

ANTROPOLOGÍA, ONTOLOGÍA E IDEOLOGÍA (REACCIONARIA). EN LOS ORIGENES DEL PATHOS DECISIONISTA DE ARNOLD GEHLEN

Federico Petrolati. Università di Cassino (Fr). Italia.

«(...) la natura, la proprietà, gli effetti delle cose, vanno considerati nelle perfezione di esse, e non in uno stato imperfetto, cioè quali non debbono essere»
G. Leopardi¹

Resumen. Mediante la superposición del plano ideológico al plano teórico o científico, donde la *decision* juega un papel fundamental, en la presente contribución se subraya la necesidad de someter las principales tesis de la *Antropobiología* de A. Gehlen a una reconstrucción genealógica.

Abstract. By rereading the theoretical and scientific subject - where the *decision* plays an essential role - in ideological terms, this paper focuses the necessity to subject the major A. Gehlen' thesis in his *Anthropobiology* to a genealogical reconstruction.

1. Una hipotética historia *della fortuna* – o de la incidencia profunda – que organizase el conjunto de las posiciones teóricas que, maduradas en la primera mitad del novecientos, más han contribuido a determinar el panorama cultural actual, contaría sin duda entre sus páginas más significativas con la obra de Arnold Gehlen. Las razones son múltiples y variadas. Entre las más superficiales está el hecho de que, desde una visión retrospectiva, la herencia teórica de un estudioso del calibre de Gehlen, con una compleja formación y una gran curiosidad intelectual, no podría más que resultar amplia y estratificada. Nuestro autor se inició en Colonia siendo brillante alumno del fenomenólogo Max Scheler (teórico de la objetividad o autonomía de los valores respecto a los actos con los cuales se aprenden), y también de Nicolai Hartmann (promotor de un *realismo crítico* que comportaba una posición radical desde un punto de vista ontológico). Posteriormente, en Leipzig se puso bajo la guía de Hans Driesch (su director de tesis) quien, en la línea del *monismo ontológico* promovido por su maestro - el darwiniano Ernst Heinrich Haeckel -, estaba trabajando sobre una *filosofía natural* profundamente conectada a cuestiones embriológicas y, más genéricamente, biológicas.

Este estratificado bagaje cultural o *humus* gehleniano se refleja en el carácter esencial y originariamente poliédrico o complejo de su *modus* investigativo, que lleva a una concepción de la tarea investigativa severa e interdisciplinar al mismo tiempo, y que el propio Gehlen con premura hace de público dominio: bajo el perfil de la producción teórica con la publicación, en 1940, de la primera edición de su obra maestra *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*; y, en la vertiente académica, aceptando – en 1934 y por encargo del nuevo gobierno nacionalsocialista – la cátedra de filosofía de la universidad de Leipzig, vacante producida precisamente por su maestro Hans Driesch, al ser obligado a dimitir a causa de una acusación de antinacismo.

En la presente comunicación se intentará aportar una aproximación crítica concretamente de la copresencia, en Gehlen, de estos dos niveles: el político o ideológico y el especulativo.

2. Gehlen definió como «elemental» su propia propuesta antropológica, a la que denominó «antropobiológica», determinando su finalidad en la construcción de una concepción del hombre como «proyecto global de la naturaleza». Además Gehlen - recibiendo no pocas críticas - denominó «filosofía empírica» al marco más amplio en

¹ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano, 1998⁷, pág. 513 [1426].

el cual su propio programa de investigación y de pensamiento se inscribía²

Sobre este central aspecto del pensamiento de Gehlen cabría hacer una observación de carácter preliminar: la adjetivación de la filosofía como “empírica” determina en este caso nada menos que una neta reevaluación, bajo el perfil alético, de la ideología. Esto, de hecho, es lo que parece revelarse en el esfuerzo gehleniano por acentuar la necesidad de atribuir un carácter filosóficamente positivo al elemento ideológico (aspecto que subraya la vertiente sociológica del trabajo de Gehlen, profundamente interesado en el plano de la opinión o *volkstümlich*, si se quiere). El *incipit* de *Der Mensch* – donde nuestro autor remite directamente al valor filosóficamente constitutivo de la *posición* pre-teórica ocupada por el sujeto pensante³, ofrece al respecto un pasaje ejemplar.

