

## ACTUALIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE A. GEHLEN

Luis Álvarez Munárriz. Universidad de Murcia

**Resumen:** En este trabajo se exponen los fundamentos teóricos de la antropología de A. Gehlen. A continuación se explica el concepto de «naturaleza humana», que constituye el núcleo de su reflexión sobre el hombre. Ambos aspectos son usados para entender la influencia de este antropólogo en el saber de nuestros días, especialmente en el campo de la etología y de la sociología. Se hace ver que en este filósofo están las bases que hacen posible una visión «relacional» de la naturaleza humana. Se acaba exponiendo los límites de esta visión de la naturaleza humana que acaba disolviendo el sujeto en una pura relación.

**Abstract:** This paper examines the theoretical foundations of A. Gehlen's anthropology as well as his concept of «human nature», central to his theory of man, in order to appreciate the current influence of Gehlen's remarks on today's knowledge, specially on Etology and Sociology. We also show how are to be found in this philosopher the basis for a «relational» vision of human nature, ending with an exposition of the limits of a vision of human nature that finally dissolves the subject into a pure relation.

Cualquier ciencia que de manera directa o indirecta aborde el tema del hombre necesariamente debe partir de una determinada concepción de lo que constituye la «naturaleza humana».<sup>1</sup> Puede ser que para rechazarla como categoría y construir un nuevo marco teórico que nos proporcione una imagen más adecuada del hombre. Así se puede impugnar y rechazar el concepto clásico de naturaleza humana: *entidad sustancial configurada por una estructura racional de carácter invariable*. Entonces la pregunta «qué es el hombre» se sustituye por la pregunta «quiénes somos nosotros», que se responde analizando la comunidad a la que pertenecemos y prescindiendo de presupuestos metafísicos.<sup>2</sup> De cualquier manera, el tipo de configuración social que proponen tanto los «liberales» como los «comunitarios» necesariamente contiene una determinada ontología del ser humano desde el que se construyen los marcos de valoración de la sociedad en la que el individuo adquiere su identidad como yo.<sup>3</sup> También se puede pensar que no es necesario renunciar a la categoría de naturaleza humana, sino que lo que hay que hacer es deducir las implicaciones teóricas y prácticas que contiene. Y ello porque se considera posible y necesaria una visión de la naturaleza humana como categoría central de las ciencias humanas.<sup>4</sup> La tarea consiste en usar y aplicar esos cono

<sup>1</sup> Cfr. L. Álvarez Munárriz, L., «Fronteras teóricas de la Antropología social» *Revista de Antropología social*, 3 (1994) 165 ss.

<sup>2</sup> Cfr. R. Rorty, «Universalisme moral et tri économique» *Diogenes*, 173 (1996) 4.

<sup>3</sup> Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 8 ss.; S.C. Rockefeller, Comentario a Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, F.C.E., 1993, 124.

<sup>4</sup> Cfr. J.M. Delgado, *Mi cerebro y yo*, Madrid, Temas de hoy, 1994, 263; F.J. Ayala, «La naturaleza humana a

cimientos como criterios para crear una sociedad más desarrollada y sobre todo posibilitar una vida más digna dentro de la comunidad a la que pertenecemos. En este contexto se entiende que solamente desde una visión dinámica de la naturaleza se podrá justificar y alcanzar este objetivo. Y finalmente se puede reconocer la validez de este objetivo y al mismo tiempo la necesidad de perfeccionar el concepto de naturaleza humana, ya que de esta manera se podrá avanzar en nuestra comprensión de lo que es y además debe ser el hombre. Esta última es la situación que se perfila en la actualidad.

La visión dinámica de la naturaleza humana se sustenta en un marco teórico global en el que la Naturaleza como totalidad y cada uno de los elementos que contiene se origina y estructura a través una evolución constante. En este proceso hay que incluir no solamente la configuración de la naturaleza humana, sino la creación de las condiciones sociales que hagan posible un desarrollo pleno del hombre. Sin embargo, se considera que esta visión dinámica de la Naturaleza se debe completar y perfeccionar con un enfoque «relacional». Recientemente nos lo recordaba L. Smolin: todo es dinámico pero además relacional. Por ello afirma que «la idea más importante que hay detrás de los avances de la física y la cosmología del siglo XX es que en el nivel fundamental las cosas no tienen propiedades intrínsecas: todas las propiedades son relaciones entre cosas. Esta es la idea básica de la teoría de la relatividad general de Einstein, pero su historia es más larga; se remonta como mínimo al siglo XVII con el filósofo Leibniz, que se oponía a las ideas de Newton sobre el espacio y el tiempo, porque para Newton el espacio y el tiempo eran entidades absolutas, mientras que Leibniz quería entenderlos como aspectos de las relaciones entre cosas.<sup>5</sup> Se puede discutir la validez de este enfoque de la Naturaleza, se puede reconocer que esta visión sistémica todavía goza de poco predicamento entre científicos y filósofos, pero lo cierto es que está aportando la bases de una teoría relacional de la naturaleza humana que podemos describir de la siguiente manera: *sistema autoconciente dinámica y relacionalmente estructurado*. En este enfoque sistémico lo fundamental es la «relación» en la que se prescinde del «ser» para dar prioridad a la «conexión» de los elementos, al proceso en que se constituye la estructura del sistema y al mismo tiempo adquiere entidad. «Esto quiere decir que primero se da la relación, y de ella se deriva el *self* que se forma en el proceso de entrar y salir, de estar dentro y fuera de la relación.»<sup>6</sup>

Ciertamente que este enfoque de la naturaleza humana contiene aspectos positivos que conviene subrayar: superación del dualismo innato/adquirido, importancia de las redes de relación, justificación teórica de la idea de novedad, nuevos criterios para recuperar la tan denostada idea de progreso, introducción de la lógica del sentido común que promueve la lógica difusa, la necesidad de una Ética convivencial, etc. Pero también conviene exponer sus limitaciones, la gran paradoja y contradicción que conlleva: el sujeto no es sujeto. Lo predijo H. Atlan: cada progreso en la cibernética supone la desaparición del hombre hasta

---

la luz de la evolución» *Estudios filosóficos*, (1981) 416; J.A. Perez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1996, 178 ss.

<sup>5</sup> L. Smolin, «Una teoría de la totalidad» en J. Brockman, *La tercera cultura*, Barcelona, Tusquets, 1996, 272-73.

