

# De la afinidad electiva entre la teoría sociológica de Luhmann y la Antropología Filosófica Alemana

Debate o discusión en teoría social.

Grupo de Trabajo N°31.

Dr. Patricio Miranda Rebeco

## Resumen

## Introducción

Hablar de *afinidad electiva* no constituye una novedad en la investigación sociológica. Introducida por Goethe en su obra *Las afinidades electivas*, su fructífera recepción en el campo de la sociología se inscribe en el diálogo entre sociología y literatura (González 1988; Martínez 1994); diálogo propiciado por “la coincidencia que se da a veces (...) entre la obra sociológica y la literaria a la hora de abordar—cada una con sus medios o su método— un determinado tema u objeto de estudio” (Fuster 2009:62; Chernilo 2008a). El propio Goethe dirá que ella dice tanto de una separación como de “una nueva composición” (Goethe [1809]:28). *Afinidad electiva*, así, dice de una relación simbólica que desborda el campo semántico de los elementos que se ponen en relación en un lenguaje diferente. Y tal tipo de relación no causalista es la que Weber plausibiliza entre la ética protestante y el ‘espíritu’ del capitalismo al responder al interrogante de “si se puede encontrar y en qué puntos, una determinada afinidad electiva entre ciertas formas de fe religiosa y la ética profesional” (Weber 2003:107). A su tiempo, Löwith va más allá de la *Ética protestante* de Weber para situar al mismo autor en *afinidad electiva* con Marx, no sólo porque ambos piensan a la sombra de “un ‘espíritu’ general o *ethos*, cuyo portador socialmente destacado es la burguesía occidental” (2007:54), sino porque, más allá de sus diversos lenguajes teóricos, ambos desarrollarían una “sociología antropológica *de lo humano*” (Löwith 2007:9). *Como quiera que fuere, la búsqueda de afinidades electivas en términos luhmannianos encuentra su sustento en la existencia de equivalentes funcionales de modo que pretender “una absoluta incomparabilidad [entre teorías] revela siempre falta de fantasía teórica”* (Luhmann 1997:101-102).

¿Por dónde iniciar un ejercicio de fantasía teórica con la obra del sociólogo alemán? Por cierto, no al interior de la tradición conceptual de la sociología, sino fuera; camino obligado para un teórico que se propone “revolucionar el paradigma de la teoría de la sociedad” (Luhmann 2007a:40). Luhmann declara haber ido a buscar un nuevo andamiaje conceptual a los desarrollos de la teoría de sistemas, de la cibernética, de la biología, de las ciencias cognitivas, de la teoría de la comunicación, de la teoría la evolución, de la lógica matemática y de la filosofía (Luhmann 2007a). La lectura de una obra temprana de Luhmann, *Ilustración sociológica y otros ensayos*, despertó nuestra fantasía teórica y nos indujo a pensar que en ella, en el esfuerzo intelectual de liberar el concepto de función de todo lastre de causalidad, nuestro autor ofrecía una clave hermenéutica fructífera condensada en la fórmula de lo que allí denomina como ‘pensamiento funcionalista’. El interrogante que él mismo formula: “¿qué autoproyección del hombre está detrás de las suposiciones del pensamiento funcionalista?” (Luhmann 1973 [1970]:57), sumado a la tesis de que “Mucho antes de que el hombre concibiera investigar empíricamente su pensamiento como proceso de la solución de problemas, se consideró solucionador de problemas en un sentido trascendental y puso como base las suposiciones fundamentales de la teoría sociológica (Luhmann 1973 [1970]:57), nos llevaron a indagar por el origen de esa peculiar comprensión de lo humano; origen que no lo encontramos explicitado en su obra.

Preguntarse por la ‘función’ de una determinada comprensión de lo humano en la arquitectura de su obra exigía intentar comprender de otra manera el propósito mentado en el pensamiento del teórico alemán que explicita reiteradamente en sus obras: buscar “un concepto de sociedad radicalmente antihumanista” (Luhmann 2007:20). Concepto que le permita superar el inveterado ‘prejuicio humanista’ de los clásicos –entre otros- del canon sociológico. ¿No será que la mentada expulsión del humanismo en la teoría sociológica se hacía a favor de la entrada de un humanismo de otro cuño? De ser así, tal nuevo (o más bien, viejo) humanismo debería guardar un tipo de afinidad electiva con la arquitectura de su obra sociológica de modo que tal no arriesgue en devenir antropología continuada por otros medios

La *metáfora de lo humano*, subyacentes en el funcionalismo de la equivalencia luhmanniano: *el ser humano como solucionador de problemas en un sentido trascendental*, nos llevó a encontrarnos con un filón inexplorado: la Antropología Filosófica Alemana (AFA). Una de las tesis tempranas de esta tradición sostenía que el hombre por su condición *carencial, deficitaria, no fijada*, constituye un problema para sí mismo, no primero a nivel teórico, sino como condición de sobrevivencia, de ahí que sea (*deba ser*), por imperativo de su posición en el mundo, un ‘solucionador de problemas’. Tal tradición de pensamiento no solo venía siendo formalizada desde el año posterior al del nacimiento de Luhmann (1927) (las obras centrales de Scheler y Plessner se publican en 1928), sino que, además, constituyó el universo de ideas dominantes en la naciente Universidad de Bielefeld donde nuestro autor desarrolla su carrera sociológica de la mano de autores de la segunda generación de la AFA, como Hans Blumenberg, Odo Marquard, Joachim Ritter y Hermann Lübbe (no estudiados aquí), y, de manera muy especial por el influjo de Helmuth Schelsky, a su vez maestro de Luhmann y discípulo y amigo de Arnold Gehlen, quien reformulara a su vez, las tesis centrales de Max Scheler y Helmuth Plessner, y pasara –con justicia o no– a desplazar a las figuras de la primera generación.