«La necesidad – escribe Gehlen - experimentada por el hombre que reflexiona de interpretar su propia existencia humana no es puramente teórica. En efecto, según las conclusiones que se sigan de esa interpretación, se hará visible o quedará oculto un tipo u otro de tareas. El hecho de que el hombre se entienda a sí mismo como creación de Dios o bien como un mono que ha tenido éxito, establecerá una clara diferencia en su comportamiento con relación a hechos reales. También en ambos casos se oirán muy distintos tipos de mandatos dentro de uno mismo»⁴

Considerando el contexto fuertemente influido por el proyecto post y - en buena medida - anti-hegeliano de mundanización del pensamiento en el que se desarrolla, historiográficamente la operación gehleniana (si bien persiguiendo juicios de valor opuestos) presenta puntos en común con el conjunto de los diversos intentos de rechazo de la crítica radical sobre la ideología caracterizante de una parte del pensamiento moderno; conjunto en el que, sobretodo con respecto a las tesis marxianas, encuentran espacio sistemas teóricos donde se afirma la equivalencia de *ideología y Weltanschauung*.

En línea con el sentido de cuanto posteriormente sostendría Gehlen, Gramsci por ejemplo ya declaraba que el valor positivo implícito a la instancia ideológica - o *visión del mundo* - parte del hecho de que las decisiones que determinan el sistema de relaciones de una comunidad, tanto las internas – entre ciudadanos – como las externas – con otras comunidades –, toman forma infaliblemente a partir del núcleo de opiniones compartidas que sirven como formas necesarias de organización social⁵

Por lo que concierne al elemento *especulativo*, en relación con la adjetivación gehleniana de la filosofía como *filosofía empírica*, se debe observar además el hecho de que en Gehlen la teoría misma toma forma a partir de la categoría esencialmente dramática (por portadora de una ruptura) de la *decisión (Entscheidung)*: la más cercana por definición a la dimensión de la actuación práctica. Además de que, siempre sobre la base de las elecciones terminológicas de Gehlen, es esencial entender la instancia “decisionista” como perfectamente superponible al concepto de *acción (Handlung)*, auténtico código del sistema gehleniano, que a su vez – respetando la propia coherencia del sistema – remite al concepto de *descarga (Entlastung)*. De hecho, en el capítulo dedicado al *Primer concepto del hombre*, Gehlen escribe: «Sólo partiendo de la idea de un ser práxico, no terminado, entra en campo la *physis* del hombre»⁶

Respecto a la positividad y productividad de la *descarga* gehleniana, es decir a la propia capacidad del hombre de actuar prescindiendo «de la presión de las indigencias biológicas de gran urgencia»⁷ es de destacar que ésta remite a un contexto esencialmente negativo, determinado por el hecho de que el hombre

² Cf. K-S. Rehberg, *L'“antropologia elementare” di Arnold Gehlen*, en la ed. it. de A. Gehlen, *L'uomo*, Feltrinelli, Milano, 1983, págs. 7-31, en concreto págs. 8-9.

³ Un hermenéutico: pertenecer-ya-desde-siempre-a-un-contexto.

⁴ A. Gehlen, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980, pág. 9.

⁵ De forma significativa - y utilizando un registro lingüístico distinto - es posible afirmar que, en Gehlen, el elemento ideológico, considerado en su completa extensión semántica, se identifica con la *doxa*, o sea con lo que Heidegger, negativamente, denomina “óntico-existencialmente”, contraponiéndolo al plano más propiamente filosófico – y por tanto superior al primero – ocupado por lo determinable “ontológico-existencialmente”.

⁶ A. Gehlen, *El hombre*, cit., pág. 37.

⁷ A. Gehlen, *El hombre*, cit., pág. 33.

pertenece a una especie “neoténica” y por tanto muy despotenciada biológicamente, casi privada de «armas defensivas y ofensivas» *naturales* y por ello constringida a la *experiencia cultural*. La discontinuidad que define la naturaleza del hombre como *otra* respecto a la animal, es identificada por Gehlen con el momento de la “decisión-acción”. Con lo que, como primer dato fundamental – y volveremos sobre ello –, obtendremos que, sobre la base de la antropobiología gehleniana (centrada en la empiria de la acción), el - *no terminado* - hombre es definido según la fórmula objetiva: «un ser de *doma*»⁸(*Wesen der Zucht*).

