiva*, es decir, en un proceso cognoscitivo que trata de rechazar la supuesta separación ontológica entre el acto mismo de conocer y el objeto conocido. El acto y el objeto del conocer,

¹⁰ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, trad. esp. de A. G. Cuspinera, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia 2005, p. 28.

¹¹ *Ivi*, p. 101.

efectivamente, se constituirían precisamente *gracias a*, y no *a pesar de*, la relación (que por eso se dice *transductiva*) que los con-funde. Lo que el autor francés se propone entonces elaborar es una reconfiguración ontológica de lo real en términos de tendencias, procesos, operaciones y, si bien reconoce la existencia de escalas distintas (la física, química, biológica, psicológica y finalmente la social), no postula ni una solución de continuidad ni tampoco una derivación reduccionista de dichas fases, pues el objetivo consiste precisamente en hallar nuevos recursos lógicos que permitan pensar esa *región intermedia* donde se realiza el “salto cuántico” entre una fase y otra, es decir, donde se establece el vínculo lógico-relacional que las une conceptualmente. El ser mismo, argumenta Simondon, no dispone de una unidad basada en la identidad, cuya estabilidad no permitiría transfiguración alguna, sino que posee una unidad transductiva, es decir, puede *desfasarse* respecto a sí misma, superando hacia un lado u otro su propio centro. De ese modo, Simondon logra garantizar una continuidad, al menos conceptual, entre el ser viviente, psíquico y colectivo, según la cual cada región, una vez constituida, actúa como principio y modelo para la sucesiva, posibilitando su misma constitución. Pero aún hay más, pues se llega a sostener que, incluso *después* (en sentido lógico y no temporal) de la individuación, lo que tenemos a disposición no es simplemente un *individuo*, sino más bien «una realidad más compleja, es decir, el sujeto completo, que lleva consigo, además de la realidad individuada, también un aspecto no individuado, pre-individual, a saber: natural»¹². Dicho con una fórmula: cada fase del ser no se agota en la sucesiva, sino que continúa en ella modificándose, siempre y cuando los campos de las distintas regiones permanezcan en un equilibrio *metaestable*, conservando una cierta cantidad de energía potencial irrealizada. Como ha señalado también B. Stiegler, la ontología de Simondon es una verdadera ontología de la relación, una ontología de la conjunción copulativa *Y*, a raíz de la cual Stiegler vislumbra la verdadera «*question fondatrice*»¹³ de toda filosofía, a saber: la posibilidad misma de establecer una contraposición que, en vez de excluir cada vez uno u otro de sus dos polos (esto y aquello, en nuestro caso: lo individual y lo colectivo), los une irreduciblemente, produciéndolos. El movimiento del pensar filosófico, efectivamente, debe ser capaz de configurar un *campo dinámico*¹⁴ donde pueda darse una contradicción constitutiva, en la que los dos términos, en virtud de esa relación transductiva, se constituyen. Lo que aquí Simondon nos sugiere es que la individuación es prioritaria

¹² G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., pág. 204, trad. mía.

¹³ B. Stiegler, *L'inquiétante étrangeté de la pensée et la métaphysique de Pénélope*, en G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, op. cit., págs. II.

¹⁴ *Ivi*, pág. 44.

respecto al individuo, así como lo es el lugar mismo de la relación respecto a sus extremidades, es decir, de los términos que la componen.

Pues bien, nos parece que este es el momento más apropiado para traer a colación el par conceptual tal vez más conocido de Plessner, la otra figura intelectual que nos acompaña en este recorrido. Se trata del binomio compuesto por las nociones de *centricidad* y *excentricidad*, que corresponden a la peculiar condición de un ser humano que se caracteriza al mismo tiempo por dos aspectos: como el resto de los seres vivientes, nunca puede desvincularse del todo de su ser céntrico, pues en él está literalmente puesto (*gesetzt*). Sin embargo, también está siempre arrojado fuera de su centro, literalmente *ex-puesto*, cargado por la insoportable ligereza de tener que realizar algo desde un *afuera* que nunca puede ser dispensado de su *adentro*. Precisamente en esto, afirma Plessner, adquiere relevancia la continua e inagotable *ex-presión* de sí, nunca pre-determinada del todo y siempre atestada de materiales *significantes*. Y aquí se instaura la posibilidad de una indagación horizontal, es decir, de una filosofía de la cultura y de la historia que pregunte por los límites posibles de las producciones socio-culturales de los seres humanos, a partir del amalgama indisoluble de sensibilidad (materialidad) y sentido. Pero hay que señalar que se trata de un campo horizontal de *delimitaciones* posibles y nunca, *à la Sartre*, de una *tabula rasa* existencial infinita. El acento hay que ponerlo en el carácter *a priori* indeterminable de todo material significativo y no en la infinitud de las posibilidades, pues de lo contrario volveríamos a un voluntarismo de corte típicamente metafísico. Paralelamente podríamos decir, utilizando ahora a Simondon, que el emerger de las *significations*, es decir, del universo simbólico, no es debido a una originaria creatividad humana que opera *ex nihilo*, sino a la necesidad de reaccionar frente a las problemáticas que se ponen en los distintos niveles del ser a causa del desfase entre percepción y acción, en el contexto interactivo (no sólo dialógico, sino también afectivo) propio de los seres vivientes¹⁵. Se trata precisamente de la individuación colectiva, que garantiza al mismo tiempo la aparición de lo plural y lo singular.