<sup>6</sup> E. Fox Keller, «La paradoja de la subjetividad científica» en D. Fried (Comp.) *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1994, 147.

reducirlo a un mero programa.<sup>7</sup> Frente a este hecho conviene recordar las dimensiones positivas de la visión dinámica de la naturaleza humana, pero sobre todo las deficiencias que han hecho posible esta disolución del sujeto, es decir, que nos permitan entender y superar la situación sangrante de que un negro del Bronx o de Liberia puedan ser reducidos a una imagen en nuestro televisor o un mero dato estadístico manejado por un supercomputador. Y es precisamente este contexto cultural el que justifica la actualidad de una reflexión sobre el pensamiento de Gehlen. En la filosofía científica de A. Gehlen podemos encontrar una enorme contribución a lo que en la actualidad se consideran aportaciones decisivas de la visión dinámica de la naturaleza humana, pero también los presupuestos que han hecho posible la desaparición del sujeto dentro de la estructura social. Su filosofía nos invita a reflexionar sobre el origen y los presupuestos antropológicos en los que se plantea uno de los temas claves de nuestros días: hombre/sociedad, de una manera más abstracta sujeto/estructura,<sup>8</sup> y con una terminología más reciente, acoplamiento del yo y su sociedad o comunidad.<sup>9</sup> Pero antes de abordarlas comenzaré con una exposición de los rasgos más sobresalientes de la filosofía científica de este pensador.

### 1. Presupuestos teóricos

El objetivo fundamental del pensamiento de Gehlen es la elaboración de una nueva Antropología<sup>10</sup> que sea al mismo tiempo científica y filosófica.<sup>11</sup> Un esbozo de este proyecto se encuentra en la siguiente descripción: «En el caso de la Antropología filosófica es evidente, que un «modelo imaginado» del hombre debe estar en condiciones para poder cubrir las disciplinas de la morfología, la fisiología, la psicología, la lingüística, etc., por lo menos hasta donde se puedan poner en relación, no los conceptos y leyes propios de esas materias, pero sí algunas categorías fundamentales. Los conceptos y las representaciones, que se empleen en tal modelo del hombre, deben por ello ser específicos para este objeto hombre y además tan generales que sean aplicables tanto al aspecto físico como al psíquico, como vale por ejemplo el concepto de acción. Por qué un conjunto tal de conceptos, que sirven para aclarar el tema del hombre, se le pueda negar el nombre de filosofía, no se ve nada claro, sobre todo cuando los conceptos fundamentales de acción, descarga, distanciamiento, etc., no se desarrollan en otra ciencia espe-

<sup>7</sup> H. Atlan, «L'homme: système ouvert» en E. Morin y M. Piatelli-Palmarini, (Comps.), *L'Unité de l'homme*. 3. *Pour une anthropologie fondamentale*, Paris, Seuil, 1974, 24.

<sup>8</sup> Cfr. A. Giddens, *New Rules of sociological Method: A positive Critique of interpretative Sociologies*, London, Hutchinson, 1988, 119.

<sup>9</sup> S. Mulhall y A. Swift, *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1996, 43 ss.; T. Todorov, *La vida en común. Ensayo de Antropología general*, Madrid, Tecnos, 1995, 10.

<sup>10</sup> Cfr. L. Álvarez Munarriz, «La antropobiología de Gehlen» *Thémata*, 9 (1992) 33-45; J.L. Rodríguez Molinero, «La antropología de la acción de Arnold Gehlen», *Naturaleza y Gracia* 3(1989) 427.

<sup>11</sup> Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden, Athenaion, 1978, 10; A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, Luchtenhand, 1963, 16; A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Hamburg, Rowholt, 1961, 44; A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden, Athenaion, 1975, 7-8.

cial». <sup>12</sup> Este proyecto de Antropología es *filosófico* ya que, siguiendo la tradición especulativa del pensamiento occidental, su objetivo es la búsqueda de la esencia del hombre. Esencia en sentido fuerte, ya que intenta desvelar aquello que hace que el hombre sea hombre, posibilite una concepción global de su ser, y permita fijar la diferencia cualitativa que existe entre el hombre y el animal. Desde el punto de vista metódico es filosófico en la medida que pretende englobar en una teoría unitaria las aportaciones y resultado parciales de distintos saberes. Con estos presupuestos ejerce lo más específico de la Filosofía moderna: crítica de las concepciones del ser humano vigentes en su época. Y mantiene además, siguiendo ideas de Scheler, la función creadora del pensamiento filosófico: proporcionar nuevos conocimientos, crear nuevas categorías de interpretación que hagan avanzar nuestro conocimiento sobre el hombre. Es además *científica* en la medida que reconoce la validez de la investigación empírica, la necesidad de la experiencia y el contacto directo con el hombre como punto de partida de cualquier reflexión filosófica. Por otra parte acepta, previa selección que depende del tema, de muchas de las contribuciones del saber positivo que en forma de conceptos fundamentales se consideran ganancias a las que no puede renunciar la Antropología.

Se deduce claramente que para elaborar esa teoría unitaria del hombre, es decir, una Antropología fundamental, no se puede partir de cero, se debe partir por el contrario de algunos presupuestos. Y como cualquier ciencia formula *hipótesis* que deben ser vistas como presupuesto fundamentales. Son verdades que en manera alguna pueden discutirse o ser puestas en tela de juicio. Sin embargo, siempre son provisionales porque el criterio que valida y justifica su aceptación como principios-guía para dirigir una investigación no se halla en su carácter de verdad sino en su fertilidad. Tienen que mostrar su pertinencia en los resultados que generan de cara a la comprensión de un tema. Se trata de una orientación pragmática de la teoría del conocimiento en la que se seleccionan las técnicas y los métodos adecuados para resolver un problema, en este caso el problema del hombre. Pues bien, el hilo conductor, la hipótesis fundamental que articula y dirige toda la reflexión de Gehlen, se condensa y resume en una frase repetida constantemente en toda su obra: *el hombre es un ser activo*. «Para tal propósito servía la *acción*, esto es, la concepción del hombre como un ser primordialmente activo, entendiéndose por “acción” la actividad destinada a modificar la naturaleza con fines útiles al hombre... Se debe por ello situar como punto central de todos los problemas y preguntas la *acción* y definir al hombre como una esencia activa —o en forma equivalente, promotor y creador de cultura—.» <sup>13</sup> Prescinde de presupuestos metafísicos y científicos vigentes en la época y se basa únicamente en la observación del mismo hombre. Y lo primero que aparece en cualquier examen empírico es que este ser es un organismo vivo que desarrolla su vida en un medio ambiente determinado. En consecuencia será el esquema organismo-medio tomado de la biología de von Uexküll y que M. Scheler aplicó al tema del hombre para definirlo como un ser «abierto al mundo», el punto de referencia para el estudio de la acción humana. De cualquier manera, este esquema se susten-

<sup>12</sup> A. Gehlen, *Anthropologische...*, 142-143.