Traicionando en parte la pretendida naturaleza científica de la obra, ya en *Der Mensch* el valor intrínsecamente político-ideológico de tal definición (formulada también sobre la base de la tesis herderiana de una «dirección completamente distinta»⁹del hombre respecto al animal) emerge con suficiente claridad, aclarándose todavía más en las obras sucesivas.

3. Dado que nuestro interés se centra en el lugar de proveniencia del pathos decisionista que da forma a la obra gehleniana y no en el papel que en ella juega la *decisión*, es necesario dedicar ahora nuestra atención a tal aspecto *político* y a la particular ideología que lo sostiene.

En este sentido es sin duda oportuno referirse a la tradición conservadora a la que Gehlen honestamente admitió pertenecer hasta el final. Tradición que, aún siendo minoritaria en la Alemania federal, ocupó un puesto central en la historia alemana que va desde la mitad del siglo XIX hasta la segunda guerra mundial, y cuyos rasgos distintivos podrían resumirse así: «nacionalista-autoritaria, de inspiración ‘anti-Ilustración’, anti-modernista y anti-liberal»¹⁰

En el plano ontológico, el anti-universalismo promovido desde posiciones conservadoras (que automáticamente se traduce a su vez en formas más o menos exasperadas de nominalismo epistemológico y, por tanto, antropológico) remite claramente, entre otras cosas, a la denominada y muy discutida “cuestión alemana” o *Zeitkritik*; que, centrada en la dicotomía clásica: *Gemeinschaft-Kultur/Gesellschaft-Zivilisation*, demuestra ser un terreno firme sobre el que plantear el análisis del decisionismo gehleniano.

Históricamente y de un modo no exento de forzamientos filológicos, la inteligibilidad de dicha cuestión conduce a la gloriosa época del idealismo clásico – bien conocida por Gehlen – donde Hegel atribuye a Alemania una misión única dentro de la historia universal, y Schelling ratifica que: «el pueblo alemán es reconocidamente el más universal», y por tanto «también el más amante de la verdad». Ideología no por casualidad, y según Félix Duque, doblemente adjetivable como «contaminante y concomitante»¹¹y que, en particular, en la edad contemporánea encuentra una paradójica acogida en el pensamiento husserliano, así como en las críticas promovidas por Scheler al utilitarismo (que a su juicio proveería la base de apoyo a la moderna – y anglosajona – concepción evolucionista de lo viviente). Pero sobretodo – y veremos pronto los motivos –, está en la base del pensamiento heideggeriano, asumiendo también allí caracteres tanto filogermánicos como conservadores, sino incluso explícitamente reaccionarios.

Adentrándonos en el análisis de la atmósfera *contaminante*, en la que toma forma el *caso Gehlen*, parece muy oportuno además recordar lo que, ya en 1935, Karl Löwith afirmaba en su ensayo *El decisionismo ocasional de Carl Schmitt*. Allí Löwith respondía positivamente a la cuestión acerca de la existencia o no de consonancias profundas entre el decisionismo defendido por algunos estudiosos en el plano político y las posiciones expresadas en la *analítica existencial* (*Daseinsanalyse*) de Heidegger. Subrayando vivamente además (y de un modo que necesariamente deberemos proyectar sobre Gehlen, dadas las analogías) el hecho de que es siempre a partir de una lectura nihilista - o caótica, *pero en sentido radicalmente negativo* - de la realidad cómo, históricamente, se determina la necesidad del

⁸ Cf. A. Gehlen, *El hombre*, cit., págs. 36-37.

⁹ Cf. A. Gehlen, *El hombre*, cit., pág. 97.

¹⁰ Cf. G. Poggi, *Presentazione*, en la ed. it. de A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, il Mulino, Bologna, 1987, págs. 7-12, en concreto págs. 7-8.

¹¹ Cf. F. Duque, *Los buenos europeos*, Ediciones Nobel, Oviedo, 2003, págs. 20-21.

recurso (por ello siempre “urgente” o “excepcional”) a la decisión.