## **La Antropología Filosófica Alemana**

La antropología filosófica alemana (AFA) tiene una larga historia, que se remonta a Herder y Hegel, y su herencia en las derivaciones del siglo XIX, como aquellas notables –al decir de Gehlen– de Feuerbach, Marx, y Nietzsche. Sus inmediatos antecedentes están en la fenomenología, especialmente en la aplicación del método fenomenológico a la antropología filosófica en los últimos trabajos de Max Scheler (Berger en Gehlen 1980). Entre los filósofos alemanes de inicios del siglo XX la expresión “antropología filosófica” permanece como un título de una subdisciplina que podía ser adscrito a diversas tradiciones filosóficas. No obstante, la categoría comienza a ser usada por autores como Max Scheler (1874-1928) y Helmuth Plessner (1892-1985), para significar una nueva ‘*philosophia prima*’ (‘saber de ultimidades’) que genere una nueva síntesis entre los desarrollos científicos y humanistas sobre el hombre (2004). La AFA, como tradición de pensamiento filosófico-empírico que es, designa así a una ‘corriente’ de pensamiento formalizada desde las primeras décadas del siglo XX alemán (Borsari 2009), un “programa teórico” (Fischer 2009:169) al punto que más allá de sí, con Habermas, se puede hablar o no de diversas antropologías filosóficas (cit. en Borsari 2009), o mejor aún, si con Fischer se pueden descubrir diferencias internas entre los tres autores, permanece un “Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen” (Fischer 2009:153). *Core Identity* que se distingue por su referencia teórica interna a la biología como punto pivote, de modo que se puede sostener que sí se está en presencia de una escuela de ‘interpretación filosófica de los hallazgos científicos’ o, analógicamente, una interpretación teórico-filosófica de resultados empíricos sobre el hombre, como objeto de estudio (Borsari 2009). Con tal orientación filosófico-empírica, surge en suelo alemán una tradición que se prolonga hasta el presente cuya investigación prevalentemente biológica, se abre además a los desarrollos de la antropología física y cultural, de la psicología, de la etnología y de la sociología, entre otras (Miniati 2006),

plausibilizando su definición como “la doctrina científicamente informada de los seres humanos” (Borsari 2009:117; traducción propia). Las referidas figuras más sobresalientes en la formalización de esta ‘corriente’ de pensamiento en su primera generación, convergen en considerar la vida como “‘círculo de funciones’ entre un organismo y su entorno, concebida sobre la base del principio de teoría biológica introducido por Jakob von Uexküll” (Fischer 2009:164). Retrospectivamente, sin embargo, mientras “Scheler y Plessner han pasado a un segundo plano, Gehlen goza del mérito de haber transformado la teoría del hombre como ‘ser deficitario’ (‘paso en falso para la evolución’, según la formulación de Scheler), en una teoría de las instituciones” (Raulet [2006] 2009:88-89). Gehlen es el primero en dar el paso de la antropología filosófica a la sociología, después le seguirá su discípulo Schelsky, a su vez, maestro de Luhmann. Revisitando la tesis de Herder para quien el hombre es un ser no fijado cuyo comportamiento no está determinado por sus instintos. Esto constituye su fuerza y, a la vez, su debilidad. Por la misma razón, ella concibe todas las realizaciones del hombre, incluido su espíritu, como compensaciones de esta ausencia de determinación natural (Raulet [2006] 2009). Al ser “una criatura acabada solo a medias por la naturaleza” (Landmann cit. en Raulet [2006] 2009: 100), el hombre no crea ‘la’ cultura, sino que crea *una* cultura y *las* culturas, precisamente porque es ‘no fijado’, ‘culturalmente polimorfo’, contingente en sus *modus vivendi* (Landmann cit. en Raulet [2006] 2009). No menor en el Core Identity de esta tradición es su enfoque evolucionista: la AFA como *philosophia prima* “reivindica que [ella] estudia lo que distingue al ser humano de los otros animales y que lo hace con un enfoque evolucionista” (Sobrevilla 2006:112). De ahí que la referencia a la biología sea un motivo fundamental de esta nueva antropología que se torna evidente en todo el programa de investigación de los autores de la primera generación. Ya no es la naturaleza, Dios, ni la historia, el foco para responder la pregunta por la especificidad de lo humano, sino la vida misma (Rehberg 2003). Y es allí donde encuentra lo distintivo y discontinuo de lo humano respecto de los animales: el hombre como ser abierto al mundo (Scheler), la ‘posicionalidad excéntrica de su organismo respecto de su entorno (Plessner) (tesis que se ha asociado a los desarrollos teóricos en el campo de la biología de Varela y Maturana (1987, 1991), e incluso a la sociología de Niklas Luhmann (*IVth International Plessner Conference* 2009), el hombre como ‘ser carencial’ (Gehlen) (Rehberg 2003).