<sup>13</sup> Cfr. A. Gehlen, *Anthropologische...*, 17 y 49.

ta en el paradigma evolutivo que introdujo Darwin. En él se explica el origen de los seres vivos, incluido el hombre, por medio de las mutaciones genéticas y la selección natural. Son las *causas* que explican la micro evolución, la macro evolución y por consiguiente el proceso de la hominización. Señala, sin embargo, que la metodología de causa-efecto no es válida en el campo de la Antropología y debe ser sustituida por un método circular en el que se conectan las condiciones explicativas de la acción. Éste es para Gehlen el contexto metodológico en el que se puede explicar el origen del hombre, el verdadero planteamiento *antropobiológico* que permitirá hallar la ley estructural que configura todas las funciones humanas, que demuestra la necesidad que tiene el hombre de actuar, y la base desde la que se justificará plenamente la definición del hombre como un ser activo. Entonces la pregunta por las causas se transforma en el siguiente interrogante: ¿Bajo qué *condiciones* es posible que haya surgido y se mantenga el hombre en la existencia? Y es ahora cuando se puede empezar a comprender de dónde proviene la necesidad que tiene el hombre de actuar.

Dentro de las coordenadas del paradigma evolutivo, la necesidad humana de actuar proviene de que el hombre es un proyecto *único* de la naturaleza que ha sido abandonado a su suerte. En efecto, si observamos su conducta se puede constatar que, a diferencia de los primates superiores, no posee los esquemas adecuados para vivir y ajustarse al medio. Además desde un punto de vista morfológico no tiene la estructura adecuada para poder sobrevivir en la lucha por la existencia. Comparado con el animal esta plenamente fundada la tesis de que el hombre es un ser *deficitario*. Se trata de una recuperación pero sobre todo profundización en las ideas biológicas de Schindewolf y especialmente de Bolk, cuyas tesis sobre el hombre había condensado este biólogo en la siguiente afirmación: «la esencia de su estructura es el resultado de una fetalización y la esencia de su existencia es la consecuencia de un retraso».<sup>14</sup> En esta situación de indefensión en la que surge el ser primitivo deducirá Gehlen que el hombre necesariamente debe hacerse a sí mismo. Conectando con las intuiciones de Nietzsche, afirmará que el hombre es un animal no fijado, que en terminología de la biología significará que es un ser inespecializado. Todo ello justifica la necesidad de actuar y la definición básica y fundamental del hombre como un ser activo. En cuanto ser deficitario deber crear sus propios medios de supervivencia, debe constituirse en planificador de su propia vida y del mundo que le rodea a través de la disciplina, el auto control y la educación. Por ello la «acción» constituye la esencia del hombre. Pero definir al hombre como ser activo es lo mismo que definirlo como creador de cultura o ser cultural. «La cultura es, por consiguiente, la segunda naturaleza: esto quiere decir que es la naturaleza humana, elaborada por el mismo y la única en que puede vivir. [...] En el caso del hombre, corresponde a la no especialización de su estructura la apertura al mundo, y a la mediocridad de su *Physis* la por él mismo creada «segunda naturaleza»».<sup>15</sup> Fijado el marco teórico propuesto por Gehlen, ya podemos abordar las decisivas contribuciones de este filósofo a una

<sup>14</sup> L. Bolk, «La génesis del hombre», en *La nueva imagen del hombre*, Buenos Aires, R. Alonso, 1971,

16.

<sup>15</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, 38.

visión de la naturaleza humana y las implicaciones que tal visión conlleva para comprender la relación individuo/sociedad.

## 2. La naturaleza humana

En una primera aproximación y dentro del paradigma evolutivo, se puede definir la naturaleza humana como una síntesis de instintos y hábitos culturales. Fue el antropólogo B. Malinowski quien por primera vez intentó elaborar una visión sistemática del concepto de naturaleza humana dentro del paradigma evolucionista. Se inspira y también *reelabora* las ideas de J. Dewey. Este filósofo niega que la naturaleza humana sea inmutable, pero también sostiene que posee una determinada constitución que no cambia y que remite a unas exigencias innatas. Expone diferentes ejemplos de necesidades inherentes a la constitución humana: necesidad de agua, alimentos, movimiento, etc. Y deduce: «El que estos ejemplos particulares míos hayan sido bien elegidos o no, no tiene tanta importancia como el reconocimiento de que existen tendencias que constituyen parte esencial de la naturaleza humana; que ésta no lo sería si aquéllas cambiaran. Tales tendencias se suelen llamar instintos. Los psicólogos utilizan ahora esta palabra con más cautela de lo que solían. Pero no interesa mucho la palabra con que se designen estas tendencias, en comparación con el hecho de que la naturaleza humana posee su propia constitución.»<sup>16</sup> En esta línea describe Malinowski la «naturaleza humana» como una síntesis de *instintos y hábitos*. «Pero mientras que en los animales el comportamiento colectivo obedece a una disposición innata, en el hombre constituye siempre un hábito paulatinamente estructurado. [...] El hecho es que el fundamento esencial de la cultura se encuentra en una profunda modificación de las dotes innatas, en la cual la mayoría de los instintos desaparecen y son reemplazados por tendencias plásticas aunque dirigidas, que pueden ser moldeadas en respuestas culturales».<sup>17</sup> Y el punto de partida que toma para desarrollar y reelaborar ese concepto es la consideración del hombre como una *entidad biológica*. Desde este supuesto se debe ver al hombre como un organismo vivo que pertenece a una especie que le liga evolutivamente a los primates superiores y que como tal tiene una serie de condicionamientos y necesidades a las que se debe ajustar, someter y satisfacer. Desde esta perspectiva biológica entiende la naturaleza humana como «el determinismo biológico que se impone sobre toda civilización y todos los individuos que las constituyen, debido al necesario cumplimiento de funciones corporales como la respiración, el sueño, el reposo, la nutrición, la excreción y la reproducción».<sup>18</sup> Esta visión determinista de la base biológica remite a una estructura instintiva que, siguiendo ideas de Lloyd Morgan, McDougall y Hull, se caracteriza por ser pauta fija de comportamiento, poseer unos mecanismos anatómicos correlacionados con necesidades orgánicas, y además ser uniforme dentro de la especie, y que constituyen la base biológica de la naturaleza humana.