La afirmación löwithiana arroja luz ante todo sobre el hecho de que la *excepcionalidad*, conectada al carácter siempre radical de la *Entscheidung* de matriz decisionista, termina por convertir en sinónimos los términos “decisión”, “nuevo inicio” y “origen”. *Decisión* por tanto en el sentido de potencia radicalmente subversora, cuyo único y último deber es el de (re)establecer autoritariamente - *desde la nada* - un orden: sea éste entendido en términos de un nuevo horizonte de sensatez o, más explícitamente, en relación a exigencias político-institucionales. Tema este último muy cercano tanto a Schmitt como a Gehlen.

De esto se deduce en qué sentido en el decisionismo está en juego una acepción muy precisa de *Entscheidung*, *resultado* (hecho fundamental) de una interpretación de la decisión en términos - que parecen constantemente indicar peligrosas fugas extrahistóricas - de una toma de posición radicalmente negadora y/o redentiva en relación a un mundo en el que los valores, los fines y los ordenamientos tradicionales - en una sola fórmula: la entera metafísica de matriz heideggeriana - finalmente han terminado por disolverse¹²

4. En Heidegger el emerger de la «decisión anticipativa» es inseparable del carácter de la tesis central de la parte publicada de *Ser y tiempo*, concerniente al privilegio ontológico del que goza el *Dasein* (de hecho las dos instancias, a partir de cierto punto del análisis existencial, pueden ser consideradas como intercambiables).

Heideggerianamente *decidir* equivale a aquel movimiento literalmente revolucionario ejercido por el *Dasein* respecto a sí mismo, que abre a la posibilidad del pasaje - con carácter claramente redentivo, una vez más - desde el estado *naturalmente* “casi-cosal” (o, como mucho, *simplemente viviente*) a aquel auténticamente *humano*. Por ello es justo observar, como señala Giorgio Agamben, que es en la tonalidad emotiva fundamental o *Stimmung* de la “angustia” donde se cumple la antropogénesis en Heidegger: es decir, «el devenir *Da-sein* del ser vivo hombre»¹³ Afirmación en la que se hace evidente al mismo tiempo tanto el trasfondo antitarwiniano del discurso heideggeriano (que el autor comparte con Gehlen), como las connotaciones teológico-negativas o kierkegaardianas del mismo.

En relación con la fecundidad de una lectura genealógica de las proposiciones gehlenianas, la referencia a Heidegger no es casual. Para aperebirlo bastaría prestar atención al “aire de familia” (o *concomitancia*) que aúna las principales tesis de la antropología de Gehlen y, ejemplarmente, las notorias tesis expresada por Martin Heidegger en el friburgués “semestre invernal 1929-1930”. *Locus classicus* de la crítica gehleniana, este modo comparativo de leer Gehlen se revela muy productivo¹⁴ Allí Heidegger afirma la tesis tripartita concerniente a: «la piedra es sin mundo [*weltlos*], el animal es pobre de mundo [*weltarm*], el hombre es formador de mundo [*weltbildend*]». Rígida atribución de roles y competencias (*ontológicamente determinada*) que Heidegger lleva a cabo remitiéndose especialmente a los resultados de los estudios compendiados en el *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909) y sobretodo en la *Theoretische Biologie* (1920) de Jakob von Uexküll, cuya obra Heidegger define, con palabras que fácilmente podrían ubicarse en el *Der Mensch* gehleniano, «lo más fructífero que la filosofía puede obtener de la biología dominante hoy».

¹² Refiriéndose a R. Bultmann y F. Gogarten, Löwith observa que ni siquiera la teología puede considerarse exenta de la visión nihilista del mundo alimentada por el decisionismo, pues tanto la resolución anticipativa de la posibilidad de su (propia) muerte de matriz heideggeriana, como la fe en Dios en la acepción, precisamente, bultmanniana e gogarteniana, no están formuladas con el fin de una renovada teleología o forma de participación de la subjetividad en un orden universal: en relación a una inédita apertura al mundo proporcionada por la subjetividad, por tanto; sino, al contrario, sobre la base de una decisión en la nada.

¹³ G. Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia, 2005, pág. 89.