Parafraseando a Fischer, seis son las características que se pueden proponer como típicas de la AFA: (1) sus categorías se basan en la premisa de que es posible dejar a un lado la visión tradicional de la relación sujeto-objeto; (2) de ello se deduce que la reflexión no es generada por el tema de la relación sujeto-objeto, al igual que la esfera privada de la observación y el pensamiento no dan lugar a la percepción de un observador externo; (3) en esta antropología el enfoque conceptual no está en la comparación entre los seres humanos y objetos inorgánicos, por ejemplo, entre una piedra y un ser humano, sino más bien en la comparación entre los seres humanos y otros seres vivos; (4) el aspecto que este enfoque reconoce en el plano de la vida orgánica, ya sea vegetal o animal, es el [círculo de la función] Funktionskreis, o el Lebenskreis [BioCycle], que vincula a un organismo con su entorno, lo que implica cierta correlación entre la forma de vida y el medio ambiente de vida; (5) en la realidad concreta del cuerpo humano viviente y su entorno hay un abismo, en el que la entidad conocida como ‘la mente’ (by itself, in self-affirmation) toma su posición. La mente es necesaria para cerrar la brecha en la vida humana, pero al mismo tiempo, es necesariamente dependiente de los niveles ‘inferiores’ en la jerarquía de la vida. Es así que, expresiones tales como ‘espiritualización de los sentidos’ o ‘la sensibilización del espíritu’ (Plessner), o ‘espiritualización de la vida’, ‘animar el espíritu’ (Scheler), demuestran el doble aspecto que sugiere la antropología filosófica alemana (AFA) y sigue en sus categorías; (6) el proceso de pensamiento que es, sin duda, típico de tal antropología, tiene mucho éxito en la vinculación de la realidad de los hechos del nivel objetivo (la observación del cuerpo vivo a una distancia, que a su vez implica una relación con su entorno), en la exposición inicial de la realidad de los hechos de la esfera interna (la relación sujeto-objeto, según lo experimentado por la percepción y el pensamiento subjetivo). El hombre se encuentra en su cuerpo (objetivo), en el ser vivo como un cuerpo,

y desde dentro, como un sujeto que vive en el mundo y se enfrenta con el mundo (la relación sujeto-objeto), sin tener que sentirse uno con la perspectiva interna. Porque el hombre existe en este doble aspecto:

“From within, he feels like and as a centered living subject, but at the same time, by observing himself out of the corner of his eye, at a distance. He finds himself as a body among material bodies, marginalized, de-centered, objectified, like a ‘mere animal’ (Plessner), a thing among other things” (Fischer 2009:157-158).

### **Afinidad electiva entre la teoría sociológica luhmanniana y la AFA**

Este acápite recoge las anticipaciones categoriales (continuidades) que nos ha parecido posible plausibilizar teóricamente desde el estudio de cada uno de los representantes de la AFA, de primera y segunda generación, como las discontinuidades que dicen de una ‘nueva composición’ (Goethe [1809]:28) teórica de carácter sociológica operada por Luhmann. Es así que presentamos aquí la arquitectura basal de la ‘nueva composición’ del teórico alemán: de la distinción hombre/entorno a la distinción sistema/entorno; del giro a la contingencia al giro a la doble contingencia; del paradigma de la acción, al paradigma de la comunicación; de la complejidad y su reducción en la AFA a la complejidad y su reducción en la teoría de sistemas; de las categorías de autorreferencia y de autoobservación a la teoría del observador; del descentramiento de lo humano y del mundo al descentramiento de la sociedad; del funcionalismo de la AFA al funcionalismo de la equivalencia; de la atribución de sentido como ‘proceso de delimitación’ al sentido como ‘selección de posibilidades’.

### **De la distinción hombre/entorno a la distinción sistema/entorno**

Plessner, desde su categoría general de ‘posicionalidad’ y ‘posicionalidad excéntrica’ en el caso del hombre, llega a definir la vida en términos de ‘bordes’ o ‘límites’ entre los diversos grados de vida orgánica y el ser humano (The Helmuth Plessner Society 2010). La diferenciación de su respectivo entorno es condición de posibilidad para los diversos grados de la vida orgánica (Plessner [1928] 2003). Para The Helmuth Plessner Society (2010), esta es la clave de la biofilosofía de Plessner, en tanto él explica la forma en que la célula a través de su membrana se vuelve animada dentro de un medio ambiente inanimado. Todo ser vivo en su ‘borde’ se diferencia de su entorno. La distinción hombre/entorno corresponde a la característica de un ser vivo que existe en el ‘borde’ entre su cuerpo y su correspondiente entorno, es decir, en su ‘posicionalidad excéntrica’. Este descubrimiento tiene consecuencias para todo el fenómeno humano en cuanto colocan al hombre ante el imperativo de establecer límites artificiales con su entorno. Tales límites artificiales se extienden a la sociedad, la historia, la política, el lenguaje, el arte, la música, en fin, en todas las manifestaciones del fenómeno humano.

La radical discontinuidad del hombre con su entorno, la expresa Plessner en su célebre segunda ley de la ‘inmediatez mediata’ de la ‘posicionalidad excéntrica’. El límite, el borde, la distancia, la discontinuidad, es señal de un ser que no tiene ninguna relación inmediata, ni siquiera consigo mismo, de allí que, para Blumenberg, la clave de bóveda de toda hermenéutica resida en que “solo a partir de lo extraño, podrá el hombre ver algo en sí mismo” (Villacañas 2004:71) (del lado no marcado, diríamos luhmannianamente). El ser humano solo puede construir una imagen (contingente) de sí mismo a partir de algo otro (Villacañas 2004). El sistema lo es solo en relación a eso otro que es el entorno, diría Luhmann.

La clave teórica plessneriana de definir la vida en términos de ‘bordes’ o ‘límites’ entre los diversos grados de vida orgánica y el ser humano (The Helmuth Plessner Society 2010), pone tempranamente de manifiesto que los diversos grado de la vida y de lo orgánico tienen como

precondición para su propia constitución una operación de diferenciación: el diferenciarse de su entorno. Es la scheleriana condición de apertura al mundo por la que todo organismo vivo toma relación con su ‘borde’, con aquello que lo diferencia de su entorno inmediato, instituyendo en esa operación de distinción un lado interno y un lado externo. Solo de este modo el entorno puede aparecer como tal y el mismo ser vivo aparecer en su entorno (Helmuth Plessner Society 2010). Y no se trata con ello de un hallazgo lateral de la investigación del filósofo y biólogo, sino de la piedra fundacional del edificio teórico plessneriano que proyecta desde las plantas hasta el hombre (Helmuth Plessner Society 2010).

