

## ARTÍCULOS

# Insondabilidad, existencia colectiva, imaginación del pueblo: ontología de lo político y teoría de la sociedad en Helmuth Plessner

## Unfathomability, Collective Existence, and Imagination of the People: Helmuth Plessner's Ontology of the Political and Theory of Society

HEIKE DELITZ

Otto-Friedrich-Universität Bamberg  
heike.delitz@uni-bamberg.de

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6241-4194>

KILIAN LAVERNIA

UNED

klavernia@fsof.uned.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8163-9636>

**RESUMEN:** El artículo propone una relectura de *Poder y naturaleza humana* de Helmuth Plessner, de 1931, como una teoría de la sociedad posfundacional *avant la lettre*, en una línea similar a los posteriores trabajos de Claude Lefort, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe; o, también, relee este ensayo como una “ontología” de lo político. Después de introducir algunos comentarios sobre el debate histórico en el que Plessner quiso intervenir (1), se pasará a reconstruir su teoría de lo político desde tres categorías: “insondabilidad”, el afuera constitutivo y la vulnerabilidad del cuerpo humano (2). En un tercer y último paso, se discutirá y reactualizará la categoría de lo político más central y problemática de Plessner: la “existencia *popular*”. No en vano, el “pueblo” es visibilizado como una noción central para las teorías posfundacionales de la democracia moderna, ya que, más allá del “individuo”, se trata de uno de los fundamentos imaginarios, uno de los *afueras fundantes* de un colectivo democráticamente instituido.

*Palabras clave:* Helmuth Plessner; antropología política; teorías posfundacionales; pueblo.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Delitz, Heike y Lavernia, Kilian (2021) “Insondabilidad, existencia colectiva, imaginación del pueblo: ontología de lo político y teoría de la sociedad en Helmuth Plessner”. *Isegoría*, 65: e01. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.65.01>

**ABSTRACT:** The article takes Helmuth Plessner's *Political Anthropology* from 1931 as a postfoundationalist theory of society *avant la lettre* – which is very similar to the later works of Claude Lefort, Ernesto Laclau, and Chantal Mouffe. Or, the article takes Plessner's essay as an ‘ontology’ of the Political. After introducing remarks on the historical debates, in which Plessner aimed to intervene (1), his theory of the Political is reconstructed, within the three categories of ‘unfathomability’, of the constitutive outside, and of the vulnerability of the human body (2). In a third and last step, Plessner's most central and most problematic category for the Political – the ‘*popular existence*’ – is discussed: The ‘people’ is made visible as being a key notion of postfoundational theories of modern democracy, for it is – beneath the ‘Individual’ – one of the imaginary foundations, one of the *foundational outsides* of a democratically instituted collective.

*Keywords:* Helmuth Plessner; Political Anthropology; Postfoundational Theories; People.

*Recibido:* 19 noviembre 2020. *Aceptado:* 17 marzo 2021.

*Copyright:* © 2021 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

## A MODO DE INTRODUCCIÓN

La cuestión suprema de la antropología política, a saber, hasta qué punto la política –la lucha por el poder en las relaciones interpersonales del individuo, de los grupos y de las asociaciones, de los pueblos y de los Estados– pertenece a la esencia del ser humano, parece tener un interés filosófico y no político. Quien así piensa olvida que la praxis, para poder tomar sus decisiones, tiene que estar impregnada de manera profunda por la teoría [...] Cuanto menor es la estima por ella [la política], peor se vuelve (Plessner, 2018b, p. 33).

La siguiente contribución quiere plantear una determinada lectura compartida del escrito de Helmuth Plessner *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, de 1931. Esta obra, aunque compleja debido a las múltiples líneas argumentativas que se entrelazan en su interior, nos interesará solo desde una de ellas, acaso la más esencial: la teoría de la sociedad u *ontología de lo político*. Así, todos los demás estratos desplegados también por Plessner –desde los excursos sobre la antropología naturalista o universal, pasando por la antropología *a priori* o empírica, hasta llegar a las consideraciones sobre el método hermenéutico– serán considerados única y exclusivamente desde esta óptica. Con ello, la dignificación de la filosofía de la vida o de la teoría de la historia de Wilhelm Dilthey y Georg Misch, así como la crítica a la ontología existencialista de Martin Heidegger o la pregunta acerca de si una antropología filosófica puede ser una ciencia empírica, solo serán examinadas en función de la definición plessneriana de lo “político”.

Por “ontología de lo político” entenderemos, siguiendo al pensador de Wiesbaden, la determinación del fundamento último o de la “necesidad” antropológica de lo político. De acuerdo con Plessner, la determinación de lo político como modo genuino de la vida humana lo es de un modo doblemente necesario: por un lado, como fruto de una antropología histórica; por el otro, como resultado de su antropología (bio)filosófica. En primer lugar, es fruto de la insondabilidad del ser humano, de la variabilidad de la existencia, de una existencia histórica que despliega siempre otras perspectivas y figuras de sí misma, requiriendo así, como veremos, una fijación colectiva: un imaginario colectivo. Y, en segundo lugar, es el resultado de la existencia que permanece vinculada al cuerpo, en contraste con la capacidad potes-

tativa del ser humano, que, según Plessner, fuerza la imaginación de una unidad colectiva, de una identidad delimitada frente a otros colectivos. Es esta impotencia y vinculación fáctica supeditada a la existencia corporal la que requiere una delimitación, una relativización de lo (extra)político; no en vano, Plessner terminará abogando no solo por una forma política que respete la existencia de los otros, sin tener que renunciar por ello a sus propios intereses, sino también, en última instancia, por un espacio ubicuo de reconocimiento mutuo de formas de acción política opuestas.

Igual que sucede en algunas de las filosofías de lo político etiquetadas como “posfundacionales”, tan discutidas todavía en nuestro presente, también el pensador de Wiesbaden parte de una “diferencia política”. Así como para Claude Lefort “lo político”, como diferente de “la política”, consiste en “dar forma [...] dar sentido y poner en escena las relaciones sociales” (Lefort, 2004, p. 59), y del mismo modo que Laclau y Mouffe entienden el “problema de lo político” en términos de “institución de lo social”, también puede decirse que, para Plessner, “lo político” significa otra cosa y algo más que “la política”, a saber: la determinación de un colectivo, la imaginación de una identidad y unidad colectivas. Partiendo de su antropología filosófica de 1928 (Plessner, 1975), y ampliándola ahora desde el principio de la insondabilidad histórica del ser humano, allí donde se revela la inmanencia de la propia indeterminación de la vida política como estructura existencial que se proyecta en el incierto lugar que se abre entre la historia acontecida y el futuro por venir, Plessner confía

en preparar el acceso al problema central del pueblo, que en su peculiar posición intermedia entre las esferas de la naturaleza y del espíritu representa el horizonte en el que se despliega la vida política y desde el que surge la coacción y el deber hacia el poder para el ser humano (2018b, p. 36).