¹⁴ Es preciso aquí limitar el discurso a las influencias ambientales, visto que el texto heideggeriano en cuestión fue revisado en 1975 y publicado por primera vez casi diez años más tarde, en 1983, con el título: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, y que tanto en la primera edición de *Der Mensch* como en la profundamente reelaborada de 1950, el nombre de Martin Heidegger falte totalmente.

Referencias precisas a la obra de Uexküll modulan de hecho la argumentación de *El hombre* de Gehlen. A juicio del antropólogo Uexküll fue el autor que, más que cualquier otro, trabajó con éxito en la dirección de una diferenciación de la antropogénesis humana respecto a la animal. De su particular concepción Gehlen se apropia situándola en la base – como dato irrefutable – de la exactitud de su propio discurso antropológico, centrado en la íntima copertenencia de los elementos de la *ontología privativa* propiamente humana (que se explicita en el hecho de que, nietzscheanamente, el hombre no puede analizarse más que a partir de su propio presentarse como «el animal todavía no afirmado [*das noch nicht festgestellte Tier*]¹⁵ de lo que resulta que el hombre es un ente esencialmente «no-especializado») y de la «descarga del comportamiento»¹⁶ (Y precisamente a esta afirmación de Uexküll, corroborada por las tesis de Bolk, se conectan las proposiciones neoténicas de las que Gehlen se vale para interpretar la ontogénesis y la filogénesis – es decir: la *physis* - humana.)

5. A la incidencia de Uexküll sobre el *Die Grundbegriffe der Metaphysik* heideggeriano, dedica Agamben el capítulo 12, *Pobreza de mundo*, de su *Lo abierto. El hombre y el animal*. En él comienza por observar que el análisis filosófico heideggeriano resulta (en esta fase posterior al rechazo categórico de la dimensión biológica expresado en *Ser y tiempo*) «por completo en este punto de acuerdo con las investigaciones de la biología y de la zoología contemporáneas». Muy oportunamente Agamben llama también la atención sobre el carácter ante todo *perceptivo* de la operación de tripartición de lo Ontológico (del conjunto de lo que hay) propuesta por Heidegger. Operación que arroja luz sobre la instancia *alética* puesta en juego en su maniobra de radical diferenciación entre hombre y animal, dado que en la *Wahrnehmung* se cuestiona siempre lo verdadero (*Wahr*), es decir la relación con la verdad (*Wahrheit*). Heidegger formula esta doctrina de los grados de aproximación a la verdad repitiendo el discurso de Uexküll, como Agamben demuestra con acierto, señalando la plena correspondencia entre la categoría heideggeriana de *Weltarm* y las de *Umwelt* e *Innerwelt* teorizadas por Uexküll, de lo que se deduce que lo que «Heidegger llama *das Enthemmende*, el desinhibidor» equivale a «lo que Uexküll definía ‘portador de significado’ [*Bedeutungsträger, Merkmalträger*] y *Enthemmungsring*, círculo desinhibidor, a lo que el zoólogo denominaba *Umwelt*, medio-ambiente. El *Wirkorgan* de Uexküll – añade Agamben – tiene su correspondencia en Heidegger en el *Fähigsein zu*, ‘el-ser-capaz-de’, que define el órgano con relación al simple medio mecánico»¹⁷

De aquí procede la característica más propia y no-humana del animal, su no-relación con el mundo en los términos de una actividad inmediata y por tanto nunca proyectual, por aplastada sobre la contingencia del dato y limitada dentro de confines bien definidos: una verdadera incapacidad *natural* que Heidegger llama «aturdimiento». *Benommenheit* que, implicando y remitiendo al *nehmen* o, más exactamente al *sich benehmen* – comportarse -, describe sin exclusiones la condición de aquel ente ya-desde-siempre-cogido – por estar siempre absorbido en algo o completamente asignado a la cosa – que es el animal. De esta forma Heidegger evidencia la fundamental y - ontológica – no-libertad del animal: su imposibilidad de actuar, de comportarse (*sich benehmen*) y de relacionarse en términos proyectuales con el mundo.