Y nótese que la distinción hombre/entorno opera hacia afuera y hacia adentro, como opera además la distinción luhmanniana. El entorno externo es el mundo; el entorno interno es el propio cuerpo (el sistema orgánico de Luhmann). Estos dos entornos del ser humano no dominan el sí mismo, pero entran en relación con él, conservando “por otra parte su preponderancia sobre la conexión en esta perspectiva, como un orden indiferente frente a mí y que me implica en reciprocidades relativas” (Plessner ([1941] 1960:59). ‘Acoplamiento estructural’ podría ser un equivalente funcional a nivel conceptual que gana en precisión respecto de la idea de ‘reciprocidad relativa’ que en Plessner dice de la condición dual de un ser ‘centralmente referido’ y, a la vez, ‘excéntricamente referido’ que, no agotándose en ninguno de los dos órdenes (ni es solo cuerpo, ni tiene solo organismo (cuerpo), “tiene que encontrar a pesar de todo una relación a ellos” ([1941] 1960:59).

Gehlen también avanza en dirección de la distinción que venimos tratando. Una de las expresiones de la distinción sistema-entorno se ve reflejada en la incidencia operativa de conciencia (sistema psíquico) y procesos orgánicos (sistema orgánico), estructuralmente acoplados –al decir de Luhmann. Nos dice al respecto el antropo-filósofo: Si la conciencia (mirando desde sus orígenes) está esencialmente vuelta al mundo, también, al revés, todos los procesos y realizaciones de la vida son inconscientes; transcurren en la oscuridad del inconsciente y se nos oculta el ‘cómo’ se desarrollan. Sabemos muy poco de cómo respiramos y digerimos; cómo vemos y pensamos; y cómo hacemos para levantar el brazo (Gehlen [1940] 1980: 80). Más precisamente sostendrá que la conciencia por esencia, no es capaz de conocer de los procesos orgánicos que presupone, ni es tal su destino. Con humildad intelectual, Gehlen no se atribuye el mérito de este trascendental descubrimiento; se lo reconoce a Schopenhauer (Gehlen [1940] 1980:81). El gran hallazgo de Schopenhauer fue “el describir el cuerpo como ‘sujeto-objeto’; como un algo dado (simultáneamente por dentro y por fuera), que puede concebirse en unas ocasiones como activo en relación con el mundo exterior y otras veces como parte de ese mundo exterior; reaccionando a sí mismo y a las cosas externas” (Gehlen [1940] 1980:194-195). Lo que está a la base de tales innovaciones epistemológicas gehlelianas es una idea de lo humano según la cual somos fruto del “proceso de construcción de nosotros mismos” (Gehlen [1940] 1980:167-168), tanto a nivel sensorio-motor como comunicativo.

Con todo, se podría decir que bastaría con una transposición del descubrimiento plessneriano –prolongado en Gehlen– desde los diversos grados de lo orgánico y el hombre hacia los sistemas sociales, y obtendríamos una fundamental afinidad electiva con la sociología luhmanniana.

Sigamos de cerca ahora esa original transposición luhmanniana desde los límites de lo humano (distinción hombre/entorno) hasta los límites que producen la distinción sistema/entorno. Plessner no podía dar este salto en su teoría de la sociedad al concebir esta como un sistema social de interacciones y de realización de objetivos sociales por parte de los individuos (tesis característica del individualismo metodológico weberiano, extraño a Luhmann). Tampoco irá más lejos con su crítica a la sociología positivista estadounidense en su reclamo de que carga demasiado con el concepto de ‘función’, que después Luhmann, reformulando su significación parsonsniana, convertirá en concepto central de su teoría. No obstante haberse percatado de las paradojas a las que conduce la distinción sujeto/objeto; percatación reconocible en su reconocimiento de la doble estructura de las ciencias del hombre en cuanto objeto y actor de la ciencia misma, no llega a formular algo equivalente a la luhmanniana

categoría de autología de los conceptos sobre la sociedad. Empero, Plessner va a influenciar el pensamiento alemán con su tesis de que la posicionalidad excéntrica de la condición humana es un caso clásico de investigación en los ‘bordes’ ” (Grosby 2002:121). Influencia que no sólo observa Habermas, para quien la “distinción fenomenológica de Helmuth Plessner entre ‘ser un cuerpo’ (Leibsein) y ‘tener un cuerpo’ (Körperhaben) se convierte en sorprendentemente actual” (Borsari 2009:115; traducción propia), sino más aún, con la tesis de Marquard del influjo de Plessner y Gehlen en esa ‘generalización sutil’ que sería la teoría sociológica de Niklas Luhmann (Marquard 2001).

### **Del giro a la contingencia al giro a la doble contingencia**

En la categoría de contingencia, pero no de doble contingencia, convergen con sus propias variantes teóricas dentro de la tradición de la AFA, autores como Scheler, Plessner, Gehlen, Marquard y Blumenberg. ¿Qué decir de Luhmann, si para el sociólogo la contingencia se cuenta, en una medida que considera insólita, entre las descripciones más frecuentes de la sociedad moderna? (Luhmann [1992] 1997). La centralidad de la categoría en la obra del autor permitiría tratar como funcionalmente equivalentes las denominaciones teoría de sistemas y teoría de la contingencia, como veremos luego.