---

<sup>16</sup> J. Dewey, *El hombre y sus problemas*, Buenos Aires, Paidós, 1952, 215; Cfr. J. Dewey, *El hábito y el impulso en la conducta*, Madrid, La Lectura, 1955; J. Dewey, *Naturaleza humana y conducta*, México, F.C.E., 1966, 25-86.

<sup>17</sup> B. Malinowski, *Sexo y represión en la sociedad salvaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974, 190.

<sup>18</sup> B. Malinowski, *Una teoría científica de la cultura*, Barcelona, Edhasa, 1970, 82.

Este es el espacio de reflexión —filosofía pragmática y Antropología social— en el que se sitúa A. Gehlen para *precisar* y con ello *avanzar* en la explicación de cómo se engarza y configura la dimensión biológica y la dimensión cultural. Sin embargo, se sirve de unos presupuestos y sobre todo de un esquema diferente para fijar el sentido de la naturaleza humana: la distinción clave entre «instinto» (*Instinkt*) y «pulsión» (*Antrieb*). El primero lo define, siguiendo las indicaciones de la 1ª Etología, como modos de comportamiento innatos y típicos de la especie, dependientes de estímulos endógenos internos y que son accionados por ciertas señales específicas (*Auslösern*).<sup>19</sup> Es el tipo de esquema del que se sirven los animales para poder desarrollar su vida en un medio y que además le permiten adaptarse plenamente para poder sobrevivir. Pues bien, supuesto el engarce entre los primates superiores y el hombre se podría deducir que éste también posee una gama de instintos a través de los cuales se ajusta perfectamente al medio donde desarrolla su vida. Ello sería sin embargo una desventaja para el ser deficitario, produciría un tremendo desajuste en un ser incompleto que tiene que apropiarse del mundo a través de su propia industria. Se debe afirmar por el contrario que en el proceso de hominización se va produciendo una reducción de los instintos entendido como un proceso de indiferenciación. Por ello afirma que el hombre es un ser plástico: no posee instintos fijados desde el origen y tiene que poseer formas alternativas de comportamiento. Sin instintos tiene que transformar el medio adverso en el que tiene que sobrevivir y lo más grave es que se trata de una tarea en la que puede fracasar. En efecto, del medio físico recibe una cantidad tal de estímulos que la mejor caracterización es definirlo como un campo de sorpresas. En consecuencia, debe ser dominado y transformado para no sucumbir en la lucha por la existencia. Y la manera como lo hace el ser inespecializado es convirtiéndolos en oportunidades que sirven para la vida. Estos tienen que ser configurados, modelados y encauzados para poder sobrevivir en la lucha por la vida. Es lo que denomina principio de exoneración o descarga que impregna toda la actividad del hombre. Ello no se puede realizar a través de los instintos sino que necesita y, por lo tanto, deberá estar dotado de un sistema *pulsional* abierto entendido como un conjunto de intereses, necesidades inclinaciones, hábitos, etc. «Por eso nuestro mundo interior consta de un sistema de intereses relevantes y conscientes, indigencias y aversiones, así como de verdadero impulsos, conatos de actos y modos habituales de actividad, que como imágenes del mundo y de situación son acumulaciones de acciones y experiencias pasadas, de plena capacidad locutiva y expresiva, que impulsan hacia contenidos determinados de futuro».<sup>20</sup> El paso siguiente será explicar cómo está constituido este rico y variado sistema pulsional del ser humano, que describe a través de tres características fundamentales: *frenabilidad*, *orientabilidad* y *concienticidad*. La frenabilidad de las pulsiones consiste en la capacidad para contener y detener la fuerza desencadenante que tienen las necesidades e intereses humanos, la posibilidad de retardar su satisfac-

<sup>19</sup> «Im tierischen Bereich sind Instikte definierbar als angeborene, spezialisierte und zweckmässige Bewegungsformen (nicht etwa als «Gefühle»), die von artgemäss besonderen, selbst sehr speziellen «Auslösern» enthemmt werden, welche jede Tierart normalweise in seiner Umwelt vorfindet, und auf die sie eingestellt ist» A. Gehlen, *Urmensch...*, 125-16.

<sup>20</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, 345.

ción, el aplazamiento de las necesidades e indigencias, la posibilidad de crear un «hiato» entre las necesidades y su satisfacción. Ello exige que sean diferidas para hacer posible que puedan ser ocupadas por otros objetivos, siendo de esta manera transformados en intereses inteligentes. Para ello es necesario que puedan ser orientadas al poder sustituirlas por otras representaciones o ideas que pueden ser cumplidas. Y la raíz de este doble proceso remite a la conciencia o saber pulsional con que la naturaleza ha dotado al hombre. «¿Cuándo hará la naturaleza que la vida pulsional de una esencia sea consciente y con ello la arrojará a los grandes peligros de la perturbabilidad? Naturalmente sólo si esta esencia no encuentra "por sí misma" la satisfacción de sus necesidades en el entorno inmediato, en tanto es alcanzable por sus sentidos, es decir, expresado de manera paradójica, *cuando tiene que mirar dentro de sí, porque no ve fuera de sí*».<sup>21</sup> La conciencia no es un modo de conocimiento, sino un modo de actividad que viene exigida por la necesidad de actuar. Desde un punto de vista funcional es el sistema de pilotaje de las percepciones que el hombre realiza dentro del medio y el núcleo del sistema pulsional. Ella es la que dirige el desarrollo y configuración del sistema pulsional para constituir el carácter humano. Desde un punto de vista estructural, el ejercicio de esta actividad consciente del sistema pulsional revierte sobre sí misma para convertirse en un centro de pilotaje basado en el orden de las acciones que realiza. La conducta genera la habituación que sistematiza los actos productivos del hombre. Pues bien, dar unidad y coherencia a la estructura impulsiva con los actos superiores de la conciencia, es decir, una vida mental unificada, es el gran reto del hombre. Objetivo que únicamente puede lograrse dentro de la esfera social en la que cada hombre desarrolla su vida. Ella es la que hace posible, por otra parte, que el conjunto de actividades humanas estén armónicamente enlazados, constituyen un mundo vital, y están sometidas a un proyecto o plan de vida. De ahí que el sentido del hombre se encuentre en ser una tarea para sí mismo. «En el hombre, en el «animal no fijado», la physis está hecha de tal manera, que ella es al mismo tiempo y de modo necesario *tarea*, de tal manera que del concepto de naturaleza humana no son deducibles las características de amaestramiento, orientación, responsabilidad y de valor».<sup>22</sup> La naturaleza humana no es un modo de ser estable sino un proceso de constitución armónica de la dimensión biológica y la social.