6. En el *Der Mensch* gehleniano esta misma cuestión se desarrolla a partir de la categoría de la «*inmediatez*», que define el círculo dentro del cual «permanece preso el animal», permitiendo a Gehlen, por contra, subrayar una vez más la positividad de la «operación productiva de descarga», que exonera al hombre de tal *inmediatez*:

«El hombre – afirma significativamente Gehlen – crea por su propia industria en torno a sí el ‘espacio vacío’ de un mundo abarcable con la mirada (...) rico en

¹⁵ A. Gehlen, *El hombre*, cit., pág. 36.

¹⁶ «Esta famosa teoría del medio ambiente [*Umwelt*], de Uexküll», argumenta Gehlen, «fue un acierto genial; algo realmente nuevo y nos convenció de que el mundo de los animales no es el nuestro» (Cf. A. Gehlen, *El hombre*, cit., pág. 89).

¹⁷ Cf. G. Agamben, *Lo abierto*, cit., págs. 67-68.

insinuaciones y colocado-ahí a disposición. Edifica ese mundo como consecuencia de sus movimientos de experimentación, en los que sin presión pulsional y sin satisfacer los impulsos – ‘jugando’ – las cosas entran en la experiencia, son abiertas comunicativamente y son apartadas a un lado, hasta que finalmente el ojo solo domina un mundo ordenado y neutralizado»¹⁸

Limitándonos a la puntualidad de la afirmación, parecería que la observación gehleniana concerniente al carácter lúdico de la existencia, si bien declinada en términos nominalistas, indicase espacios de libertad humana y de autoafirmación responsable. Sin embargo, una vez oportunamente contextualizada dentro de la atmósfera concomitante y contaminante del Decisionismo, que Gehlen comparte también con Heidegger, es evidente que las cosas no son así. En una de las no raras y brillantes recapitulaciones de la argumentación que enriquecen *Der Mensch*, Gehlen aclara de hecho en estos significativos términos el carácter de la libertad que, como caso único, corresponde al hombre:

«El hombre – escribe Gehlen – es el ser práxico, que comercia, que trata-con (*agens*). En un sentido que todavía hemos de precisar más, el hombre no está ‘terminado’: es decir, sigue siendo tarea para sí mismo y de sí mismo. Es, podríamos decirlo así, el ser que toma posiciones (...) Los actos de su toma de posición hacia afuera los llamamos acciones y en cuanto es una tarea para sí mismo, también toma posición con respecto a sí mismo y ‘se hace algo’. Esto no es un lujo, que podría dejar de hacerse, sino que el ‘estar inacabado’ pertenece a sus condicionamientos físicos, a su naturaleza, y en ese sentido es un ser de *doma*, amaestramiento o adiestramiento. La autodisciplina, la educación, el adiestramiento, en el sentido de adquirir forma o mantenerse en ella; todo ello pertenece a las condiciones de existencia de un ser no terminado. Por cuanto que el hombre está dejado a sí mismo y puede desperdiciar su tarea vitalmente necesaria, es el ser amenazado o ‘en riesgo’, con una posibilidad constitucional de malograrse. Finalmente, el hombre es *pre-visor*. Está orientado – como Prometeo – a lo lejano, a lo no presente en el espacio y en el tiempo: al contrario del animal, vive para el futuro y no en el presente»¹⁹

Llegados a este punto es fundamental preguntarse: ¿qué tipo de futuro es el que Gehlen confecciona a medida para “su” Hombre? Y, más en general, y si es posible con aún más seriedad (visto que, como bien nos ha acostumbrado Heidegger, es el futuro y sólo él, el que exactamente se debe declinar en términos propiamente humanos): ¿qué tipo de futuro es el que constantemente y con una compulsividad digna de sospecha es promovido por la ideología decisionista?

7. Volviendo implícitamente al carácter “anti-Rousseau” y “anti-Ilustración” de las tesis que componen su propia *filosofía del pesimismo*²⁰ Gehlen, aceptando un difícil debate radiofónico con Adorno sobre el tema: *¿La sociología es una ciencia del hombre?*, afirma sin medios términos la «terrible naturalidad» del hombre. Y determinando el objeto respecto al cual es necesario que la capacidad prometeica vista anteriormente se afine cada vez más, Gehlen reafirma la ontológica «disposición del hombre a la degeneración», contra la cual, remitiéndose a Aristóteles, exalta el valor esencialmente coercitivo y selectivo de las «formas rígidas» o «instituciones»²¹