Scheler fue el primero en la tradición de la AFA en llegar desde su propia argumentación sobre el puesto del hombre en el cosmos hasta la categoría de contingencia, sin constituir, sin embargo una concepción orgánica sobre ella. Sánchez-Migallón (2007) declara su propia decepción cuando dice que “debe reconocerse que Scheler no afrontó con empeño (y a veces ni con acierto) dicho desafío” (2007:420). Como no podría ser de otro modo, nuestro autor la deriva lógicamente de su comprensión de ser humano: ser abierto al mundo. Aquí apertura dice de indeterminación, lo que le conduce a descubrir “la contingencia del mundo y [el] extraño caso de su propio ser, excéntrico al mundo” (Scheler [1928] 1938:111). Como ha sido habitual la crítica de otros cultivadores de esta corriente, el pensamiento de Scheler permanece anclado en una concepción metafísico-cristiana del mundo, de modo que, aunque solo fuese por ese anclaje, la categoría no guardaría sinonimia con la de Luhmann, aunque haya más razones para ver aquí discontinuidades categoriales.

Plessner, sin pretender desarrollar lo no realizado por Scheler (recuérdese que sus obras principales son contemporáneas [1928]), llega a la noción de contingencia desde una de las derivaciones de su célebre categoría principal sobre el lugar (más bien no-lugar) del hombre en el mundo: la ‘posicionalidad excéntrica’. ¿Por qué? Porque las tres leyes de su sistema antropológico-biológico-filosófico se lo exigen, con más o menos fuerza una que otra. Es la excentricidad de su posicionalidad la que arroja al ser humano al mundo de la contingencia del mundo y propia. La vida de un ser así “implica selección: la exclusión de algunas posibilidades en favor de otras” (Greene 1966:54). Implica no pertenecer al reino de lo irrevocable (si aquello existiera) (Menegazzi 2010), puesto que la misma indeterminación originaria –escribe Plessner–, “no consiente una valoración definitiva, sino que se protege de cualquier determinación y formulación de su esencia individual”, pues “detrás de cada determinación de nuestro ser descansan las posibilidades inefables de ser–otro” (Menegazzi 2010:293-294). Diera la impresión de estar leyendo a Luhmann si no fuera porque Plessner aquí siempre está hablando del hombre y del mundo, no de los sistemas.

En el acápite dedicado a Plessner ya dejábamos constancia de la idea frecuente –como observa Krüger– de pensar que la categoría de contingencia es un descubrimiento atribuible a la ‘posmodernidad’ y al ‘postestructuralismo’, debido, tal vez, al desconocimiento de su tematización a inicios del siglo XX en las obras de Dewey y Plessner (como veremos luego, Blumenberg hace remontar los orígenes de este descubrimiento a la cristiandad medieval; igual cosa hace Luhmann). Contingencia viene significando declinaciones históricas (contingentes) de la contingencia (Krüger 2004). Si desde la distinción hombre/entorno y sistema/entorno habíamos ya derivado la pluralidad inconmensurable de los mundos de la vida, ahora dado que plessnerianamente hablando los hombres

aparecen paradójicamente como predestinados a una diversidad de antropologías filosóficas, como en un juego de ‘espejos’ que recuerda a Foucault, en el cual reflejar su diversidad de hipótesis antropológicas. La condición ex\_central del ser humano lo conduce a un equilibrio inestable de lugar y tiempo; más aún, le cierra la posibilidad de contar con un tiempo y un lugar propio en el cual cobijarse, fuera de la intemperie de la contingencia, por lo cual requiere de la estabilización de formas contingentes que produzcan la ‘sensación’ de un equilibrio no contingente.

Gehlen, a su turno, armado conceptualmente con su famoso e influyente ‘principio de descarga’, que se proyecta hasta Luhmann, metamorfoseado ahora como reducción de complejidad, deriva del principio la imposibilidad de un modo unívoco de ‘descarga’ de un ser simultáneamente deficitario y pulsionalmente excedido. Las ‘descargas’ del ‘animal carencial’ son, y no pueden ser de otra manera, no necesarias. En esta verdadera dialéctica de la condición humana está la ontogénesis de la condición contingencial del ser humano y sus mundos posibles.

En la segunda generación de esta tradición antropológica, Marquard pasa directamente de su confesado y defendido escepticismo de la *vita brevis* a la contingencia. Aquí contingencia dice de la defensa de la pluralidad de formas de vida, juegos de lenguajes, mundos de la vida, *modus vivendi*, o como se quiera decir, en tanto garantes de la libertad del individuo frente a la realidad y a sus propias convicciones; del reconocimiento de la inevitabilidad de los hábitos (formas estabilizadas de conjurar la contingencia evitando nombrarla) y dice, finalmente, de la aceptación de nuestra propia contingencia (Marquard [1986] 2000). El nivel de desarrollo del concepto se muestra en una trascendental distinción de dos tipos de contingencia: la ‘contingencia destinal’, que corresponde a “lo que en principio podría haber sido de otra manera en mi vida, pero de hecho no puedo cambiar” (Marquard [1986] 2000:139) (haber nacido, por ejemplo) y la ‘contingencia arbitraria’, que corresponde a todo aquello que sí podemos hacer (o no) de otra manera. Para Marquard estas dos especies de contingencia nos protegen del riesgo de absolutización de nosotros mismos y/o de alguna de nuestras creaciones ficcionales, necesarias, sin embargo para el viviente humano. La *vita brevis* nos recuerda, cuando estamos dispuestos a mirarla a los ojos, que “no tenemos tiempo para confirmar o abandonar de una manera absoluta lo que ya somos de una manera contingente. Por tanto, tenemos que hacernos a la idea de que siempre vamos a ser más nuestros hábitos que nuestra elección” (Marquard [1986] 2000:16). Para el escéptico orgulloso de serlo, la no absolutización de algo, cualquiera sea ello (¿defensa de la contingencia?) ha de cautelarse, a nivel político, con la división de poderes, y a nivel epistemológico, a nivel de la división del poder de nombrar (¿distinción que designa y absolutiza un lado?).

