

H. PLESSNER, *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, ed. y prólogo de Tommaso Menegazzi; trad. Tommaso Menegazzi y Víctor Gradado Almena, Siruela, Madrid, 2012, 160 pp.

Con la traducción de *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), apenas nos encontramos con la tercera traducción al castellano¹ de las obras de Helmuth Plessner (1892-1985) junto a *Lachen und Weinen*² (1941) y *Diesseits der Utopie*³ (1966). No es únicamente por este hecho que la presente edición merezca una particular atención, sino también por la relevancia de su propio contenido a la hora de recuperar un ensayo que aún trasluciendo el origen de sus respuestas a un conflicto y época muy determinados, se sitúa como referencia contra cualquier tipo de radicalismo en la cuestión contemporánea sobre lo impolítico y el nuevo comunitarismo.

Límites de la comunidad, sin ser estrictamente una obra de filosofía política, se ubica en medio del conflicto político y social de la Alemania de la República de Weimar en torno al par conceptual comunidad-sociedad (*Gemeinschaft-Gesellschaft*) enunciado por Ferdinand Tönnies en 1912. Tal y como el propio Plessner señala en su introducción, bajo esta antítesis se escondía una disputa de orden político y moral que tuvo su reflejo en el debate público y en el auge del Movimiento de juventud alemán (*Jugendbewegung*) de aquel período (*GG*, p. 27). En este sentido, la postura de Plessner es clara: la forma de vida asociativa es preferible e inevitable frente a la comunitaria, siendo esta última además inviable. El objetivo que se marca Plessner es, por tanto, el de realizar una defensa y fundamentación del tipo de vida asociativo a la vez que una crítica del comunitarismo en cuanto principio único e ideal que encontraría su lugar último en una forma de radicalismo social utópico. De este modo, Plessner se emplea en un método que asume y adelanta las posibilidades éticas comunitarias y la aplicación de sus valores idealistas a la situación concreta «con el afán de atacar al adversario en su terreno y con sus mismas armas» (*GG*, p. 29). Para ello, de los siete capítulos de los que consta la obra, los tres primeros abordan la polémica comunidad-sociedad y el radicalismo social en su origen en el espíritu alemán, mientras que los cuatro últimos afrontan desde una antropología filosófica la necesidad del tipo de vida asociativa.

1 Existe una traducción parcial de *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) en la revista *Clínica y pensamiento* (2, 2003, 7-26) con traducción de A. Gely Alonso y revisión técnica de F. Pereña.

2 H. Plessner, *La risa y el llanto: investigación sobre los límites del comportamiento humano*, introducción de Lluís Duch; trad. de Lucio García Ortega, Trotta, Madrid, 2007.

3 H. Plessner, *Más acá de la utopía*, versión castellana de Enrique Bueno, Alfa, Buenos Aires, 1978.

Para descifrar el problema del comunitarismo y el radicalismo social no existiría otro camino para Plessner que el de recurrir a la historia del espíritu alemán exponiendo los orígenes de la formación del mundo moderno y del individualismo (*GG*, p. 33). Dicha tarea pasaría en primer lugar por realizar una caracterización de ambos fenómenos que, según Plessner, serían los ideales propios de los impacientes, las clases inferiores y la juventud (*GG*, p. 31). El comunitarismo y el radicalismo social compartirían el desprecio por lo existente en tanto que resultaría insuficiente para realizar la voluntad infinita y pura de sus fines, siendo contemplado su fundamentalismo de ir a la raíz como la única fuerza configuradora de la realidad, tanto para los radicales del espíritu o racionalistas (fe en el poder de la consciencia, es decir, en el afán constante de previsión y dominio) como para los radicales de la vida o irracionalistas (fe en lo nuevo y revolucionario, en el movimiento, la creación y lo vital). Ambos radicalismos tratarían de «reducir a principios de estructuración de la vida las energías que la configuran, elevar a consciencia lo que simplemente existe y actúa, y mediante dicha transformación disponer de ello e intensificar su poder creador» (*GG*, p. 34). En definitiva, el fin último de los radicales sería el de aniquilar la realidad por una idea infinita: aislar los componentes de la realidad para «hacer de uno de ellos el principio creador de lo concreto [...] a partir de la creencia en la capacidad de purificar los efectos mediante la purificación de los factores, [...] y en la capacidad de conseguir la transformación de las condiciones de su posibilidad en fuerzas de su producción» (*GG*, p. 34).