Respecto a una crítica que metodológicamente se niega a dejar impensada la incidencia de lo ideológico sobre lo teórico, lo que en definitiva parece disolverse en el *nihil* abierto por la decisión es justamente la humanidad del hombre, es decir, el hombre mismo – ya no más animal si no ser prometeico. Y esto, no sobre la base de motivos contingentes, sino en relación a la peculiar lógica interna del Decisionismo que, a través de la lente ideológica de su propia *Weltanschauung* decadente, no consigue ver en el hombre nada más que un ser determinado por negatividades: un no-animal destinado a luchar eternamente contra su propia naturaleza suicida. *Weltanschauung* que, fatalmente, conduce a una teoría de las instituciones de

¹⁸ Cf. A. Gehlen, *El hombre*, cit., págs. 52-53.

¹⁹ A. Gehlen, *El hombre*, cit., págs. 35-36.

²⁰ Carácter presente ya en *El hombre*, pero decididamente profundizado en obras sucesivas, por ejemplo en las *Perspectivas Antropológicas*.

²¹ Cf. U. Fadini (ed.), *Desiderio di vita*, Mimesis, Milano, 1995, pág. 102

carácter rígidamente supernormativo.

Quizás ignorando en parte los objetivos de la «filosofía empírica», en Gehlen el sentido profundo de la decisión o *separación (Scheiden)*²² donde se lleva a cabo la escisión de la humanidad de la animalidad, parece llevar al mismo tiempo a una ruptura aún más grave en sus consecuencias: la de una humanidad respecto a otra humanidad. Elección coherentemente nominalista, que sobre la base de la *Weltanschauung* decadente que rige el Decisionismo (según la cual es una interminable y consciente elaboración luctuosa de una falta o vacío originario lo que ante todo determina al hombre como tal) concierne a una humanidad de algún modo *decidida* – a ser tal –, opuesta y llamada a vigilar a otra humanidad, por el contrario, indecisa. Humanidad decidida compuesta por un hombre o *Dasein* finalmente consciente de su intrínseca y ontológica negatividad: la de ser un ente yectado-echado a un mundo con carácter ante todo y por lo general punitivo, que una vez resuelto a elevarse sobre la ceguera animal y reconociéndose “otro” u hombre, ve; y ve ante todo su propio no pertenecer a un circum-mundo o mundo-ambiente (*Umwelt*) determinado y, en el fondo, su no estar adaptado ni ser adaptable a la *Umgebung*, al espacio objetivo y por lo tanto al Mundo (*Welt*) mismo.

Esencialmente incapaz - en cuanto separado del resto y decidido por su propia (vacía) singularidad de muerte - de llevar a término siquiera una mínima forma de coexistencia humana (no casualmente se ha observado a menudo que, a pesar de los esfuerzos heideggerianos, la esfera del *Mit-Dasein* es esencialmente inaccesible al *Dasein*), el hombre al que el Decisionismo remite, se manifiesta desde el principio implicado en un estado de guerra permanente: en el frente externo, contra un mundo hostil, en el interno, contra su propia irredimible naturaleza autodestructiva.

Decidiendo y luchando por tanto por posponer su propia perdición, este hombre, en cuanto *decidido*, se presenta estructuralmente cerrado también al consuelo animal, al que no le está permitido penetrar en la dura superficie del angustioso solipsismo que lo envuelve. De hecho no hay continuidad entre la típica forma de miopía del animal, que literalmente ve *sólo* lo que constituye su mundo-ambiente (*Umwelt*) y nunca puede entrar en relación con un objeto en cuanto tal, y el carácter opuesto a ella y en cierto sentido panóptico (y en cuanto tal no-especializado) de la visión que el hombre tiene del mundo.