En el convencimiento de que la antropología política de Plessner –a pesar del problemático concepto de “pueblo”, tan propio de su época, y quizá precisamente en razón de este concepto (cfr. también Schürmann, 2018)– está dotada de una actualidad teórica, leeremos su ensayo en consonancia con el modo de pensar lo político vinculado a Lefort y a otros pensadores, sobre todo en lo tocante a la encarnación de la sociedad. A fin de cuentas, es mediante este pensamiento que la noción de “pueblo” se hace patente como con-

cepto clave para una teoría de la democracia moderna (cfr. Lefort, 2004; Laclau, 2005, 2006; Flügel-Martinsen, 2017). Al mismo tiempo, resulta decisivo que esta tradición ha estado en condiciones de desplegar también un argumento “posfundacional” que lo acerca ya a la órbita plessneriana, a saber: la sociedad es pensada como algo que *no posee un fundamento y, por eso mismo, tiene que imaginarse uno; como algo que es heterogéneo y carece de una determinación positiva, viéndose remitida, en consecuencia, a la imaginación de una unidad o totalidad, a la imaginación de un cuerpo.*

Incluso si se rechaza la idea de un único fundamento [des *eines* Grundes], la dimensión de la fundamentación [Gründung] no debe perderse completamente de vista. Ni deberíamos esperar, por un lado, que pudiera encontrarse un fundamento último de lo social, ni deberíamos suponer, por el otro, que lo social estuviera completamente infundado. Más bien [...] está construido sobre fundamentos de igual modo contingentes como disputados. En consecuencia, la ausencia de un fundamento último de lo social no significa solo que la sociedad nunca se puede cerrar sobre una totalidad idéntica a sí misma. La ausencia de un fundamento último implica, del mismo modo, que se vuelven necesarias fundamentaciones parciales y contingentes (Marchart, 2013, p. 36).

En este sentido, a través de la complementaria lectura de la filosofía de lo político francesa no solo se expondrá que la noción clave de “insondabilidad” de Plessner inaugura una argumentación posfundacional *avant la lettre*.<sup>1</sup> Su definición del “pueblo”, esto es, de la existencia política de colectivos a partir de la diferenciación respecto de otros, permite encontrar un segundo concepto nuclear de talante posfundacional, a saber: el de la determinación del colectivo *ex negativo* o, por decirlo con la trillada fórmula de Laclau y Mouffe, en el *afuera constitutivo*. Y, como ocurre en Plessner, también en Mouffe se da una llamativa lectura paralela de *El concepto de lo político* de Carl Schmitt, lectura críticamente afirmativa, pero acotada. Plessner, reconociendo toda diferencia

política, transforma la schmittiana distinción amigo-enemigo en una ética política del juego, de la diplomacia y la competencia; para ello formaliza, como veremos, la diferenciación de los otros, en lugar de concebirla en términos existenciales, y evita así una comprensión como diferencia identitaria de agrupamientos humanos en favor de una apuesta como relación imbricada de carácter no identitario y no solo grupal, sino, en primer lugar, individual. Mouffe piensa, con y contra Schmitt, la forma política de la democracia como transformación institucionalizada del poder político en la lucha política y, no en menor medida, como distinción incluyente de los otros.

En un primer y breve paso, situaremos el ensayo plessneriano de 1931 en el contexto político y sobre todo teórico-social de su época mediante un somero esbozo del contorno de las teorías de la sociedad y las teorías políticas en lengua alemana en torno a 1930 (1). A continuación, y desde este trasfondo contemporáneo, se trazará sobre todo la argumentación de Plessner reactualizándola bajo el prisma de algunas de las teorías sociales y políticas antes aludidas (2). Finalmente, como ya ha quedado apuntado, trataremos de mostrar a través del caso quizá más complicado, esto es, la noción de “pueblo”, hasta qué punto una teoría política resulta también actual cuando plantea este concepto, e incluso tal vez precisamente por ello (3). De este modo, y justamente en dicho concepto, la democracia moderna puede volverse transparente en sus principios. Y, de igual forma, algunos acontecimientos y debates políticos del presente permiten remitir justo a esta noción, que Plessner fija en su época, en lugar de “sociedad” o de identidad colectiva, desde el momento en que parte de una existencia “popular” del ser humano que se contrapone de manera recíproca en diversos pueblos.

### 1. EL CONTEXTO: EL PENSAMIENTO DE LO POLÍTICO EN LOS AÑOS VEINTE

Plessner escribió *Poder y naturaleza humana* en 1930 en un lapso muy breve de tiempo. A ello se vio apremiado sobre todo por la competencia que él percibía con Martin Heidegger.<sup>2</sup> Después de la publicación prácticamente simultánea de *Ser y tiempo*, en 1927, y de *Los grados de lo orgánico*, en 1928, la cual habría explicado, según Plessner, la no recepción de su ambiciosa *Introducción a la*

<sup>1</sup> Cfr. la introducción a la edición inglesa de *Poder y naturaleza humana* (Delitz y Seyfert, 2018), cuyo centro de gravedad teórico muestra contrastes parcialmente convergentes con la aproximación ensayada en la edición española (Lavernia y Navarrete, 2018). De ambos esfuerzos complementarios beben, en todo caso, las siguientes páginas.

<sup>2</sup> Sobre esta competencia véase, desde el punto de vista biográfico, Dietze, 2006, p. 73 ss., y Fischer, 2008, p. 117 ss., así como, desde una aproximación filosófica, Krüger, 1996; Sommer, 2012; Wunsch, 2014.

*antropología filosófica*; y, por otro lado, después de las acusaciones de plagio lanzadas por Max Scheler con ocasión de su última obra, *El puesto del hombre en el cosmos*, también de 1927,<sup>3</sup> la competencia de los escritos plessnerianos con respecto a los de Heidegger prosiguió también en 1931 (cfr. Fischer, 2008, pp. 96-111). No en vano, en *Ser y tiempo* el Dasein del ser humano era definido, esencialmente, en términos de “historicidad”; la existencia humana era determinada, al mismo tiempo y de un modo fundamental, desde una diferencia con respecto a lo político, por medio de una teoría a-política. Como Plessner, pues, Heidegger partía de la historicidad del ser humano, pero tal convicción compartida de filiación diltheyana le conducía en cambio, justamente, hacia aquella devaluación filosófica de lo político que motiva el impulso plessneriano en *Poder y naturaleza humana*. Y es que, para Plessner, a la concepción liberal de la política entendida como lucha competitiva análoga a la de la economía, a la comprensión del Estado como servidora de la economía y a la concepción marxista de la política como ideología al servicio de las fuerzas económicas dominantes, debe sumarse el menosprecio de la política por parte de la filosofía alemana de su época, que él considera sumamente peligroso:

Ese deslizarse de sus preguntas hacia el plano de la economía tan característico de su menosprecio, ese abandono del Estado en favor de las finanzas, la industria y el comercio, surge en nosotros, en gran medida, de la actitud de los intelectuales hacia la esfera política como tal [...] Todavía prevalece entre nosotros la convicción de que la política es una técnica que debe ser ejecutada por exponentes de determinados grupos de poder, pero que nunca puede ser nombrada junto a los grandes objetos de la ciencia, el arte, el derecho y la fe (Plessner, 2018b, p. 33).

Conviene subrayar aquí que, para el pensador de Wiesbaden, este desprecio es peligroso ya antes de 1933 y tras las experiencias de los años veinte, “en la época del *demos* y de su autodeterminación nacional-estatal” (*ibid.*), tras una década en la que ya la dictadura “se ha convertido en un poder vivo, en la que Rusia e Italia han proclamado la muerte de la diosa Libertad” (*ibid.*, p. 35), y en la que también la propia democracia weimariana amenaza con desmoronarse. En esta época resulta

decisivo “cómo se reflexiona sobre el pueblo y el Estado desde la teoría pura” (*ibid.*, p. 33 s.), especialmente por parte de las fuerzas democráticas burguesas. En lugar de menospreciar la política, Plessner quiere visibilizarla en su dignidad, “*en su necesidad humana*” (*ibid.*, p. 36), precisamente como modo de ser “propio” del ser humano, por expresarlo desde la semántica de Heidegger. Este, sin embargo, ya en 1927 había comprendido lo político como modo de ser impropio, desviado, vinculado a la devaluación de la *Öffentlichkeit*, en esa más que conocida caída del Dasein en la dispersión anónima del *Man* como momento privado de medianía y cotidianidad de lo inauténtico. “Inmediata y regularmente, el sí-mismo está perdido en el uno”, señalaba por ejemplo en el § 74 de *Ser y tiempo* (Heidegger, 2020, p. 397), pero ya antes, en el § 27, había insistido en que “distanzialità, medianía y nivelación constituyen, como modos del ser del uno, lo que conocemos como la ‘publicidad’ [...] El uno está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha escabullido de allí donde la existencia urge a tomar una decisión” (*ibid.*, p. 147).