Es la visión de naturaleza humana que se acepta en la actualidad. «Debemos insistir en que una comprensión total de la condición humana exige una integración de lo biológico y lo social en la que a ninguno se le de primacía o prioridad ontológica sobre el otro, sino en las que se les considere esferas relacionadas de forma dialéctica, una forma que distinga epistemológicamente entre niveles de explicación referidos al individuo y niveles relativos a los social sin que se aplasten el uno al otro o se niegue la existencia de alguno de ellos».<sup>23</sup> Ciertamente que los etólogos han precisado el concepto de instinto como propuso Tinbergen: «un mecanismo nervioso jerárquicamente organizado susceptible a ciertos impulsos, de

<sup>21</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, 341.

<sup>22</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, 371.

<sup>23</sup> R.C. Lewontin, S. Rose y J. Kamin, *Not in our genes. Biology, Ideology and human nature*, New York, Penguin Books, 1984, 75.

origen interno y externo, que lo ceban, desencadenan y dirigen, y que responde a tales impulsos con movimientos coordinados que contribuyen a mantener al individuo y la especie».<sup>24</sup> También es cierto que en esta nueva visión se puede discutir la tesis de Gehlen de que el hombre no tiene instintos.<sup>25</sup> Sin embargo, se mantiene el esquema y la explicación propuesta por Gehlen del modo como se engarza lo biológico con lo cultural, y en consecuencia la visión del hombre como un ser cultural. Así se afirma que los instintos son plásticos y ello es condición necesaria para que puedan ser moldeados por los hábitos. Se puede decir que no son patrones rígidos de comportamiento sino susceptibles de aprendizaje. Ello hace posible que en el hombre el instinto pueda estar modulado y configurado por una serie de hábitos culturales que dimanen de su capacidad de pensar y hablar que son la base de la cultura. La aparición de la cultura significa una profunda modificación de las dotes innatas que se transforman en hábitos. Por ello la imagen de la naturaleza humana que más aceptación tiene en las ciencias positivas y especialmente en el campo de la Etología, es una visión «dinámica» que precisó Gehlen y que podemos describir de la siguiente manera: *organismo plástico en el que se conjuntan de manera dinámica y funcional una dimensión biológica y otra cultural*. Nos lo recuerda el étologo Eibl-Eibesfeldt: «Como afirma Gehlen, el hombre es un ser cultural por naturaleza. En él en la mayoría de los casos los elementos *innato* y *adquirido* del comportamiento forman en su actuar conjunto una totalidad funcional».<sup>26</sup> Desde un punto de vista filogenético lo innato de carácter biológico remite a la estructura biofísica que compartimos con los primates superiores de cuyo tronco procede el hombre; lo adquirido de carácter cultural remite a los modos de ser, pensar y actuar que surgen con la aparición de la capacidad simbólica y cuya posesión nos diferencia de los animales. Desde un punto de vista ontogenético lo innato remite al sustrato *biopsíquico* del hombre que depende de la información genética recibida la mitad por el padre y la otra mitad por la madre, y lo adquirido a las capacidades y habilidades que nos proporciona la información cultural recibida a través de la enculturación que recibimos de la sociedad en la que vivimos. Los antropólogos sociales han analizado el carácter «universal» y al mismo tiempo «específico» que posee este proceso. Una de las categorías que orienta esta descripción es la de «referente cultural» entendido como el efecto diferencial que produce en todos los individuos de la humanidad el proceso de enculturación-socialización en la conformación y estructuración de los procesos mentales. Por una parte es universal, ya que el proceso de enculturación-socialización-adquisición de referentes culturales se produce en todas las culturas y modela las personas independientemente de la herencia genética, al mismo tiempo que vehicula un complejo proyecto de significado y ordenación del universo social y cósmico. Por otra parte es específico, en la medida que es un proyecto abierto y permanente que puede ser crítico y refle-

<sup>24</sup> N. Tinbergen, *El estudio del instinto*, México, Siglo XXI, 1980, 126; Cfr. J. Piaget, *Biología y conocimiento*, Siglo XXI, 1969, 217 ss; J. Tizon, *Psicología basada en la relación*, Barcelona, Biblaria, 1995, 402.

<sup>25</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *Etología. Introducción al estudio comparado del comportamiento*, Barcelona, Omega, 1974, 572.

<sup>26</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, «Stammesgeschichtliche Anpassungen im Verhalten des Menschen», en H-G. Gadamer y P. Vogler, P., *Neue Anthropologie*, Vol. 2, Stuttgart, Georg Thieme, 1972, 54-55; Cfr. K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels*, München, Piper, 1983, 251.

xivo, dentro de este proceso se pueden producir contradicciones y además se trata de un fenómeno cambiante en el tiempo y moldeable. «Desde esta perspectiva podría hablarse de universalidad del proceso enculturativo, de socialización, de adquisición de referentes étnicos que en absoluto supone ausencia de capacidad de autocritica, de comunicación, de empatía, de construcción de convivencia interétnica; podría hablarse de un postulado de universalidad.»<sup>27</sup>

### 3. *Hombre y sociedad*

Esta visión de la naturaleza humana proporciona las leyes estructurales que explican la vida social de los sujetos y que como hemos dicho constituyen una dimensión esencial en la constitución de la naturaleza humana. Recordemos que la organización del sistema pulsional de manera armónica y bien orientada es la tarea primordial del hombre. El objetivo de cada ser humano es la constitución de un sistema de hábitos y talentos estables, base de un comportamiento regular. Pues bien, ello únicamente se puede alcanzar dentro de la sociedad en la que vive. Pero de acuerdo con la visión antes expuesta de la naturaleza humana cabe preguntarse inmediatamente, ¿cómo es posible la configuración de un carácter armónico para un ser que no posee instintos y que tampoco posee medio ambiente como los animales? Ello únicamente se puede realizar a través de las instituciones. «Preguntar de este modo, significa plantear el problema de las *instituciones*. Se puede ciertamente decir que así como los grupos y las simbiosis de los animales son mantenidos a través de desencadenadores y movimientos instintivos, así lo son los grupos humanos a través de las instituciones y los hábitos mentales cuasi-automáticos, los cuales solamente en cuanto institucionales se unen entre sí, se hacen habituales y de esta manera se estabilizan». Es decir, de la misma manera que la estructura instintiva de los animales dirige de manera segura su comportamiento, de esa misma manera las normas sociales estabilizan la plasticidad y flexibilidad de los impulsos humanos. «De una manera muy general podemos decir ahora: si consideramos al hombre como ser social, entonces las instituciones de una sociedad, es decir los moldes sociales, las formas de producción, los moldes jurídicos, los ritos, etc., constituyen la gramática y la sintaxis y por ello las formas de expresión en las que deben mover las partes impulsiva e instintiva».<sup>28</sup> La autoproducción del hombre es una empresa social.