A juicio de Plessner, todo esto en realidad no sería más que el dualismo radical del cristianismo primitivo y del protestantismo que habría desespiritualizado la realidad convirtiéndola en pura materia sin sentido y en el que la lucha contra su finitud sería la tarea fundamental. Así, ante la llamada del mundo se habrían abierto dos posibilidades: el sistema del Antiguo Testamento del *ethos* calvinista o el dualismo trágico del *ethos* luterano (*GG*, p. 38). La escisión del espíritu en un abismo interior entre realidad e ideal (entre política y moral) –como mostraría el típico heroísmo trágico del hombre de Estado alemán (*GG*, p. 39)– desembocaría en el sentimentalismo de una comunidad invisible a la vez que en un aislamiento y soledad terrenales (*GG*, p. 41). Esta degradación del mundo habría conducido a la irrupción de la idea de poder con vistas a renovar al ser humano en base a la ilusión del regreso a una vida originaria y de paz comunitaria (Rousseau), mientras que el *rigorismo de los valores* anclado en la interioridad terminaría por negar el tipo de vida asociativo y sus mediaciones por impuras y artificiales (*GG*, p. 43).

Plessner introduce en el segundo capítulo la diferencia entre la *moral de los fuertes* o *moral de los señores* (*Herrenmoral*), «quien domina la sociedad porque la acepta», y la *moral de los débiles* o *moral comunitaria*

(*Gemeinschaftsmoral*), «quien huye de [la sociedad] por mor de la comunidad porque la niega» (*GG*, p. 51). El fuerte aceptaría las distancias y la artificialidad de las relaciones entre los individuos no necesitando compensaciones de su debilidad vital porque «es quien acepta la entera configuración constitutiva de la sociedad a favor de la dignidad del hombre individual y de la colectividad» (*GG*, p. 51); en cambio, el débil sería un individuo solitario que ante la llamada (*Ruf*) identitaria de la comunidad se refugiaría en una colectivización fraternal de entrega inmediata sin diferencias ni distancias. En otras palabras, sociedad y comunidad serían *ethos* transversales a todos los individuos y no solo de un estrato social particular (*GG*, p. 52). Asimismo, el amoralismo e inmoralismo heroico nietzscheano en favor de la vida estaría dirigido precisamente a acabar con ese espíritu de masas comunitario que, sin embargo, y por paradójico que pudiera parecer según Plessner, terminaría degenerando en una mala conciencia que devaluaría la propia vida y la voluntad de poder por un tipo de comunidad biológica que dejaría en manos de los débiles la dirección y el monopolio de las ideas (*GG*, pp. 48-50). A la incomprensión de Nietzsche Plessner añade algo más en el diagnóstico del espíritu alemán de su tiempo: la incomprensión de Marx. Nietzsche sería hostil a la sociedad por su aristocratismo e individualismo, pero Marx lo sería por su socialismo. Los seguidores de este último habrían caído en un sentimentalismo comunitario de orden mesiánico al malinterpretar el *pathos* revolucionario de sus doctrinas socio-económicas (*GG*, p. 53). En suma, Nietzsche y Marx habrían sido incapaces de ver el *ethos* de la sociedad, y una simple fusión del sentimiento vital de sus doctrinas es lo que habría hecho el Movimiento de juventud en su culto heroico de la comunidad y en su rechazo de todas las formas tradicionales (*GG*, p. 55).