En lo que se refiere al estado de la cuestión contemporáneo, Plessner menciona al principio –limitándose solo y expresamente a autores germanohablantes y con vistas al estado de la investigación respecto de “una ciencia y una filosofía de la política”– la sociología de lo político: Max Weber, Max Scheler y Karl Mannheim (para la crítica a Mannheim, cfr. Plessner, 1931, y, en general, Fischer, 2018); en relación a la antropología histórica: a Heidegger, Dilthey y Misch; pero también, del mismo modo, tanto a historiadores como a juristas de lo político (Otto Westphal, Hans Kelsen, Rudolf Smend). Deseado por la editorial bajo ese título tras algunas propuestas infructuosas del autor (Dietze, 2006, p. 73; Fischer, 2008, p. 118), *Poder y naturaleza humana* aparece como contribución para “la educación ciudadana y para la teoría política”, en cuyo ámbito la intención plessneriana es la de *no* escribir, *precisamente*, acerca de aquello que cabe esperar de él (Plessner, 2018b, p. 37).

De lo que en ningún caso se trata es sobre todo de una antropología biologicista: nada de ideas de comunidad fundadas en la vida del pueblo, menos aún en la raza.<sup>4</sup> No en vano, ya en 1924 había

<sup>3</sup> Sobre dichas acusaciones, propagadas por Scheler también frente a Heidegger, véase Dietze, 2006, pp. 64-72; también Fischer, 2008, pp. 80-113.

<sup>4</sup> Las razones históricas e intelectuales las analizó Plessner al poco tiempo, ya desde el exilio, en *El destino del espíritu alemán al final de su época burguesa* (1935, y, desde 1959, bajo el título *La nación tardía*), recientemente traducido al castellano (Plessner, 2017). Para una aproxi-

criticado como totalitarias tanto la idea de comunidad marxista (como “comunidad impersonal”, Plessner, 2012, p. 71) como la idea de comunidad popular (como “comunidad de la sangre”, *ibid.*, p. 65). Ambas continúan siendo temáticas en 1931, si bien de forma indirecta y latente. De este modo, Plessner rechaza ahora cualquier idea marxista en favor de una existencia ‘popular’ del ser humano, pero, al mismo tiempo, excluye completamente toda antropología de la raza en la medida en que despliega un concepto de pueblo culturalista y relacional, de marcado carácter teórico-diferencial.<sup>5</sup> Con ello el pueblo es desustancializado: de ahora en adelante, representa la pluralidad de la vida humana en diferentes colectivos; y lo político, a su vez, es desmitificado: la extrañeza y lo inhóspito, lo otro, está incluido ya en todas las relaciones sociales, abarcando también todos los confines y vecindades del individuo, y no solo los de los pueblos que luchan por su existencia (cfr. Villacañas, 2015).

Es bien sabido que el pensador de Wiesbaden comparte aquí numerosos motivos con Carl Schmitt, cuya célebre “distinción amigo-enemigo” –notoria también debido a su actividad como *Kronjurist* en el Tercer Reich<sup>6</sup>– es asumida en el capítulo noveno de *Poder y naturaleza humana* (Plessner, 2018b, p. 83 ss.). Desde el punto de vista de su propio tiempo, y como respuesta, por un lado, a la idea marxista de revolución mundial, y, por el otro, a la concepción liberal de la política, Schmitt (2014) aborda una doble crítica según la cual es falsa tanto la demonización del enemigo, o la moralización de lo político, como también la imagen de lo político en términos de discusión o

competencia. Si lo político es comprendido correctamente –en su propio código, en su propia “distinción última”–, eso permite una acotación de la guerra desde el punto de vista del derecho internacional. Pues, en efecto, solo entonces se reconoce y se relativiza al mismo tiempo al enemigo en su existencia: él no es un criminal, ni un demonio ni un enemigo hereditario, sino un “Estado soberano” en la “guerra, tal como se contempla en el derecho internacional entre Estados”. Solo entonces la guerra “puede ser limitada y circunscrita mediante regulaciones del derecho internacional”, siendo todo ello “un gran progreso en el sentido de la humanidad”, mientras que “lo que no constituye en modo alguno un progreso para la humanidad es proscribir la guerra regulada por el derecho internacional europeo como reaccionaria y criminal, y desencadenar en su lugar, en nombre de la guerra justa, hostilidades revolucionarias de clase o raza” (Schmitt, 2014, p. 44).

De ahí que en Schmitt se detecte también una ontología política, a saber: que lo político no debe confundirse con “lo moral, lo estético y lo económico”, sino que descansa en “distinciones propias últimas”, aquellas que definen una acción en cuanto política sobre la base discriminatoria amigo-enemigo (*ibid.*, p. 58 s.). También esto es formulado expresamente por el jurista como fórmula de demarcación: el “enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo”, tampoco debe ser confundido con el competidor económico (*ibid.*, p. 59), ni hace falta ni se le debe odiar en privado: es el enemigo público. Y aun cuando, así entendida, esta enemistad política implique la guerra, esta sería solo, en última instancia, su “realización extrema”. En consecuencia, según Schmitt,

no hay que entender por lo tanto que la existencia política no sea sino guerra sangrienta, y que toda acción política sea una acción militar de lucha, como si cada pueblo se viese constante e ininterrumpidamente enfrentado, respecto de los demás, con la alternativa de ser amigo o enemigo; y mucho menos aún que lo políticamente correcto no pueda consistir precisamente en la evitación de la guerra. La definición de lo político que damos aquí no es belicista o militarista, ni imperialista ni pacifista (*ibid.*, p. 65).

De esta definición de lo político se “deriva el pluralismo en el mundo de los Estados” (*ibid.*, p. 83). Para estos autores realistas, la socialización no les parece posible en la dimensión del conjunto de la humanidad; y es que, de manera

mación general a las principales líneas de fuerza de este libro, cfr. Lavernia (2020).

<sup>5</sup> Este aspecto no pasó desapercibido a los pensadores de la raza. Sobre la recepción contemporánea del libro, cfr. Fischer, 2008, pp. 120-126; sobre las teorías raciales y el posicionamiento plessneriano al respecto, sobre todo en relación a la historización y antropologización de la idea de raza, cfr. Marino (2013, p. 294); por último, sobre la relación entre política y biología en la obra de Plessner, cfr. Eßbach (2013), así como el epílogo de Fischer (2018) a la traducción inglesa de *Poder y naturaleza humana* (Plessner, 2018a).