Este esquema propuesto por Gehlen es la base de un desarrollo importante de la Sociología. No es exagerado afirmar que ha influido ampliamente en el desarrollo teórico de la Sociología de nuestros días en la medida que, una vez de manera explícita y otra de forma implícita, se parte y se aceptan los supuestos antropológicos que él fijó. Esta afirmación se puede ver con claridad en tres grandes orientaciones de la Sociología que todavía siguen teniendo vigencia.

(a) La orientación *simbólica* de la Sociología se basa no solamente en la fenomenología de A. Schütz, sino también en los presupuestos antropológicos fijados por A. Gehlen. En efecto, a la hora de explicar cómo surgen y funcionan los grupos sociales se aceptan como principios básicos dos aspectos claramente funda-

<sup>27</sup> T. San Román, *Los muros de la separación*, Madrid, Tecnos, 1996, 52.

<sup>28</sup> A. Gehlen, *Studien...*, 62.

mentados por este antropólogo. Por una parte, que la característica esencial del hombre es su apertura al mundo, pero que esta apertura no se realiza a través de instintos como en los animales ya que su equipo instintivo está subdesarrollado y por ello se parte del supuesto de que el organismo humano carece de los medios biológicos necesarios para poder proporcionar estabilidad a su vida. «El ser humano no se concibe dentro de una esfera cerrada de interioridad estática; continuamente tiene que externalizarse en actividad. Esta necesidad antropológica se funda en el equipo biológico del hombre. La inestabilidad inherente del organismo humano exige como imperativo que el hombre mismo proporcione un contorno estable a su comportamiento; él mismo debe especializar y dirigir sus impulsos».<sup>29</sup> Y por otra parte, la necesidad del orden social para alcanzar la dirección y la estabilidad que el ser humano necesita. Por ello se parte de un doble supuesto: en primer lugar que todo desarrollo individual del organismo humano está precedido por un orden social. Y en segundo lugar que la apertura al mundo es transformada por el orden social en una relativa clausura que es en última instancia la que proporciona estabilidad al comportamiento, aunque no sea tan rígido como el de los animales. Desde estos supuestos ya se puede explicar como se funda, estructura y funciona la sociedad. Tiene su origen en un proceso de habituación, ya que todo acto que se repite con frecuencia crea una pauta que después se realiza sin esfuerzo aunque restrinja las opciones. Cuando se produce una tipificación de acciones habitualizadas por diferentes actores surge la institucionalización. «Las tipificaciones de las acciones habitualizadas que constituyen las instituciones, siempre se comparten, son accesibles a todos los integrantes de un determinado grupo social, y la institución misma tipifica tanto a los actores individuales como a las acciones individuales. La institución establece que las acciones del tipo X sean realizadas por actores del tipo X».<sup>30</sup> De todas maneras, la institución no se crea en un solo instante, sino que se constituye en el curso de una historia compartida. Se trata de una visión de la sociedad basada en la interacción humana, en la que se da prioridad a las acciones concreta y particulares de los individuos. Es en esta interacción donde se generan pautas típicas de comportamiento, asunción de roles que, aunque no constituyan la sociedad, la contienen como tal. Solamente cuando estas interacciones se solidifican en un mundo objetivo aparece la constitución plena del orden social. Pero lo importante es subrayar que es un producto de la acción humana y que una vez objetivado el mundo social interactúa con los individuos que lo han creado. Se trata de una interacción de tipo circular: la sociedad es producida por el hombre, se constituye en una realidad objetiva que a su vez crea al hombre. Es una orientación de la Sociología en la que jamás se prescinde de los «individuos».

(b) Hay otra corriente de pensamiento que también parte de los presupuestos de Gehlen: es un enfoque marxista de la Sociología. Su punto de partida es una visión de la naturaleza humana que intenta salvar el Escila del conductismo y el Caribdis del etologismo: «Los conductistas niegan la existencia de una naturaleza humana específica, así como la existencia de la naturaleza de cualquier especie

<sup>29</sup> P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969, 73-4.

<sup>30</sup> *Ibidem* 76.

animal. Para ellos solo existen situaciones medioambientales cambiantes, que inducen determinadas reacciones en sus objetos de observación. [...] la teoría etológica reconduce importantes modos de conducta humanos —sobre todo en el ámbito de la teoría social— a disposiciones innatas de conducta, los llamados instintos. De modo que de manera inversa al conductismo, la teoría etológica corre el peligro de declarar la realidad social adecuada a la naturaleza humana». <sup>31</sup> Frente a ellos intentan proporcionar una visión de la naturaleza humana que no sucumba ante los embates de la racionalidad científico natural y cuya expresión social es la sociedad burguesa. Una de las más elaboradas es la propuesta por A. Heller. Sostiene que el concepto de «naturaleza humana» debe ser sustituido por el de «condición humana». Sin embargo, la elaboración de este concepto se fundamenta en el concepto de naturaleza humana propuesta por A. Gehlen, que trata de conjugar con la idea de esencia social propuesta por Marx: «Al aludir a Gehlen mencionamos ya un importante momento de la universalidad, concretamente que el hombre es el único ser no especializado. Cuando Marx escribe que el hombre produce no sólo según la medida de su propia especie, sino de la de todas, muestra precisamente las consecuencias de la reducción de los instintos desde el aspecto de la universalidad». <sup>32</sup> Sostiene, siguiendo ideas de Gehlen, que la vida humana sobre la tierra es el resultado de la auto-domesticación y parte de supuesto que la regulación instintiva fue sustituida por la regulación social. Cuando acabó esta sustitución, comenzó la condición humana o, por decirlo de otra manera, la regulación social es la condición humana. Y con Gehlen convendrá en que la tarea fundamental del hombre es el acoplamiento entre el Yo y la sociedad. Se trata de un proceso histórico que se caracteriza por un «vivir en tensión»: «La historicidad está imbuida de tensión. La cantidad, la cualidad y el carácter de esta tensión varían, pero está siempre presente. La "condición humana" puede concretarse algo más como "vivir en tensión". Nosotros estamos destinados a vivir con esa tensión. Podemos intentar en vano desembarazarnos de ella. También podemos sacar lo mejor de ella». <sup>33</sup> Ello supone un rechazo de la tercera corriente representada por autores como Fromm, Maslow, Allport, etc. para quienes la auténtica naturaleza humana está escondida en el hombre y desplegarla es constituirse en hombre sano, despliegue que debe ser favorecido por la sociedad. Sostiene que la tarea de la formación del carácter no consiste en el desarrollo de la esencia interna sino en la «incorporación» activa de los valores de la sociedad para apropiarse de la esencia genérica. «El hombre tiene una segunda naturaleza. Ésta ha surgido históricamente, y se encarna en la interacción entre las objetivaciones y los individuos del mundo actual. A esta "naturaleza" pertenecen también las posibilidades concretas inherentes al presente —tanto al alternativas negativas como las positivas». <sup>34</sup> La tarea del hombre consiste en la construcción de aquella comunidad que promueva el desarrollo de la esencia humana. El valor supremo es la idea de una sociedad en la que existan comunidades organizadas por individuos y portadora de valores positivos. De ahí que no sea posible una ciencia de la sociedad desvin-