Así que la alternativa de Plessner sería la de ser lo suficientemente fuerte como para aceptar conscientemente el ordenamiento asociativo a pesar del sistema de masas que conlleva y ser optimista a pesar de las dudas, esto es, no desde un fondo de resignación sino por la sociedad misma, «y aprender a ver que para una creciente madurez de la vida social y para una soberanía cada vez mayor sobre la naturaleza resulta necesaria una tensión que aumente infinitamente el intelecto. Aceptar las máquinas, aunque el presente padezca las consecuencias sociales de dicha aceptación. La verdadera fuerza [...] es asumir todo el conjunto de obligaciones procedentes de la civilización, tal y como el mundo occidental las concibió y constituyó, a fin de aumentar las posibilidades de juego que aquéllas suponen» (*GG*, p. 58) —no obstante, afirma Plessner, la virtud de este *ethos* debería ser únicamente de los gobernantes y líderes.

Todo ello, en fin, pasaría por la responsabilidad y el compromiso ético en defensa exclusivamente de la sociedad como muestra de su necesidad por co-

rresponderse con la «esencia fundamental de la naturaleza humana» (*GG*, p. 59). La técnica y la civilización serían medios necesarios para el ser humano, y en tanto que tales, se alejarían de la comunidad generando inevitablemente la sociedad. Además el ser humano como ser espiritual tendería a los medios artificiales, por lo que ni siquiera la comunidad podría existir sin ellos por mucho que los limitara. El atractivo del *ethos* comunitario pasaría, pues, por superar la artificialidad, lo impersonal y extraño a la vida para volver a la naturaleza. Por su parte el *ethos* de la sociedad reclamaría las máscaras y todo aquello que conduciría de la intimidad a la distancia, la contención y la abstracción como garantía de la dignidad humana (*GG*, p. 61).

Según este mismo argumento, el comunismo y el fascismo generarían su *ethos* comunitario a partir de un líder o señor objeto de devoción que encarnaría la unión de todos sus miembros. Así, la comunidad se vería a sí misma como la aristocracia de un ideal de vida compartido a través del vínculo suprapersonal del *amor* (Platón). Pero tan solo por la gracia se haría posible que el ideal de una totalidad se pudiera dirigir hacia cada elemento de ella –que sería justamente fanatismo: *nación, hermano,...* (*GG*, pp. 68-69)– siendo su excepcionalidad lo que provocaría que la comunidad decreciera y tuviera que verse inevitablemente unida por la figura de un líder para lograr estabilidad. Y esto tanto para el caso de una comunidad *irracional* étnico-nacional, como para una comunidad *racional* de valores universales (*humanidad*). En este último caso el centro personal de líder sería sustituido por el amor espiritual de la razón universal (*GG*, p. 73).

Para Plessner, uno de los límites de este tipo de comunidades estaría en lo que dejan por *debajo*: la realidad vital individual. Los seres humanos no serían dioses con la capacidad y responsabilidad absoluta de decidir y deducir inmediatamente desde unos principios –lo que equivaldría a sobrevalorar su espíritu– sino que la suya sería una vida llena de instantes en los que habría que decidir continua e inmediatamente según la ocasión y en la que el actuar por convicciones quedaría fuera de lugar, algo que supondría la negación de su misma existencia y ambigüedad ontológica (*GG*, pp. 76-77). Y es que la exigencia de entrega absoluta al ideal comunitario conllevaría el sacrificio de la libertad individual del ser humano como ser psíquico-espiritual capaz de múltiples formas –razón por la cual los apologistas de la comunidad se consagrarían a polemizar contra el cuerpo como fuente de egoísmo y de voluntad de poder en favor de la sola pureza espiritual del ideal (*GG*, pp. 79-82)–, porque, si bien y tal como la entiende Plessner, la individualidad de los sujetos se generaría primariamente por la distancia de la sola corporalidad, la fuente de individualización procedería en última instancia de la conciencia de poseer un alma: una actualidad viviente no determinada capaz de contener ser y devenir fuente de la ambigüedad ontológica del ser humano (*GG*, p. 84). Debido a

ello, la fijación de la conciencia por un juicio determinado que pretendiera hacer de un ideal algo plenamente consciente conduciría al ser humano a la finitud y la atrofia acabando con su espontaneidad y diversidad de posibilidades. Aún así, afirma Plessner, el ser humano buscaría la autoafirmación como postura frente a sí mismo y los demás para evitar los enfrentamientos. En la esfera pública, «sistema de relaciones abierto entre los hombres no vinculados entre sí» (GG, p. 117), los sujetos representarían funciones y papeles a modo de armaduras para mantener la intocabilidad de la individualidad personal: las distancias y las reglas (el *aura*, el *ceremonial*, el *prestigio*) propias de la vida pública, mantendrían el respeto y la dignidad entre los individuos.