<sup>6</sup> Sobre este punto, cfr. Mehring, 2009; 2018a; específicamente respecto del vínculo con Plessner, cfr. Mehring, 2018b. Sobre la importancia de juristas reales, que hayan valorado jurídicamente y, llegado el caso, justificado, las decisiones de un rey en su desdoblamiento, por un lado, como personas políticas y públicas, y, por el otro, como personas privadas, por tanto en su doble condición de cuerpo mortal e inmortal, véase el clásico trabajo de Ernst Kantorowicz (2012).

necesaria, habría diferenciaciones, distinciones y oposiciones de tipo político. En este sentido, pues, la existencia colectiva descansaría en la identificación a través de la delimitación. Del mismo modo que Schmitt y también Eric Voegelin (en *Raza y Estado*, 1933, cfr. Plessner, 1934; Henkel, 2000; Marino, 2013), Plessner quiere que lo político, entendido en su especificidad frente a una comprensión de la política circunscrita a la moral, “ayude a Alemania en pos de la dignidad” (Fischer, 1990, p. 415 s.).<sup>7</sup> Para ello se dirige de igual manera contra la antiintelectualidad de los políticos, a quienes va aparejada tanto una “idolatría del poder” (Fischer, 1990, p. 415 s.) como una demonización del otro, ya sea en términos de “enemigo hereditario” o de “parásito del pueblo” [*Volksschädling*]. Pero sobre todo y al mismo tiempo lo escribe contra la “apoliticidad” o *Apolitie*, por decirlo con Voegelin (1931, p. 251 s.), esto es, el desprecio de la política por parte de los intelectuales, aquellos que precisamente debieran reconocer la falsa y peligrosa moralización de lo político; no es sino “la indiferencia de los intelectuales hacia la política y su trivialización a través de la filosofía”, que amenaza con desembocar –y así acabaría haciéndolo– en que la política “asalte nuestra vida espiritual desde abajo” (Plessner, 2018b, p. 124).

En lo que respecta a las propuestas positivas, la esperanza de Plessner radica, por un lado –desde el punto de vista del contenido–, en un acuerdo en torno a los valores europeos. Sin embargo, tras la Primera Guerra Mundial, y en vísperas de la Segunda, este desiderátum no puede darse más de un modo inquebrantable; en efecto, también ahora la concepción de la humanidad es identificada como una capa parcial del ser humano, a la que correspondería una concepción específicamente cultural, históricamente contingente e incluso políticamente interesada. Y, pese a todo, es esta imagen humana de sí la que sigue conservando su valor, ya que, precisamente y de forma paradójica, la idea de una igualdad de todas las culturas (y, con ello, su propia relativización) ha brotado justo de esta cultura:

Con la renuncia a la posición de predominio del sistema europeo de valores y de categorías, el espíritu europeo libera primero el horizonte hacia la multiplicidad originaria de las culturas que han devenido en la historia y sus facetas del mundo. Los presupuestos que hacen posible esta misma liberación alcanzan su victoria con

la renuncia a su carácter absoluto. Europa vence en la medida en que libera (*ibid.*, p. 58).

El rendimiento de la filosofía política europea radica, en otras palabras, en haber renunciado a la representación de un ser-humano “auténtico” [*‘eigentlichen’ Menschseins*] a la que otros (todavía) no habrían accedido. Desde esta perspectiva, la tarea de la primacía de la propia cultura conllevaría la convicción de su “capacidad de futuro” (*ibid.*, p. 78). Por otro lado –desde el punto de vista formal o institucional–, la propuesta positiva de Plessner aspira a una forma política que, a través de los medios de la diplomacia, se limite “al arte de lo posible” y a la “superación de la absolutización de la propia comunidad popular” (*ibid.*, p. 123). Baste recordar que, ya en *Límites de la comunidad*, el pensador de Wiesbaden se había remitido para ello, en última instancia, a la insondabilidad del alma (Plessner, 2012, p. 85 s.). Y considerado desde la perspectiva colectiva, una “mayoría de hombres implica una mayoría de orientaciones” (*ibid.*, p. 141); de ahí que en esta situación se vuelva necesaria la política, la “decisión”, el “liderazgo” y la “obligación de poder” (*ibid.*, p. 145). Pero la equiparación de la política –la decisión– con la moral es “trágica” (*ibid.*, p. 147), y la idea de una comunidad no violenta se convierte *realiter* en tanto más violenta, del mismo modo que la idea de una humanidad no violenta presupone la destrucción violenta de quien piensa diferente. Así, en lugar de la “levedad” del tacto político, aparece el “rostro convulso” del ideólogo, del radicalista social (*ibid.*, p. 157). Es este un primer punto que permite indicar la cercanía de Plessner con respecto a un concepto de sociedad desde el pensamiento posfundacional. Igual que ocurre con algunos de los autores posmarxistas franceses discutidos bajo esta etiqueta –que, como Claude Lefort y Chantal Mouffe, subrayan la contingencia y la heterogeneidad de toda sociedad, así como la determinación hegemónica de su identidad (Marchart, 2009, 2013)–, también a Plessner le interesa, en su época, advertir contra cualquier forma de totalitarismo, precisamente también contra aquella procedente de la izquierda.

## 2. LA INSONDABILIDAD DEL SER HUMANO, SU IMPOTENCIA Y LA EXISTENCIA DE “PUEBLOS” SITUADOS UNOS FRENTE A OTROS

¿Dónde se halla fundamentado lo político? ¿Y qué es? En este complejo escrito se dejan resumir los siguientes tres pasos del razonamiento.

<sup>7</sup> Sobre la intención política y el contexto histórico, cfr. Fischer (1993, 2018).

De entrada, lo político encuentra su fundamento en (1) la *insondabilidad* del ser humano, en la variabilidad y contingencia de toda existencia colectiva. Dado que el ser humano es insondable para sí mismo, ha de fijarse de manera artificial: lo político, la determinación de una identidad colectiva, vendría a ser su respuesta a esta situación. Esto exige (2) diferencia, delimitación frente a otros modos de ser colectivo, que Plessner determina como negación de otras posibilidades *propias*. Lo político, el “dar forma” a un colectivo (Lefort) como una sociedad determinada, implica la diferenciación y también la exclusión de otros. Asimismo, la vida humana permanece vinculada al cuerpo (3), es determinada por él del mismo modo que se da una determinación, y se experimenta así como poder y como impotencia. Y es que, en última instancia, en este punto se fundamenta para Plessner la necesidad de una existencia colectiva en sociedades enfrentadas unas a otras: el ser humano, comprendido como *compositum* de naturaleza y cultura, como ser finito, nace simplemente en el seno de una existencia particular y colectiva que, culturalmente, se distingue de las otras. Todas estas características estructurales de la vida humana urgen hacia un reconocimiento de lo político, pero también, de igual manera, hacia su delimitación.

1. *Insondabilidad*. Así pues, lo político encuentra su fundamento en la indeterminabilidad del ser humano: en su insondabilidad<sup>8</sup>. Plessner reclama de la filosofía que asuma esta insondabilidad como “vinculante” y que la ponga en primer lugar, o bien que entienda el ser humano como “pregunta abierta”, sin fijarlo a priori en una de sus posibilidades, sino comprendiéndolo, más bien, como productor y producto de su propio *a priori*. Frente a la “aserción heideggeriana sobre el sentido de la existencia” (Plessner, 2018b, p. 53), el pensador de Wiesbaden sostiene que tal pregunta

tiene que permanecer *abierto* por mor de la universalidad de la mirada sobre la vida humana, en la vastedad de todas las culturas y épocas de las que el ser humano es capaz. Por eso en el corazón de la antropología se asienta la inson-

dabilidad del ser humano [...] Solo en la medida en que nos consideramos como insondables renunciamos a la posición de supremacía frente a las otras culturas (*ibid.*, p. 55).