Ignorando el carácter positivo y vital implícito, por el contrario, a la «intrínseca (aunque huraña) *socialidad* del ser humano», y negando – otro aspecto típicamente conservador – todo sentido a la «creatividad colectiva»²³ Gehlen determina (a la par que Heidegger) el proceso de antropogénesis a partir de la apertura, en la decisión, del hombre a la aceptación (a la visión) de su propia ontología *patética*, cuya esencia se recoge en el negativo pero originario empuje hacia su propia anulación como individuo y por tanto como especie. A su propia *physis*, el hombre gehleniano puede reaccionar sólo a través de la creación de instituciones de carácter necesariamente opresivo, a las que ligar su propio destino y el de aquellos que, (¿todavía?) indecisos, viven bajo su guía: las masas, por utilizar un término más preciso, definidas no casualmente por un *topos* del pensamiento conservador como ontológicamente privadas de la facultad de proyectarse en el futuro, por tanto *ciegas*: exactamente como en el Decisionismo resulta ser el no-humano animal.

Por lo tanto es la peculiar ideología que sostiene el Decisionismo la que llama en causa a una ontología patética, la cual a su vez implica elecciones políticas conservadoras y, en el fondo, reaccionarias (por lo menos en la medida en la que, hegelianamente, es necesario considerar el tiempo presente como la época de la consciencia de la libertad del Hombre: tomado en su individualidad y subsumido, sin excepción, bajo su propio concepto universal; considerando así como épocas superadas aquellas del uno o de los pocos libres, a las que, por el contrario, mira el Decisionismo, con la voluntad de restaurar un momento pasado y autoritario de las

²² Que implica el rechazo del continuismo evolucionista de matriz darwiniana y que niega, por tanto, la posibilidad de nuevos equilibrios internos a lo existente.

²³ Cf. G. Poggi, *Presentazione*, cit., págs. 11-12.

relaciones sociales).

Como agudamente observa de nuevo Agamben, refiriéndose a Heidegger, pero pareciendo captar el sentido de la luctuosa *Weltanschauung* implícita en el Decisionismo:

«El *Dasein* es sencillamente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado *del* propio aturdimiento y *al* propio aturdimiento. Este despertarse del viviente al propio ser aturdido, este abrirse, angustioso y decidido, a un no-abierto, es lo humano»²⁴ Concluyendo, sobre la base de lo afirmado debemos preguntarnos por fin si no es exactamente la elección *previa* y deliberada – política en sentido estricto – de alinearse con la parte de la antropología decadente implícita en la ideología decisionista, la que implica - *después* y fatalmente – la doctrina masacrante de los *estados de emergencia*. Es decir la idea de que, en el fondo, la misma estructura ontológicamente caótica de la realidad social requiere un cierto grado de potencia a poner en juego siempre preventivamente: dicho de otro modo, un cierto grado de pre-potencia a imponer obligatoriamente a la historia tanto objetiva como subjetiva que, claramente a ojos humanos y no superhumanos, resulta no el remedio al mal sino la causa - o la concausa – del mal mismo.

En este sentido el hombre del decisionismo, resueltamente lanzado hacia el propio *Dasein* como su más alta posibilidad de *decisión que funda la historia*, no sólo demuestra poseer por fin una naturaleza opuesta a la de guía iluminada de una humanidad inmersa en la niebla de un perenne estado de emergencia, sino que se ensimisma en el mezquino sujeto inmensamente solo e inerme que observa su propia aberrante condición existencial. Condición descrita magistralmente por el “darwiniano” R. M. Rilke (por lo menos en la medida en la que el poeta reconoce también en el animal una ontológica consciencia de su propia muerte), el cual en la *Octava elegía*, «la elegía silenciosa»²⁵ observa cómo: «Con todos sus ojos ve la creatura / lo abierto. Sólo nuestros ojos están / como invertidos y rodeándola a ella por completo / cual trampas en torno a su libre salida / Lo que *hay* afuera lo sabemos sólo por el semblante del animal (...)»²⁶

Federico Petrolati
 Departamento di Filosofia e Comunicazione
 Università di Cassino (Fr). Italia
 federico.petrolati@tiscali.it

²⁴ Cf. G. Agamben, *Lo abierto*, cit., pág. 91.

²⁵ Para una interesante y sugerente lectura de la elegía en cuestión, particularmente atenta a la relación antro-po-filosófica entre hombre y animal, cf. J. B. Llinares, “El símbolo de los animales en la antropología poética de R. M. Rilke”, en *Thémata* 35 (2005), págs. 645-654.

²⁶ Cf. R. M. Rilke, *Elegías de Duino*, Madrid, Visor, 2002, pág. 155.