Estas mismas normas, como auténtico espacio de juego que sería la esfera pública, regirían el fluir libre de las diferentes esferas particulares según el criterio de las distintas clases de valor, pero no como puras sino a favor de la idea de un ordenamiento efectivamente realizable y reglamentado por un acuerdo artificial: las *negociaciones* (GG, p. 118). De este modo se produciría una tensión constante e irresoluble entre norma y vida que debería mantener por *aproximación* un equilibrio compensador entre las voluntades egoístas de las partes como, por ejemplo, realiza la diplomacia. Ésta, según Plessner, sería el arte de evitar la violencia que el *vencido* ejercería sobre el *vencedor* manteniendo intacta su dignidad. Su método permitiría interpretar toda decisión eliminando su procedencia del juego de amenazas y debilidades por el de un aire de equidad y racionalidad. Estos mecanismos estarían unidos «a las artes de la defensa y justificación del poder, al juego de las argumentaciones y a la donación de sentido a lo insensato» y su realización sería el proceso propio de la *historia*, ya que «únicamente gracias a la diplomacia, el hombre tiene historia» (GG, p. 122). La diplomacia, por tanto, permitiría la libertad basada en el plano de la reciprocidad y del respeto mutuo, incluyendo en ello la amenaza y la astucia pero no la mera violencia y manipulación. Su desarrollo en la esfera pública con sus distancias y máscaras sería la imagen exactamente opuesta a la imagen de las relaciones naturales entre los seres humanos y toda aquella nostalgia pre-civilizatoria o pos-existencial en que se afanaría la comunidad (GG, p. 128).

Aún así, y al margen del juego de la diplomacia de la esfera pública, existirían otras relaciones en las cuales la sabiduría del tacto tomaría las decisiones en una cultura de la contención. El tacto predispondría a reaccionar y a percibir las diferencias más leves e imperceptibles de las personas naturales y del entorno a la vez que para comprenderlas según sus criterios y no los propios, es decir, el respeto por el otro, que sería «la primera y última virtud del corazón humano» (GG, pp. 129-130). El tacto, de este modo, implicaría la atenuación en la expresión y su no explosión, o lo que sería lo mismo, la sociedad y la *sociabilidad* (GG, p. 133).

El último capítulo de la obra, enfocado hacia la crítica de la utopía comunitaria de la no-violencia y a la justificación de la obligación de poder, recoge todo el desarrollo llevado a cabo en los capítulos anteriores para entrar de la mano de Schmitt en el debate de la teología-política –y contestar al Benjamin de *Zur Kritik der Gewalt*⁴ (1921). Si bien la idea de una comunidad universal de la no-violencia no sería más que un sueño, Plessner no deja reconocer que sería imposible que el ser humano viviera al margen de esferas primarias de inclusión a modo de comunidades (familia, tribu, estirpe, clan, nación,...) que proporcionan confianza y seguridad frente a lo desconocido (*GG*, p. 138). Es decir, la constitución ontológica del ser humano necesitaría tanto de la proximidad de la comunidad como de la distancia de la vida asociativa, y el procedimiento por el cual ésta última se insertaría en aquella sería el *Estado* (*GG*, p. 139), siendo el *Derecho* la intersección artificial –a modo de regulación necesaria– entre ambas esferas. De este modo la esfera primaria renunciaría a parte de su libertad y dignidad por el fin superior que sería el Estado, poniéndose así de manifiesto la obligación a la delegación del poder que, en última instancia, recaería en un líder que decidiría y actuaría –en la totalidad y por la totalidad que encarna (*GG*, p. 142)– frente a la responsabilidad del instante (*kairós*) ante Dios y la Historia. De aquí que la política sería historia que fluye: reconocerse en un contexto de justificación respecto del pasado y el futuro a través de la generación de sentido con las decisiones del presente (*GG*, pp. 148-149). La política, por tanto, y junto a ella la esfera pública, no dejaría de ser sino una forma fundamental de la convivencia y algo irrenunciable para la libertad de la naturaleza humana (*GG*, p. 153).