Al reconocer esta indeterminación suya, esta mirada humana por la cual “la vida se dirige hacia sí misma [...], se eleva sobre el *continuum* de lo devenido y manifiesta como presente su *poder sobre el pasado*”, se revela un poder que es al mismo tiempo teórico y “práctico-político” (*ibid.*, p. 76). Puesto que –así reza el argumento de Plessner– el ser humano es histórico y deviene distinto, es, por consiguiente, político; y es que el ser humano, “como *poder*, permanece de manera necesaria *en lucha por él*, es decir, en la *oposición* de familiaridad y extrañeza, de *amigo y enemigo*” (*ibid.*, p. 83). De ahí emerge la plessneriana teoría de la sociedad, de una existencia colectiva. De la variabilidad y contingencia de la vida humana se deriva –primero– la necesidad de tener que fijarse, de definir una identidad; y esta se determina siempre –segundo– de un modo diferencial. Por de pronto, en lo que se refiere a la determinación o fijación del sí mismo colectivo, nos encontramos ante una idea contrafáctica. Puesto que el ser humano es insondable para sí mismo, puesto que siempre deviene de un modo diferente, precisamente por eso es necesario imaginar un fundamento y fijar una identidad. Allí donde Plessner (2018b, p. 121) habla de la vinculación relativamente contingente de un pueblo en cada caso determinado, Castoriadis (1993) expondrá con mucho más detalle que los colectivos o sociedades son “instituciones imaginarias”. En vista de la “autoalteración” permanente de la vida humana, de su dimensión “histórico-social”, los colectivos solo existen en cuanto fijados imaginariamente, de ahí que tengan que ser percibidos e institucionalizados como “formas-figuras relativamente fijas y estables” (Castoriadis, 1993, p. 331). De este modo, la vida humana se instituye siempre en un colectivo que presenta una determinada historia, donde, sin embargo, nunca deviene otro, sino que permanece igual a sí mismo y posee algo idéntico. Cada cual se niega por lo tanto la propia contingencia y el propio autodescubrimiento: la sociedad no puede reconocerse a sí misma como “autoinstitución” (*ibid.*, p. 332), sino que se fundamenta en un significado “central” o “primario” de tipo social, en un afuera.

En el ensayo de Plessner, esta reflexión –que conduce al análisis social comparado de lo religioso-político, del afuera fundamentador (Delitz y Maneval, 2017) o de lo imaginario político– en-

<sup>8</sup> Por lo demás, la herencia diltheyana de la *Unergründlichkeit*, mediada a través de la injustamente olvidada obra de Georg Misch (1930), resulta aquí decisiva, en la medida en que remite, como señalan los editores españoles de *Poder y naturaleza humana*, a “la convicción hermenéutica según la cual la vida no es insondable o inescrutable solo porque sea imposible llegar a su fondo, sino porque la vida misma carece de un fondo al que llegar, en un sentido literal” (Lavernia y Navarrete, 2018, p. 20).

cuentra su lugar al introducir el *derecho*. La tarea de la política consiste en negar esta diferencia puramente formal, así como el carácter relacional y con ello la contingencia de la propia identidad colectiva; y, desde este marco, el cometido político del *derecho* radica en que, frente a “la accidentalidad, corregibilidad y unilateralidad” de cualquier pertenencia, esta debe poner –en el sentido fichteano de un *Setzen*– como vinculante e invariable. En la medida en que las sociedades “instituyen” un orden social aparentemente “natural”, y, por otro lado, en la medida en que se inventan cada vez para sí lo obligatorio y lo “justo”, tratan de restañar algo que, de hecho, nunca existió: la unidad, la estabilidad y la comprensión de sí del colectivo. En la “instauración” vinculante de este carácter “justo” y “necesario” imaginarios “radica el sentido” de las instituciones políticas, incluido el Estado (Plessner, 2018b, p. 91).

2. *Identidad relacional*: Identificación presupone diferencia, tesis fuerte que en Plessner se cifra en la convicción, de sugerentes ecos freudianos, según la cual la situación de la vida humana en el seno de una existencia colectiva consiste en la “oposición de familiaridad y extrañeza” (Plessner, 2018b, p. 83). Porque la existencia colectiva es en cada caso determinado contingente, variable y autoconstituida; porque todo colectivo podría llegar a ser también de otro modo y, por tanto, lo extraño mismo se encuentra tanto en lo propio como lo propio en lo otro (cfr. *ibid.*, p. 85), esto otro representa precisamente una característica *estructural*. El otro no lo es en términos sustanciales, no es extraño e inhóspito de por sí: lo es *como* otro. En este sentido, nunca puede fijarse de una vez por todas dónde transcurre la línea divisoria entre lo conocido, familiar y natural, por un lado, y lo desconocido, extraño y artificial, por el otro, puesto que la configuración de los “horizontes de lo inhóspito” se desplaza históricamente y se distingue desde el punto de vista cultural junto con las propias zonas o esferas de “familiaridad”. De ahí que también Plessner determine la multiplicidad de los pueblos (sociedades) como puramente formal, como estructura diferencial; pues del mismo modo que los estructuralistas definen la identidad, así Plessner determina la vinculación a un pueblo, una etnia o comoquiera un colectivo imagine su identidad: “La condición de pueblo es un rasgo esencial del ser humano, como poder decir Yo y Tú, como familiaridad y extrañeza” (*ibid.*, p. 233). Considerado desde una perspectiva teórico-diferencial, podría decirse también que la determinación de una unidad e identidad colecti-

vas descansa sobre la “exterioridad constitutiva” (Mouffe, 2007, p. 22): cada esfera de familiaridad implica una delimitación. La identidad de lo propio se define –junto a la aludida imaginación de un fundamento inamovible– de modo negativo, esto es, a partir de aquello que no se es. O, como lo expresan Laclau y Mouffe (1987, p. 27) siguiendo a Derrida, al que desplazan hacia un pensamiento de la sociedad: cada “objetividad” social, cada identidad colectiva es constituida mediante “acciones de poder”. La identidad es generada “en última instancia de forma política” y descansa en “actos de exclusión”, pero se origina en una “exterioridad constitutiva”. En este punto Mouffe se basa, igual que hace Plessner, en Schmitt, que en la distinción amigo-enemigo como criterio de lo político supo anticipar la “naturaleza relacional de las identidades políticas” (Mouffe, 2007, p. 22).

3. *Impotencia*: Si la formación de colectivos y culturas da testimonio del poder, de su ser-capaz de en el sentido potestativo de un *Können*, los seres humanos permanecen siendo seres corporales; están sujetos a las leyes naturales “cual cabeza de ganado, mensurable con pesos y medidas, condicionados por la sangre y expuesto a la miseria y al esplendor de una ciega inconmensurabilidad” (Plessner, 2018b, p. 115 s.), y en ello experimentan la impotencia de su propio poder, su *Ohnmacht*. También como cuerpo el ser humano es un *otro*: se deja “determinar” por el cuerpo, aunque también “puede entablar una lucha” contra las pasiones y pulsiones, contra la enfermedad y la muerte (*ibid.*, p. 116 s.). Ambos, poder e impotencia, ni se presuponen ni son nunca idénticos: entre ambos, más bien, “se abre el vacío”. Evidentemente, una disciplina como la antropología filosófica, que quiere saber “lo que hace del ser humano un ser humano”, ha de tener en cuenta la vertiente biológica; y lo mismo vale para una antropología de lo político (*ibid.*, p. 118): como cuerpo entre cuerpos, el ser humano es extraño para sí mismo, “desde el punto de vista físico, está tan cerca y lejos de sí mismo como lo están, respecto de él, sus regiones autóctonas de la vitalidad” (*ibid.*, p. 116). En este sentido, respecto de sí mismo, representa “el enigma último del mundo” (*ibid.*, p. 120). Y puesto que en él ninguna de las dos vertientes (cultura, naturaleza) tiene la primacía; y, por otro lado, debido a la falta de transparencia para consigo mismo –también por eso la vida humana es política–, solo existe en diferentes sociedades, en el pluralismo de los “pueblos”. Así, la respuesta de Plessner a la pregunta sobre el

fundamento de lo político, sobre la diferenciación entre el “Nosotros” y el “Ellos”, reza en última instancia: no es sino la *tensión* entre positividad y excentricidad, impotencia y poder, la que convierte cualquier existencia humana en “particular y parcial”. Por eso cada forma del ser-humano asume los “rasgos exclusivos y excluyentes”, pero al mismo tiempo inclusivos, de un “carácter nacional” en cada caso determinado (*ibid.*, p. 111); de ahí que el ser humano solo esté en condiciones de vivir “como amigo o enemigo”. En primer lugar, permanece insondable, inescrutable para sí, se ve obligado por tanto a fijarse, lo cual implica la exclusión de otros. Y, en segundo lugar, no consigue armonizar esas dos vertientes que se transparentan en su existencia excéntrica, lo que le revela el carácter siempre limitado de su *potestas*, que debe reactualizar una y otra vez. El poder de configurar la historia permanece limitado por la impotencia de un ser corporal finito que nace, de un modo contingente, dentro de un colectivo en cada caso determinado de “lenguas y costumbres”, distinto y excluyente con respecto a otros:

*Esta fragilidad* de la transparencia humana es el limitado horizonte existencial o visual de un *pueblo* o del *carácter popular* de la existencia humana. [...] Según el principio de la relación de indeterminación hacia sí mismo o de la pregunta abierta, el ser humano puede comprender no solo la necesidad de tener que existir como tal en una comunidad o en una sociedad, sino también la necesidad de la *particularidad* de su existencia (*ibid.*, p. 121).

También por medio de esta última determinación de lo político, el texto permite señalar un parentesco con la teoría de la sociedad posfundacional, a saber, precisamente allí donde se juega la definición de la *democracia moderna*. Para los autores posmarxistas toda sociedad representa, constitutivamente, división, conflicto, contraposición de intereses, etc.; en este sentido, aquí se trata por tanto del discurso marxista que asume, en palabras de Marcel Gauchet, “la necesidad de pensar la sociedad a partir de su división” (1976, p. 5). Ahora bien, mientras que el marxismo tradicional parte, por un lado, de una base previa de división, pero, por otro lado, aspira en última instancia a “una sociedad *sin antagonismos, sin desgarramiento interior, sin oposición radical*” (*ibid.*, p. 6), volviéndose así él mismo totalitario, para los autores posmarxistas la división social es tanto primaria como indisoluble. Desde esta perspectiva tiene razón Gauchet cuando afirma, a este res-

pecto, que la “posibilidad de una sociedad queda suspendida por el hecho de su división” (*ibid.*, p. 18). Lo social se constituye en lo político, en la lucha por la determinación de la unidad de la sociedad, por cuanto “la división social interesa al proceso mismo por el cual esta [la sociedad] se da un espacio social” (*ibid.*, p. 27). O, por decirlo con Chantal Mouffe (2007, p. 16): el “antagonismo” es “constitutivo” para la sociedad.

### 3. EL “PUEBLO” COMO CONCEPTO CLAVE DE LA TEORÍA DE LA DEMOCRACIA POSFUNDACIONAL

En las aludidas teorías posfundacionales de lo político –que son teorías de la sociedad–, la pregunta desemboca siempre, en último término, en cuál es la lógica específica que posee la democracia moderna (desde la Revolución francesa) y dónde radica, por lo tanto, su preeminencia con respecto a todos los proyectos totalitarios –precisamente también con respecto a los marxistas–. Aquí se identifican, cuando menos, dos conceptos que asumen una posición central: por un lado, la noción de *antagonismo* (contenido); por el otro, la de *pueblo*. El concepto “pueblo”, a su vez, aparece de un modo doble: por una parte, como algo que justamente mantiene latente su identidad gracias a las instituciones democráticas, pero, por la otra, como movimiento “popular”, emancipador y contrahegemónico que determina la identidad colectiva.

“La tarea de la democracia es transformar el antagonismo en agonismo” (Mouffe, 2007, p. 27). Así, frente a todas las definiciones liberales de la democracia, Chantal Mouffe –siguiendo en cierto modo la crítica al totalitarismo formulada por Gauchet y Laclau en la estela de Lefort– expone como una de las características de las democracias modernas el hecho de *no* allanar el conflicto social. También en las sociedades democráticas se reivindica el hablar en nombre de todos y el establecimiento de posiciones particulares en lugar de las de los demás, buscando así determinaciones de una identidad colectiva; también aquí, la sociedad como unidad es, paradójicamente, tan “imposible” como “necesaria”:

La totalidad es imposible y, al mismo tiempo, requerida por lo particular: en tal sentido está presente en lo particular como aquello que está ausente, como una falta constitutiva que fuerza constantemente a lo particular a ser más que él mismo, a asumir un papel universal que solo puede ser precario y no suturado (Laclau, 1996, p. 34 s.).

En ese caso, la política democrática remite a una “sucesión de identidades particulares y finitas que intentan asumir tareas universales que las sobrepasan”. A la democracia le toca, a su vez, admitir este “carácter incompleto y provisional” (*ibid.*), comprendiendo las posiciones contrarias no en términos de enemigos, sino como adversarios políticos que, por principio, tienen igualmente razón. En otras palabras, las democracias salen al paso de cualquier aspiración totalitaria que pretenda hablar en nombre de todo el colectivo. Estas no apelan ni a un consenso neutral y objetivo, ni a una unidad entendida sustancialmente, o por decirlo con Plessner: ni a la “comunidad de la cosa” ni a la “comunidad de la sangre”. La tarea de una política democrática reside en moderar los antagonismos en la medida en que los “adversarios” pueden reconocerse “como pertenecientes a la misma asociación política”, comprenderse como tales, “compartiendo un espacio simbólico común” (Mouffe, 2007, p. 27). Sin embargo, también aquí siguen existiendo delimitaciones, demarcaciones antagónicas, debido al hecho de que la construcción de un nosotros “implica necesariamente la determinación de un ‘ellos’” (*ibid.*, p. 33).

En esta tarea, pues, la noción de “pueblo” se acredita reiteradamente como un concepto clave: Claude Lefort, Marcel Gauchet, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe presentan la democracia como una sociedad que, a pesar de las divisiones, tiene que seguir encarnando una unidad. El “pueblo” debe expresarse en las instituciones políticas, manifestar su voluntad, y la sociedad debe estar acompañada necesariamente del hecho de su ser imaginado y representado. Al mismo tiempo, al pueblo se le impide sistemáticamente su encarnación y unificación plenas. Como ya apuntó Lefort, en sociedades democráticas el pueblo

constituye un polo de identidad lo bastante definido como para que señale el estatuto de un sujeto: encierra la soberanía; supuestamente debe expresar su voluntad; el poder se ejerce en su nombre; los políticos lo invocan constantemente... Pero su identidad permanece latente. Además de que depende del discurso que la nombre y que a su vez es múltiple, le presta figuras diferentes; de que el estatuto de Sujeto solo define por los términos de una constitución jurídica, resulta, como señalábamos, disuelto en el elemento del número cuando manifiesta su soberanía (Lefort, 2004, p. 74).

Es cierto que, con la decapitación del rey, concluye la encarnación estable del pueblo en una

persona y en un cuerpo, por más que no lo haga la necesidad de una encarnación en general. No en vano, también la democracia precisa de la formación de una identidad colectiva, de la constitución del pueblo. En Marcel Gauchet (1989), esta terminología del pueblo, esto es, el hecho de que la democracia asuma el *demos* en su nombre, será clarificada desde una perspectiva histórica. Como es sabido, se trata de la matriz teológico-política del *Ancien régime* adoptada por la forma democrática de la constitución de la sociedad. Con el mandato de fundar una nueva sociedad, los revolucionarios tuvieron que establecer, en lugar del príncipe, como figura soberana y sancionada por Dios, una fundamentación del poder igualmente legítima (*ibid.*, p. VII).