A la luz de lo que venimos afirmando, podemos entender por qué Simondon llega a hablar del aspecto pre-individual de la individuación en términos de naturaleza. Se trataría de interpretar esta última en un sentido casi pre-socrático, como una *physis* que contiene la realidad de lo posible. La naturaleza, por tanto, correspondería a la realidad pre-individual que el individuo sigue llevando consigo, a esa carga de indeterminación que, después de haber

¹⁵ Véase sobre todo los capítulos 2 (*Indivitation et affectivité*) y 3 (*Problématique de l'ontogenèse et individuation psychique*) de la primera sección de *L'individuation psychique et collective*, op. cit., págs.73-124 y 125-171.

transitado por una operación de individuación, permanece no individuada. Una carga que podríamos definir, efectivamente, como *potencial*. El de potencialidad es un concepto que encontramos también en Plessner, en relación a uno de los términos más importantes de su antropología política. Se trata de la *Macht* que aparece en el título de una de sus obras¹⁶ y que subyace a la idea de poder¹⁷ en tanto que afán inagotable de tomar una posición respecto a uno mismo y a la vez en cuanto imposibilidad de fundamentar (*Unergründlichkeit*) de manera definitiva las cuestiones relativas a la esencia de lo humano, es decir, como imposibilidad de tomar una decisión definitiva (*Unentscheidbarkeit*) sobre uno mismo. Por esa razón podríamos decir, mezclando ahora a los dos autores, que es precisamente la carga potencial que permanece activa después de toda individuación (Simondon) lo que garantiza «las posibilidades inefables de ser-otro»¹⁸, que descansan detrás de cada determinación de nuestra esencia individual. Así, pues, bien puede decirse que la concepción simondoniana de la naturaleza implica ya de por sí que una verdadera antropogénesis (es decir, la mezcla continua e irrescindible de las distintas individuaciones: física, psíquica y colectiva) sólo puede darse si se consideran *también* – pero no *sólo* – los planos histórico, lingüístico y social. La *ex-centricidad* y la constitutiva *metaestabilidad* de los sistemas parecen asegurar, por tanto, dos cosas a la vez: por un lado, proporcionan el estímulo para la producción de acontecimientos histórico-culturales; por el otro, garantizan una ineludible discrepancia entre los resultados y el *conatus* que los origina. De ahí que, según ambos filósofos, hay que afirmar la imposibilidad de cualquier plano histórico-cultural definitivo. No se puede borrar, diría Simondon, la metaestabilidad en un equilibrio falsamente estabilizador, porque en todo equilibrio permanece una chispa ineliminable de inestabilidad potencial.

No podemos resumir aquí la entera teoría de Simondon de lo *trans-individual*, es decir, de la individuación colectiva. Pero sí merece la pena subrayar al menos la importancia que tiene a este propósito el vínculo entre lo determinado (el *peras* de este mundo, individuado histórica, lingüística y socialmente) y lo indeterminado (el *apeiron* pre-individual), entre la individualidad biográfica y el *pensamiento sin portador*, según una expresión utilizada por G. Frege en las *Logische Untersuchungen* y recordada por P. Virno: «*Wir sind nicht Träger der Gedanken, wie wir Träger unserer Vorstellungen sind*»¹⁹. Las acciones y las emociones de los *muchos*, afirma Simondon, se hacen cargo de la

¹⁶ Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, en Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt a.-M. 1982.

¹⁷ Recuperamos aquí su raíz etimológica latina: *potestas*, es decir, facultad, intrínseca posibilidad aún indeterminada

¹⁸ Id., *Grenzen der Gemeinschaft*, op. cit., pág. 63, trad. mía.