<sup>31</sup> J. Herbig, *El final de la civilización burguesa*, Barcelona, Crítica, 1983, 56-57.

<sup>32</sup> A. Heller, *Instinto, agresividad y carácter*, Barcelona, Península, 1980, 92 y 78.

<sup>33</sup> A. Heller, *General Ethics*, Cambridge, Basil Blackwell, 1988, 22.

<sup>34</sup> A. Heller, *Instinto...*, 202.

culada de valores que remiten en última instancia a una concepción de la condición humana históricamente configurada. Está marcada por un proyecto a realizar a lo largo de la evolución de la humanidad: el despliegue de la esencia humana. «Hay situaciones sociales que desarrollan un valor y destruyen otro, o desarrollan un valor en su aspecto social total e impiden su desarrollo en los individuos. Por eso al elegir una comunidad hay que tener presente el todo, lo predominante en el contradictorio complejo de valores y sus consecuencias posibles para el despliegue de la sustancia axiológica. El despliegue de ésta es en nuestra hipótesis simplemente el despliegue de la esencia humana».<sup>35</sup>

(c) Las instituciones según Gehlen son las formas supremas de orden que protegen al hombre en todas sus dimensiones. «En Antropología el concepto de personalidad sólo puede pensarse en íntima relación con las instituciones que son las únicas que le ofrecen la posibilidad de un desarrollo más refinado»<sup>36</sup> Es claro, por tanto, la primacía que tienen las instituciones en la configuración del ser humano. Ellas le liberan de tener que tomar decisiones continuas frente a la inmensa cantidad de excitaciones que recibe del medio, le proporcionan certeza interna a la hora de interpretar la realidad, y posibilitan la cooperación con los demás miembros del grupo que le ayuda a sobrevivir en un medio adverso. Estas dimensiones positivas de la relación social hacen posible que los modelos de comportamiento en ella elaborados cristalicen y se hagan realidad en forma de instituciones que en el transcurso del tiempo funcionan con autonomía propia, es decir, al margen de las decisiones de los propios hombre que las componen. «Las formas, en las cuales los hombres viven o trabajan juntos, en las que se manifiesta el dominio o el contacto con lo sagrado —todas ellas se convierten en formas con propio peso, instituciones, que finalmente terminan por adquirir algo así como autonomía propia frente a los individuos, de tal manera que se puede predecir con bastante seguridad la conducta del individuo si se conoce su posición en el sistema de la sociedad, si se sabe por qué instituciones es encauzado».<sup>37</sup> De ahí a la negación del sujeto sólo existe un paso. Paso que ha dado N. Luhmann con su constructivismo operativo.<sup>38</sup> Paso que paradójicamente se considera necesario para recuperar el sujeto como individualidad original en el «constructivismo operativo» de este pensador.

Niklas Luhmann ha elaborado una teoría de la sociedad sin sujetos conscientes: «Los hombres, las distintas personas individuales, participan de todos estos sistemas sociales, pero no se incorporan en ninguno de estos sistemas ni en la sociedad global. La sociedad no se compone de seres humanos, se compone de comunicaciones entre hombres».<sup>39</sup> Si lo comparamos con la formulación gehliana

<sup>35</sup> A. Heller, *Historia y vida cotidiana*, México, Grijalbo, 1972, 113-114.

<sup>36</sup> A. Gehlen, *Anthropologische...*, 72.

<sup>37</sup> A. Gehlen, *Anthropologische...*, 71.

<sup>38</sup> Cfr. H. Schelsky, «Systemfunktionaler, anthropologischer und personfunktionaler Ansatz in der Rechtssoziologie» en H. Schelsky, (Edit.) *Die Funktion der Rechts in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld, 1970.

<sup>39</sup> N. Luhmann, *Teoría política en el estado de bienestar*, Madrid, Alianza, 1993, 42. S.J. Schmidt, en *Cognitive Autonomie und soziales Orientierung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, 77, ha sintetizado perfectamente la teoría luhmaniana del sujeto: «Luhmann versucht, eine Alternative zu der

en la que el sujeto queda finalmente anulado dentro de la estructura social, la pretensión de Luhman es prolongar esa reflexión para recuperar su importancia pasando por su separación del sistema social, por su anulación como sujeto activo de la comunicación y desembocar de esta manera en una sociedad de comunicación desde la que paradójicamente se podrá recuperar su relevancia. Ahora bien ese objetivo jamás se podrá lograr desde una Antropología trascendental: «De todo lo que sociológicamente sabemos y suponemos sobre la génesis de la individualidad a nivel personal, no nos es posible deducir que la necesidad de alcanzar dicha individualidad personal y la posibilidad de objetivarse a sí mismo y a los demás pueda ser aclarada mediante constantes antropológicas. Tal necesidad y su posibilidad de expresión y reconocimiento en el campo de las relaciones comunicativas se corresponden, más bien, con la complejidad y la tipología diferenciada del sistema social».<sup>40</sup> Pues bien, se puede hablar de sistemas sociales siempre que las acciones de varias personas estén relacionadas mediante el sentido y por ello sean delimitables frente a un medio ambiente. «De sistemas sociales se puede hablar siempre que las acciones de varias personas estén relacionadas entre sí por medio del sentido (*sinnhaft*) y a través de ello delimitables en su contexto de un medio ambiente ajeno».<sup>41</sup> Distingue tres tipos de sistemas sociales como antes indicamos:

- a) Sistemas de interacción en el que los presentes se perciben mutuamente.
- b) Organizaciones en las que se sustituye la presencia por la pertenencia al grupo (*Mitgliedschaft*)
- c) Sociedad es un sistema de orden superior que consta de comunicaciones: «El concepto de sociedad, haciendo abstracción de sus funciones específicas, se debe remitir a su último y no más pensable momento y desde ahí ser desarrollado de nuevo: a la comunicación. La sociedad debe ser definida, como antes fue dicho, como el sistema social de todas las vivencias y acciones comunicativamente alcanzables; como un sistema que consta de todas las acciones y vivencias comunicadas».<sup>42</sup> De ninguna manera es un plexo de acciones que dimanen y remiten a la libertad de los sujetos conscientes. El papel de la conciencia del sujeto consiste en usar su propia unidad y sus propios acontecimientos para poder reproducir su propia unidad y sus propios acontecimientos conscientes. Ahora bien, como en ese proceso no se hace totalmente transparente para sí ni tampoco constituir el entorno donde se halla situado, en manera alguna se puede hablar de sujeto. «La

---

traditionellen Zurechnung allen Wissens und aller Kommunikation auf Individuen (Mensch, Bewusstsein, Subjekt) zu entwickeln. Darum betrachtet er Individuen weder als Bestandteile sozialer Systeme noch als von Kommunikation, sondern verortet sie kategorial in unterschiedliche Dimensionen: Wissen und Kommunikation rechnet er sozialen Systemen zu, Individuen —quasi als Perturbationsinstanzen— deren Unwelten. Damit wird in der Tat der traditionelle emphatische Individuen-oder Subjektbegriff «neutralisiert». Damit wird zweitens das Individuum aus seiner traditionellen philosophischen Rolle als Garant der Einheit von Wissen und Kommunikation gedrängt»; Cfr. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, 434 ss; A. Navas, *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*, Pamplona, Eunsa, 1989; I. Isusquiza, *La sociedad sin hombres*, Barcelona, Anthropos, 1990.

<sup>40</sup> N. Luhmann, N., *El amor como pasión*, Barcelona, Península, 1985, p. 15.

<sup>41</sup> N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen, Westdeutscher, 1981, 9.

<sup>42</sup> N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 3*, Opladen, Westdeutscher, 1981, 311.

teoría de sistemas rompe con el punto de partida y por ello no deja lugar para el concepto de sujeto. Ella lo sustituye por el concepto de sistema autorreferente (*selbstreferentiellen*). Ella puede formular entonces, que toda unidad, que en este sistema es aplicada (sea la unidad de un elemento, de un proceso o de un sistema) tiene que constituirse a través del propio sistema y no puede ser relacionada desde su medio ambiente.<sup>43</sup>

### Conclusión

Arnold Gehlen es un clásico de la Antropología. Uno de los artífices de la idea que nos hacemos en la actualidad del ser humano. Es una figura clave para entender no solamente la visión dinámica de la naturaleza humana sino también para entender cómo desde esos supuestos se ha podido caminar a una visión puramente relacional del ser humano. La reflexión sobre su pensamiento nos permite entender cómo se ha desembocado en la gran paradoja en la que se debate la Antropología de nuestros días: el sujeto no es sujeto en la medida que, al menos en el ámbito de la teoría, queda diluido dentro de la estructura social. Conclusión que, por muchos razonamiento teóricos con que la queramos apoyar, choca frontalmente contra las intuiciones del sentido común: no puede haber sociedad sin sujetos conscientes. Podemos construir un modelo de la sociedad basado en la categoría de comunicación, pero la posibilidad de la comunicación se basa en la presencia de sujetos conscientes de los que no se puede jamás prescindir. Es un principio firme que no sucumbe ni se arredra ante los embates del *constructivismo operativo* que quiere destruirlo por medio de una metarreflexión que se sustenta en la paradoja: «El hombre no puede comunicar; solamente la comunicación puede comunicar».<sup>44</sup> En la realidad no existen paradojas, son constructos del pensamiento, experimentos mentales que son válidos en la medida que abren nuevas vías de investigación de cara a aumentar nuestros saber. Pero de ninguna manera se pueden reificar ni pueden oponerse al sentido común. Que en las sociedades avanzadas sean cada vez menos los que mueven los hilos del sistema social, en manera alguna nos permite afirmar que la sociedad se reduce a pura comunicación. Que cada vez más los seres humanos hagan dejación de sus obligaciones para dejarlo en manos de otras personas porque es más cómodo, ello no nos faculta para decir que la sociedad pueda funcionar de una manera puramente autónoma. Que cada vez más el sistema va anulando los mundos vitales, tampoco nos faculta para decir que sea un puro sistema. Que sea difícil escaparse a las presiones de la dinámica del sistema no implica que sea imposible. Otra cosa es que queramos y que además pongamos los medios necesarios para lograrlo. Ahora bien, si realmente queremos hacerlo, hay que corregir las deficiencias de la visión dinámica de la naturaleza humana que justificó teóricamente A. Gehlen y propician la visión puramente relacional. Para ello es necesario recuperar la visión del hombre como «persona» que garantiza la consistencia entitativa del ser humano y le proporciona el contorno preciso de valor y dignidad que posee. «Es imprescindible llegar a acuerdos lo más generales que sea posible sobre la definición de los

<sup>43</sup> N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, 51.

<sup>44</sup> N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, 31.

finés, el sentido y la naturaleza del hombre y el mundo, así como su relación mutua, para extender al máximo la apreciación de la dignidad humana. El problema se debe en buena parte a que todo el pensamiento moderno, desde la ciencia al arte pasando por la filosofía, ha tendido a hacer borroso y difuminar al hombre —quizá porque los contornos con que se dibujaba previamente eran demasiado precisos y nítidos»<sup>45</sup> Solamente la recuperación del contorno preciso que proporciona una adecuada concepción de la naturaleza humana evita reducir al ser humano a puro dinamismo que cobra existencia a través de la relación con otros seres humanos. Es necesario recordar que la relación se lleva a cabo entre personas y que solamente desde la noción de persona se pueden hacer valoraciones fuertes sobre los marcos sociales en los que adquieren identidad los seres humanos.

\* \* \*

Luis Álvarez Munárriz  
Dpto. de Filosofía y Lógica  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Murcia  
Apartado 4021. 30071 Murcia

---

<sup>45</sup> A. Fernandez-Rañada, *Los muchos rostros de la ciencia*, Oviedo, Nobel, 1995, 216.