En esta situación, los miembros de la *Assemblée constituante* hallaron una doble figura de legitimación: por un lado, la apelación a la *sacralidad de la naturaleza individual* sustituye el cuerpo inmortal del rey; por el otro, la soberanía del pueblo sustituye la soberanía del rey. Esta y no otra es la doble fundación que constituye la “paradoja” de la democracia (Mouffe, 2003). De ambos fundamentos imaginados emergen decisiones contrarias, a saber: decisiones políticas universalistas frente a decisiones políticas particularistas. Junto al humanismo europeo, la fundación de la sociedad y la determinación de la identidad colectiva comprometida con los derechos humanos –que, a su vez, es ya una decisión delimitadora con respecto a otros proyectos de sociedad–, la apelación al “pueblo” se ocupa de que la democracia no alcance la unidad, permaneciendo dividida y conflictiva. Esto puede observarse precisamente en la cuestión migratoria, hoy tan virulenta en Alemania y España, donde, a la vista de otros discursos y desde el trasfondo de nuestros modelos de consenso se teme, efectivamente, una división en el corazón de la sociedad. Y es que, justo en este tema, existe una llamativa contrariedad en el anhelo político, profundamente vinculada con las pasiones políticas; en ellas se vuelven visibles determinaciones radicalmente contrarias de identidad colectiva que son del todo irresolubles. En los movimientos de *refugees welcome*, por un lado, en PEGIDA, VOX, Afd y otras corrientes, por el otro; en decisiones de los tribunales constitucionales o de tribunales de derechos humanos, por un lado, y en exigencias estatales o jurídico-internacionales, por el otro, las cuestiones sobre la identidad colectiva siguen siendo virulentas. No han sido meramente construidas, ni tampoco se trata, en último término, de conflictos económicos que hayan sido ideologizados.

Junto a esta determinación *analítica* del “pueblo” como fundamento imaginario de la democracia, y, por otra parte, más allá de esta reflexión sobre la lógica democrática (flotante, suspendida) de la encarnación, las teorías posmarxistas entienden también el pueblo (*demos, people*), en tercer lugar, como un actor político que conviene encontrar y fortalecer políticamente. Al fin y al cabo, estas teorías continúan siendo, asimismo, teorías de la izquierda que, al margen del análisis propiamente dicho, persiguen un objetivo normativo. Desde esta perspectiva, los movimientos políticos serían emancipadores si consiguen constituir un *pueblo*, a saber: cuando movimientos minoritarios que apelan en cada caso a determinados derechos de minorías se unen de tal manera que se vuelven mayoritarios, hegemónicos. Entonces, la “identidad popular” reclama ser percibida como la “única totalidad legítima” en el seno de una sociedad verdaderamente democrática (Laclau, 2005, p. 108).

En esta modalidad a través de la cual emerge el concepto de “pueblo” en las teorías posfundacionales –no solo como un fundamento imaginado de la sociedad democráticamente instituida, sino también como un concepto emancipatorio que se representa una democracia “real” frente a una “irreal”– se encuentra el lugar en el que una teoría de lo político de raigambre plessneriana abre su propio camino. Desde una perspectiva política, Plessner no solo sigue siendo un *Realpolitiker*, sino también un pensador burgués liberal; se mantiene fundamentalmente escéptico frente a toda suerte de “radicalismos” sociales y, en este punto, se encuentra más cerca de Lefort que de Laclau y Mouffe. Cuarenta años después de Plessner, y tras la experiencia de dos proyectos de sociedad totalitarios, Lefort escribiría en todo caso: “Ya no respiro más el aire del marxismo, la expectativa de la verdadera revolución me parece vana, y la creencia en la buena sociedad, o bien ingenua o hipócrita, siempre temible” (1971, p. 12).

Al mismo tiempo, sin embargo, mediante las teorías de la democracia posfundacional las reflexiones plessnerianas sobre la condición o el “carácter popular” de la existencia humana permiten ser debidamente especificadas, a saber: las formas políticas se distinguen considerablemente en función de cómo institucionalizan el “pueblo”, la unidad de la sociedad y sus diferencias con respecto a los otros; así que, con total independencia de la diferenciación generalmente cultural (a través de “lenguas y costumbres” distintas) a la que alude Plessner, la mirada radicaría, no en último

lugar, en el modo en que, dentro de un colectivo, se determina políticamente su identidad, la cual debe ser definida siempre de nuevo, sin permanencia fija (Giesen y Seyfert, 2016; Delitz, 2018).

### CONCLUSIÓN

El complejo ensayo plessneriano de 1931 puede ser explicado, en primera instancia, a partir de los contextos históricos esbozados –por un lado, el desprecio por el poder, por el otro, la idolatría del poder–, y ello en una época de ideas radicales de la sociedad tanto a diestra como a siniestra. Al mismo tiempo, y precisamente desde el trasfondo de teorías de lo político más actuales, *Poder y naturaleza humana* se nos presenta hoy como refinada y actual, como contemporánea a nosotros. En ello se constatan, de entrada, importantes cercanías teóricas con figuras y conceptos de corte posfundacional: la determinación de la necesidad de delimitaciones partiendo de la *insondabilidad* de la vida humana, la dignificación y a la vez contención política de la formación (y delimitación) de identidades colectivas, así como la decidida toma de posición contra cualquier definición totalitaria de la sociedad. De forma simultánea, sin embargo, existen siempre notables diferencias allí donde el pensamiento posfundacional continúa siendo de raigambre marxista. A Plessner apenas le interesan cuestiones de desigualdad social, que sobre todo nunca vincula a lo político; pues las cuestiones políticas son siempre distintas a las morales y se centran en la determinación de la propia identidad, la cual debe ser pensada siempre, de manera inexorable, desde la mirada de los otros: relativizándose de un modo fundamental, o de forma excéntrica. En última instancia, para Plessner se trata de una determinación de la política como equilibrio entre la identificación colectiva, por un lado, y el respeto hacia los otros, por el otro (cfr. Fischer, 2018; Schürmann, 2018).

Sin embargo, a partir de la conciencia de la contingencia de la propia comunidad popular [...], la política se limita al mismo tiempo al genuino arte de lo posible en la dirección, no del máximo, sino de lo óptimo para la propia situación existencial. Con la gradual superación de la absolutización de la propia comunidad popular, que tiene igualmente su aspecto absoluto –en la esfera de su estar abierto y haberse comprendido ya cada vez–, la política se civiliza (Plessner, 2018b, p. 122 s.).