¹⁹ G. Frege, *Logische Untersuchungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966 (2003⁵), pág. 57.

singularización de los individuos. Por eso, volviendo ahora a Plessner, será precisamente la *ex*-posición mutua, la acción política sin un resultado ya garantizado de antemano (y por eso esencialmente *arriesgada*), lo posible y lo imprevisto, la puesta en cuestión inacabable de los *confines* entre amistad y enemistad, será todo esto lo que permitirá al individuo individualizarse y, al mismo tiempo, también acceder a la esfera impersonal de ese *Man* (el “se” heideggeriano) tan duramente criticado por los filósofos que establecen un regreso agustiniano *in interiore homine* (no importa aquí si se trata de una estructura existencial o de una consciencia trascendental) como el lugar de la verdad.

En consecuencia bien puede decirse, tanto para Plessner como para Simondon, que la experiencia pública y plural en ningún caso oculta o disuelve lo individual, pues es precisamente allí donde se afirma la contingencia de la modalidad operacional y procedimental del *mundo*, entendido éste como una trama de roles y esquematizaciones dentro de una inseguridad constitutiva (o, como sugiere Simondon, dentro de una *metaestabilidad* que asegura la preservación del potencial que queda indeterminado después de toda individuación posible). Entonces, sólo acreditando ese nexo ineludible entre yo y mundo (entre pre-individual, individual y trans-individual), tal vez conseguiremos refutar el argumento defendido, por ejemplo, por Rousseau, Bergson o Heidegger, según el cual se daría un mundo de la vida (o de la conciencia) transparente e íntegro, que corre el riesgo de *romperse* al entrar en contacto con lo que está *fuera* de él. Por el contrario, es siempre la configuración de *un* cuerpo-rol y de *un* mundo instituido a partir del transfondo homogéneo de la *Umwelt* impersonal lo que efectivamente resalta del lugar magmático de emergencia de toda estructura de sentido posible, que podemos llamar como queramos, *Macht* (Plessner), *apeiron* o *physis* (Simondon). Lo que importa es que aquí no se trata de volver a ofrecer una versión más actual de la capacidad de *poner* (*setzen*) propia de un yo despotenciado respecto al idealista sólo por haber aceptado la objeción de la artificialidad y contingencia de la acción humana. En realidad, lo que aquí está en juego es la grieta en la que, en mi opinión, ha de instalarse la antropología, es decir, el vínculo ineludible entre un *poner* activo y un ser *ex-puesto* pasivo: en palabras de Plessner, el carácter céntrico combinado con el *ex*-céntrico. En palabras de Simondon, la intersección de lo individual-colectivo y lo pre-individual, acción biográfica resaltante y trasfondo homogéneo sin portador. Este último, una suerte de *ambiente* indeterminado, ya no puede ser considerado como una cárcel inauténtica o deformante, pues en caso contrario perderíamos la posibilidad de acceder a la globalidad de la *cosa humana*. Efectivamente, el entrelazamiento crítico (en el sentido etimológico del verbo *krinein*: separar, es decir, mostrar – y no ocultar – la grieta desde la cual se configura el espacio

humano) de distintos planos de análisis se corresponde con el *Leitmotiv* teórico compartido actualmente por diversas disciplinas, que no admite una configuración de lo humano reducible a una única causa agente, sea esta cultural, genética, política o económica.

Desde este punto de vista el hombre y el mundo resultan ser, entonces, un sistema en constante búsqueda de un equilibrio que, sin embargo, nunca puede ser definitivo: una forma de *meta-equilibrio*, por así decirlo. Tanto la individuación y las *significations* (el mundo simbólico constituido colectivamente y dotado de un carácter retroactivo respecto al individuo psíquico), como las posibles configuraciones y esquematizaciones *ex-presivas* y las posibilidades de ser-otro (*Anders-sein*) no son, por tanto, el presupuesto, sino el resultado frágil, contingente y, sobre todo, siempre impugnable de un proceso que, en palabras de Plessner, debe permanecer abierto: *eine offene Frage*²⁰. En última instancia, lo que parece necesario, sobre todo en las fases *críticas*, es mantener activa aquella tensión individual y colectiva gracias a la cual no le está permitido a la reflexión antropológica y política convertirse en simple mitología defensiva del orden existente: sólo así el futuro puede aparecer efectivamente como el lugar de la metamorfosis y no como el de la protección o la búsqueda de una identidad fija inexistente.

²⁰ Véase H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, op. cit., pág. 93, trad. mía.