El ser humano de Marquard, a diferencia del de Luhmann que es solo un cúmulo de diferencias contingentes (Galindo 2006), es simultáneamente un cúmulo de contingencias y de nuestras realizaciones. Para soportar la contingencia, que no es el fracaso del deseo de absoluto, “sino nuestra normalidad histórica” (Marquard [1986] 2000:24), se requiere de formas compensatorias como la risa y el llanto, y no en último lugar, la renuncia al esfuerzo por parecer tonto (Marquard [1986] 2000). Esfuerzo que es otro modo de decir, despedida de los comienzos desde cero porque lo propio de la vida humana consiste en enlazar con lo ya existente (compensación). No quien actúa de la manera habitual, consiguientemente, es el que está llamado a justificarse, sino quien propone una manera de actuar nueva (Marquard [1986] 2000).

La apología de lo contingente, como reza una de las obras de Marquard, se funda (¡) en la finitud del ser humano y del mundo, por lo que sería un signo de falta de libertad que el ser humano viviera de una manera indigna por encima de las posibilidades de su finitud. Solo la apología de lo contingente protege al ser humano de las múltiples figuras del absoluto (Marquard [1986] 2000). Una de esas, cara a la modernidad ilustrada, es de carácter epistemológico y dice de la pretensión de un saber absoluto, que no acepta su provisoriedad plural (Marquard [1986] 2000). No resulta así extraño que dirija una ácida crítica, entre otros, a Apel y Habermas, por su neokantiana pretensión de un

fundamento trascendental del saber y de las normas procedimentales con pretensión de universalidad (Marquard [1986] 2000).

Nos preguntamos en su momento: ¿cuál sería el *modus vivendi* de un ser incapaz de un saber absoluto? La respuesta la encontrábamos en la ‘moral provisional’ de Descartes, leída marquardianamente, como Descartes contra Descartes. Lo requerido es la provisionalidad de una filosofía de los hábitos existentes (tradiciones, costumbres, usos del saber y del actuar) (Marquard [1986] 2000). Para el filósofo del idealismo absoluto (Hegel) “[l]a consideración filosófica no tiene otra intención que alejar lo contingente” (Marquard [1986] 2000: 127). Marquard se ubica en las antípodas con su radical apología de lo contingente.

Otro conspicuo representante de la segunda generación, Blumenberg, también reflexiona en profundidad sobre esta categoría tan determinante para la sociología de Luhmann, partiendo del diagnóstico de vivir en la era del reconocimiento del giro moderno de la razón a la contingencia. Es a través de la llamada ‘conciencia metafórica del hombre’, que llega a comprender que el mundo y el sí mismo, “no es el reflejo de ningún ser, sino la obra de su actividad fabricadora y creadora” (Flórez 2003:268). La carencia de fundamento del hombre blumenbergiano le lleva a la tarea de “crearse un medio en el que poder superar su miedo a la existencia fáctica y contingente; y ese medio es el ‘mundo de la vida’, en el que el hombre encuentra el refugio para su existencia” (Flórez 2003:268). En una fórmula célebre, González Cantón sentencia: “El mundo de la vida es, para Blumenberg, la encarnación de la no-contingencia” (González Cantón 2004:233). Pero, ni Scheler ni Plessner ni Gehlen ni Marquard habían llegado a una tesis antropológica tan explícita en relación con la condición contingencial del ser humano: ‘La contingencia es la esencia del hombre’. ¿Por qué? Entre otras razones, porque, la pregunta sobre el origen del hombre, carece de respuesta: “No hay respuesta porque la estructura del ser humano es una contingencia necesaria [contingencia destinal, diría Marquard]” (González Cantón 2004:233).

Al igual que Luhmann, Blumenberg considera que el origen de esta moderna categoría de contingencia reside en la deconstrucción nominalista del Dios cristiano (Widder 2000). Paradójicamente, entre los pocos conceptos originales que ha producido la conciencia del mundo medieval –según Blumenberg– está la noción de *creatio*, que desde el mito-logos judeocristiano afirma “la condición óptica de un mundo hecho de la nada y señalado para su fin, mantenido en la existencia solo por voluntad divina” (González Cantón 2004:97), lo que para Blumenberg viene a significar “la condición de posibilidad del surgimiento de la experiencia de la historicidad” (González Cantón 2004:97). De modo que, paradójicamente, “la ‘cultura de la contingencia’, que sella la cultura moderna y acaso postmoderna, se caracteriza por la idea fundamental de que lo que existe no tiene por qué existir necesariamente” (Blumenberg cit. en González Cantón 2004:97). Luhmann, por su parte, asocia la génesis de la contingencia universal a lo que denomina como ‘invento judeocristiano del Dios creador’. Dado que ese Dios observa el mundo sin estar afectado por él, se deriva de ello la contingencia del mundo y del hombre (Luhmann [1992] 1997). Duns Escoto, el creador del nominalismo, sostenía en su tiempo que la contingencia no es tanto un modo negativo del ente cuanto un modo positivo. La contingencia es el modo de ser y estar en el mundo (Luhmann [1992] 1997).