## BIBLIOGRAFÍA

- Castoriadis, Cornelius (1993). *La institución imaginaria de la sociedad, vol.2: El imaginario social y la institución*. Barcelona: Tusquets, 2ª ed.
- Delitz, Heike (2018). *Kollektive Identitäten*. Bielefeld: Transcript-Verlag.
- Delitz, Heike y Maneval, Stefan (2017). The 'Hidden Kings', or Hegemonic Imaginaries. Analytical Perspectives of Postfoundational Social Thought. *Im@go. Journal of the Social Imaginar*, 10, 33-49. <https://doi.org/10.3917/soc.146.0025>
- Delitz, Heike y Seyfert, Robert (2018). Introduction. En Helmuth Plessner. *Political Anthropology*. Evanston: Northwestern UP, vii-xxv.
- Dietze, Carola (2006). *Nachgeholttes Leben. Helmuth Plessner 1892-1985. Eine Biographie*. Göttingen: Wallstein.
- Eßbach, Wolfgang (2013). Politik und Biologie bei Helmuth Plessner. En Guillaume Plas, Gérard Raulet & Manfred Gangl (eds.). *Philosophische Anthropologie und Politik. Erster Teilband*. Nordhausen: Traugott Bautz, 405-420.
- Fischer, Joachim (1990). Die exzentrische Nation, der entsicherte Mensch und das Ende der deutschen Weltstunde. Über eine Korrespondenz zwischen Helmuth Plessners philosophischer Anthropologie und seiner Deutschlandstudie. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 64/3, 395-426. <https://doi.org/10.1007/BF03396176>
- Fischer, Joachim (1993). Plessner und die politische Philosophie der zwanziger Jahre. En Volker Gerhardt, Henning Ottmann & Martyn P. Thompson (eds.). *Politisches Denken. Jahrbuch 1992*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 53-77. [https://doi.org/10.1007/978-3-476-03445-8\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-476-03445-8_4)
- Fischer, Joachim (2008). *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Fischer, Joachim (2018). Epilogue: Political Anthropology: Plessner's Fascinating Voice from Weimar. En Helmuth Plessner. *Political Anthropology*. Evanston: Northwestern UP, 89-110.
- Flügel-Martinsen, Oliver (2017). Die Kontingenz der demokratischen Gesellschaft. Zum demokratietheoretischen Gehalt von Ernesto Laclaus Hegemonietheorie. En O. Marchart (ed.). *Ordnungen des Politischen. Einsätze und Wirkungen der Hegemonietheorie Ernesto Laclaus (Staat – Souveränität – Nation)*. Wiesbaden: Springer, 13-31. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-17259-6\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-658-17259-6_2)
- Gauchet, Marcel (1976). *L'expérience totalitaire et la pensée politique. Esprit*, 7/8, 3-28.
- Gauchet, Marcel (1989). *La Révolution des droits de l'homme*. Paris: Gallimard.
- Giesen, Bernhard y Seyfert, Robert (2016). Collective identities, empty signifiers and solvable secrets. *European Journal of Social Theory*, 19/11, 111-126. <https://doi.org/10.1177/1368431015573364>
- Heidegger, Martin (2020). *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 3ª ed.
- Henkel, Michael (2000). Staatslehre und Kritik der Moderne: Voegelins Auseinandersetzung mit Ideologien und Autoritarismus in den dreißiger Jahren. *Politische Vierteljahrsschrift* 41/4, 745-763. <https://doi.org/10.1007/s11615-000-0115-1>
- Kantorowicz, Ernst H. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Traducción de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy. Madrid: Akal.
- Krüger, Hans-Peter (1996). Die Leere zwischen Sein und Sinn: Helmuth Plessners Heidegger-Kritik in 'Macht und menschliche Natur' (1931). En Wolfgang Bialas & Burkhard Stenzel (eds.). *Die Weimarer Republik zwischen Metropole und Provinz. Intellektuellendiskurse zur politischen Kultur*. Weimar/Köln/Wien: Böhlau, 177-199.
- Laclau, Ernesto (1996). Más allá de la emancipación. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 11-41.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires/México: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (2006). Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics. *Critical Inquiry* 32/4, 646-680. <https://doi.org/10.1086/508086>
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lavernia, Kilian (2020). *La nación tardía* de Helmuth Plessner: una presentación interpretativa. En Navarrete, Roberto & Zazo, Eduardo (eds.). *Ante la catástrofe. Pensadores judíos del siglo XX*. Barcelona: Herder, 49-72.
- Lavernia, Kilian y Roberto Navarrete (2018). Introducción. En Helmuth Plessner. *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*. Edición de Kilian Lavernia y Roberto Navarrete. Traducción de Kilian Lavernia. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 9-28.
- Lefort, Claude (1979 [1971]). Préface. En *Eléments d'une critique de la bureaucratie*. París: Gallimard, 7-15.
- Lefort, Claude (2004). ¿Permanencia de lo teológico-político? *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Edición de Esteban Molina. Barcelona: Anthropos, 52-106.
- Marchart, Oliver (2009). *Pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy*,

- Lefort, Badiou y Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marchart, Oliver (2013). *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Marino, Mario (2013). Rassenidee und Philosophische Anthropologie in den 1930er Jahren (Voegelin, Plessner, Historisch-kritische Vorbemerkungen zu einer Ausarbeitung eines kritischen Potentials der Philosophischen Anthropologie. En Gerard Raulet, Manfred Gangl & Guillaume Plas (eds.). *Philosophische Anthropologie. Themen und Positionen. Bd. 2: Philosophische Anthropologie und Politik. Zweiter Teilband*. Nordhausen: Traugott Bautz, 459-498.
- Mehring, Reinhard (2009). *Carl Schmitt – Aufstieg und Fall. Eine Biographie*. München: C.H. Beck.
- Mehring, Reinhard (2018a). *Carl Schmitt: Denker im Widerstreit: Werk - Wirkung – Aktualität*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Mehring, Reinhard (2018b). Carl Schmitt und die Weimarer Universitätsphilosophie (Strauss, Kuhn, Heidegger, Plessner). En Rainer Adolphi, Andrzej Gniazdowski & Zdzislaw Krasnodebski (eds.). *Philosophische Anthropologie zwischen Soziologie und Geschichtsphilosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz, 269-298.
- Misch, Georg (1930). *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Bonn: F. Cohen.
- Mouffe, Chantal (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, Chantal (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Plessner, Helmuth (1931). Abwandlungen des Ideologiedenkens. *Kölner Vierteljahresschrift für Soziologie*, 10, 147-170.
- Plessner, Helmuth (1934). Rasse und Staat. Von Erich Voegelin. *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 14, 407-414.
- Plessner, Helmuth (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 3ª ed.
- Plessner, Helmuth (2012). *Los límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*. Edición y prólogo de Tommaso Menegazzi. Traducción de Tommaso Menegazzi y Víctor Granado Almena. Madrid: Siruela.
- Plessner, Helmuth (2017). *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*. Edición de Joachim Fischer y José Luis Villacañas. Traducción de Kilian Lavernia. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Plessner, Helmuth (2018a). *Political Anthropology*. Translated from the German by Nils F. Schott, with an introduction by Heike Delitz and Robert Seyfert and an epilogue by Joachim Fischer. Evanston: Northwestern UP.
- Plessner, Helmuth (2018b). *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*. Edición de Kilian Lavernia y Roberto Navarrete. Traducción de Kilian Lavernia. Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- Schmitt, Carl (2014). *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Traducción de Rafael Agapito. Madrid: Alianza, 2ª ed.
- Schürmann, Volker (2018). Volkhaftigkeit in der Weltgesellschaft. Was kann Plessner meinen? En Adolphi, Rainer, Gniazdowski, Andrzej & Krasnodebski, Zdzislaw (eds.). *Philosophische Anthropologie zwischen Soziologie und Geschichtsphilosophie*. Nordhausen: Bautz-Verlag, 249-268.
- Sommer, Christian (2012). Métaphysique du vivant. Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger. *Philosophie*, 2012/4 (116), 48-77. <https://doi.org/10.3917/philo.116.0048>
- Villacañas, José Luis (2015). Más allá de Schmitt: amigo/enemigo en Plessner y Blumenberg. En F. Oncina, F. y García-Durán, P. (eds.). *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*. Valencia: Pre-Textos, 49-84.
- Voegelin, Eric (1931). Reseña: H. Plessner, Macht und menschliche Natur. *Kölner Vierteljahresschrift für Soziologie*, 10, 255-257.
- Voegelin, Eric (1933). *Rasse und Staat*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Wunsch, Matthias (2014). *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.