En fin, el sentido último de la fundamentación antropológica del tipo vida asociativa que Plessner lleva a cabo en *Grenzen der Gemeinschaft* es el de responder y superar el modelo antropológico dualista y las consecuencias políticas y sociales (comunitarias) que de él se derivan. El ser humano, más allá de ser una mera oposición entre cuerpo y alma, sería una unidad armónica que integra cuerpo, alma y espíritu. El dualismo negaría la voluntad de poder degradando con ello tanto la política como la civilización y lo artificial. En el ser humano las pulsiones y dinamismos inferiores se corresponderían y reproducirían en la *psíque*, esto es, existiría una perfecta armonía entre espíritu y vida que garantizaría la *dignidad humana*. Esa unión de espíritu y vida, de obligación de poder y contención, es la que salvaría la voluntad de poder y la estabilizaría. La medida y la limitación, como dominio sobre la impaciencia del alma, exigiría la remodelación y la transformación gradual y no la revolución social. Así es como se concebiría que las leyes de la esfera pública

4 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, (nachw. H. Marcuse), Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1965. [trad. castellana., «Hacia la crítica de la violencia», en *Obras, II/1*, Abada, Madrid, 2007, pp. 183-206].

fueran funciones constitutivas y necesarias de nuestra existencia, porque, no solo hay amor y convicción, sino que también habría la necesidad, reclamada por nuestra vida psíquica, del juego del poder, la distancia, la contención, el refinamiento y la artificialidad, o lo que sería lo mismo, de la violencia. Todo ello alcanzaría su máxima realización en la existencia del Estado –la Iglesia– y el Derecho como equilibrio entre sociedad y comunidad. La esfera de la dimensión pública sería, pues, el *sistema de higiene de la psique*, y mientras la naturaleza humana no cambie –algo que a juicio de Plessner ya no estaría en nuestro poder– el ser humano deberá verse obligado a pactar con el mundo de la lucha (GG, pp. 156-157).

César Roche Luengo

R. CASTRO ORELLANA y J. FORTANET FERNÁNDEZ (eds.), *Foucault desconocido*, Editum, Murcia, 2011, 382 pp.

Foucault es un pensador de nuestra época. Con esta afirmación queremos concentrar, pensar e imaginar una importante cantidad de cuestiones que cercan y acercan a Foucault hacia nosotros, lectores y actores del siglo XXI. Esta afirmación tiene uno de sus sustentos materiales en la cantidad de literatura sobre el pensador francés, la que junto a las ediciones y traducciones de sus obras, cursos y entrevistas, hacen de Foucault un pensador esencial para la comprensión del hombre contemporáneo, su crisis, perspectiva y posibilidades. A priori, en este contexto y horizonte literario e investigativo, resulta una apuesta arriesgada publicar un libro de ensayos, estudios y trabajos sobre Foucault en lengua castellana. El riesgo es que en la medida que Foucault es uno de los autores más publicados, se vuelvan a recorrer temáticas y tesis muchas veces ya vistas y publicadas, lo que puede llevarnos a un punto donde lo publicado deja de ser un aporte y se transforma así en un recorrido por lo manido, por lo repetido, siendo muy escaso su impacto tanto en los estudios especializados como en un ámbito para no profesionales de la filosofía. Pero, también este riesgo (el de recorrer nuevamente lo ya recorrido) tiene a su vez otro riesgo: en el intento de evitarlo, se apuesta a recorrer caminos que no han sido recorridos o menos trabajados, pero con el peligro de que con ello quizás no se abra ninguna veta de investigación, sino por el contrario, realizar un trabajo intrascendente que, al igual que el primer riesgo, se quede en un escaso aporte e impacto en la literatura especializada y de divulgación filosófica.

Un posible recorrido, que asume críticamente este doble peligro o riesgo de caer en uno de los dos resultados antes descritos, se juega la publicación que aquí comentamos. Quiere explorar un ámbito novedoso, pero al mismo