Es del agobio de la conciencia de la contingencia de donde Blumenberg ve emerger todas las figuras elusivas de la contingencia: las formas culturales, la ciencia, los mitos, las religiones, las artes, la economía, en fin, los divertimentos pascalianos. Tales formas elusivas son necesariamente plurales que decantan históricamente en una “multiplicidad posible de mundos” que, tanto en la Edad Media como Moderna, “llevaba a preguntarse por la categoría ontológica de aquel en que se vivía” (González Cantón 2004:233). En el paso de la Edad Media a la Época Moderna se opera la sustitución del mundo por otros mundos posibles (Raulet [2006]2009:195). De ahí el giro moderno hacia la contingencia en el que convergen la AFA y la sociología de Luhmann, aunque siempre permaneciendo como diferencia irreductible el que para la primera siempre se trata del hombre y del mundo, en tanto para la segunda se



trata de los sistemas. Ha operado en verdad un desplazamiento que habrá que comprender mejor siguiendo al mismo Luhmann.

### **Del paradigma de la acción, al paradigma de la comunicación**

Indudablemente, la antropología filosófica gehleliana se inscribe en el paradigma de la acción, no obstante que al final de su obra se hace cargo del giro lingüístico y parece crear las condiciones de posibilidad para dar el paso a la comunicación. Pero nos parece que el motivo más de fondo para una discontinuidad que probablemente se hará notar con la AFA, es que tal está inscrita en el paradigma de la conciencia, heredada del cogito cartesiano y del *sapere aude* kantiano. No en vano, Habermas ha debido redefinir el kantismo de su maestro, precisamente por su carácter monológico. Sin embargo, “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” (Álvarez 1996:292). Como ya quedaba dicho, Gehlen hace de la ‘acción’ la categoría central de toda su antropología (Raulet [2006] 2009; Pansera 2005; Rehberg 2003; Sobrevilla 2006; Álvarez 1996). Donde Gehlen ve al hombre al centro de todo, Luhmann lo ve como condición de posibilidad en el entorno de la sociedad. Por cierto, eso lo pone en las antípodas del pensamiento de Luhmann de la sociedad sin hombres, según reza la manida frase de Izuzquiza (1990). El imperativo de la acción le viene impuesto por su condición carencial, por su constitución biológica deficitaria (Raulet [2006] 2009). Gehlen apela al entorno, pero no al modo del acoplamiento estructural luhmanniano. Para el hombre gehleliano, su entorno es la cultura en la cual está ubicado desde su nacimiento y que él contribuye a transformar. El entorno vendría siendo la variable dependiente, la acción del ser carencial, la variable independiente. Incluso más, las mismas estructuras de relación objetiva con el mundo deben ser construidas por él, porque no dispone de manera natural de mecanismos instintivos que seleccionen los estímulos que provienen del mundo exterior. Nada de irritación sistémica ni autopoiesis, como puede apreciarse.

La posición no autopoietica en el mundo de los seres orgánicos lo coloca como carente de medios, carente de instintos: dejado a sí mismo. De esa posición morfológicamente carencial tiene el imperativo categórico material –gustaríamos de decir–, de “‘elaborarse a sí mismo’ y encontrar en sí mismo como ‘su propia obra’ la existencia como tarea (al mismo tiempo balanza y peso, como dijo en una ocasión Herder)” (Gehlen [1940] 1980:38–39). La condición del ser humano como abierto al mundo, como tarea para sí mismo y de sí mismo, tiene una singular implicancia negativa, cual es que carece de la adaptación animal a un ambiente-fragmento (Gehlen [1940] 1980), a un mundo ‘ya’ determinado.

Es así que, una definitiva e insalvable discontinuidad con el sistemismo luhmanniano, diga relación con que, en el corazón de la antropología gehleliana, está la categoría de ‘acción’ (Rehberg 2003; Pansera 2005), propia de su comprensión del ser humano como el ‘animal práxico’. En cambio en Luhmann, toda teoría de la acción es desplazada por una teoría de la comunicación (2007a). La acción del animal práxico es el mecanismo de sobrevivencia que le permite generar formas de estabilización que le descarguen de su pulsionalidad sobreabundante. En Luhmann, se diría, la autopoiesis del sistema psíquico, estructuralmente acoplado, le pone en condición contingente al ser no-especializado y dotado de primitivismo orgánico, de desplegar sistémicamente su condición carencial.

Cierta paradoja se produce en Gehlen que deja ad portas de otros giros teóricos, incluido el comunicativo; sería una de esas consecuencias no intencionales de acciones intencionales que descubrió Weber. La visión gehleliana de lo humano puso, no intencionalmente, “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 o comunidad”

(Álvarez 1996:291). Con Gehlen habría ocurrido algo parecido a lo que –al decir de Álvarez– predijo H. Atlan: “cada progreso de la cibernética supone la desaparición del hombre hasta reducirlo a un mero programa (Álvarez 1996:290). Es obvio que allí se acerca velozmente a Luhmann. El hombre gehleliano parece ser desplazado por el automatismo de las instituciones, allí donde Luhmann lo hace de los sistemas de sus entornos. De modo similar a los sistemas, las instituciones –sostiene Álvarez– “terminan por adquirir algo sí 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. De ahí a la negación del sujeto solo existe un paso” (Álvarez 1996:301). Luhmann, por cierto, con su categoría de autopoiesis no estaría de acuerdo en la posibilidad de predecir la conducta, menos atendiendo a la doble contingencia recién referida. Ese paso lo ha dado Niklas Luhmann haciendo una transposición del automatismo de las instituciones a la autopoiesis de los sistemas. “La 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)” (Álvarez 1996:302-303). De ese modo, la ‘descarga’ se desplaza del hombre a los sistemas sociales, los que a su vez se ‘descargan’ del molesto sujeto.

Aquí es donde Gehlen más parece acercarse al desplazamiento del paradigma de la acción al paradigma de la comunicación. Pero, sin embargo, permanece anclado en su comprensión asociada a su propuesta antropológica. El reclamo que le dirige a la moderna filosofía del lenguaje no reside en el espinoso sujeto, sino en su intelectualismo, al hacer depender la comprensión del lenguaje del conocer, interpretar y simbolizar, pasando por alto las bases sensorio-motoras del mismo. Lo que reclama es una dimensión preterida de lo humano, especialmente desde Kant. Todo refiere a lo sensomotor:

“las manifestaciones del lenguaje son en primer lugar movimientos como los demás, transformables absolutamente en otros tipos de movimiento” (Gehlen [1940] 1980:227; Sobrevilla 2006).

Sin embargo, Rehberg parece ir más lejos con Gehlen. Para el primero, la teoría del lenguaje desarrollada por el segundo, antropológicamente fundada, lleva la teoría de la acción a un nivel más elevado (Rehberg 2003). En tal teoría, el cuerpo mismo deviene un mediador de cultura, cultura que no puede constituirse sino a través del lenguaje, que no es otro que el símbolo en tanto significante del mundo a través del cual el hombre puede decir el mundo incluso en ausencia del mundo (Miniati 2006; traducción propia). Rehberg considera lo que llama “la teoría del ser como medida del lenguaje”, como su resultado más productivo (Rehberg 2003:273). La comunicación, sin embargo, no aparece.

## **De la complejidad y su reducción en la AFA a la complejidad y su reducción en la teoría de sistemas**

Los antropólogos de la tradición alemana que venimos examinando muestran percatación de la creciente complejidad de la sociedad moderna, aunque no llegan a una formulación que posea la altura conceptual que la que alcanza el sociólogo de Bielefeld.

Desde comienzos de su obra, Gehlen comprende simultáneamente al hombre como un solucionador de problemas y como un sistema de funciones (1980). Ambas tesis antropológicas, reconocibles en la teoría sociológica de Luhmann, dicen de algún tipo de afinidad electiva. Pero para lo que nos ocupa ahora, lo central a nivel teórico reside en la categoría de ‘descarga’ y su posible equivalencia en la sociología de Luhmann. Solo a modo de ilustración del recurso luhmanniano a esta categoría central en el pensamiento gehleliano, se muestra a continuación el resultado de la búsqueda de ella en *La sociedad de la sociedad* (2007a).

1. Queremos llamar tecnización de un médium a ese facilitar el paso que va y vuelve del valor al valor puesto —técnica entendida como un descargarse por parte de los procesos de procesamiento de

información, de asimilar y considerar todas las referencias de sentido que están implicadas. (2007a:286)

2. Con el desarrollo del dominio político capaz de imponerse se obtiene la posibilidad de reforzar el rechazo de los ofrecimientos de sentido de la comunicación y, a la vez, de descargarlo de las consecuencias del conflicto. Surge la violencia legítima para combatir la violencia ilegítima. (2007a:369)

3. La técnica (siempre bajo el presupuesto de que funciona) hace posible el acoplamiento de elementos totalmente heterogéneos. Una señal descargada de modo físico puede generar comunicaciones. (2007a:416)

4. En relación con el texto se alcanza también un excedente de actividad que más adelante se descarga más bien en una comunicación crítica que en una comunicación meramente receptiva. (2007a:430)

5. Se puede insistir en que la diferenciación funcional trae consigo efectos de descarga y que ella, por ejemplo, posibilita —de acuerdo con criterios propios de cada sistema funcional— mejor ciencia (más conocimiento), mejor economía (más bienestar), mejor política (más democracia, mejor coordinación de opiniones), mejor salud, mejor educación para más seres humanos, etcétera. (2007a:629)

6. Sin embargo, la ética —recurriendo a las necesidades de la naturaleza— se descarga de las exigencias de justificación y con ello de problemas de consenso a menudo abiertamente comunicados. (2007a:742)

7. En esta situación que necesita esclarecimiento semántico y que, al mismo tiempo, se ha hecho estructuralmente insegura, se halla en el concepto de “honor” —una especie de descarga de las tensiones sobre todo en los siglos XVI y XVII. (2007a:747)

8. La rigurosa división entre institutio y educatio sirve a la vez para descargar a la enseñanza de aquellas tareas que por su material no son aprehensibles. Solo alrededor de 1800 se forma la idea híbrida de “enseñanza educativa”, a la cual se le exigirá concebir la nueva pedagogía de la escuela. (2007a:754)

9. Si se reflexionan exigencias adicionales de la ciencia, también podría verse que la frialdad de las abstracciones forzadas teóricamente surtiera efecto como forma de expresión hasta rayar en la paradoja de que los textos —por ser demasiado difíciles— descargan al lector de tener que pensarlos para luego poder leerlos siguiendo únicamente el flujo sintáctico. (Lummann 2007a:894) (los destacados son míos)

Como queda de manifiesto, la categoría de ‘descarga’ se usa en el sentido gehleleiano, aunque sin referir al autor, ‘absorbida’ tal vez del mundo de la vida tedesco. Como ya indicábamos, Gehlen en su obra temprana, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* ([1940] 1980), caracterizaba, siguiendo a Herder, al ser humano como un ‘ser carencial’ a nivel instintual y pulsionalmente excedido, de modo que la única manera de sobrevivir es descargándose con su propia agencia, actuando y seleccionando posibilidades siempre contingentes. Es su “vacío y carencias” (Gehlen ([1940] 1980:96; traducción propia), el aguijón que lleva a Gehlen a la que denomina como ‘ley estructural’ presente en la construcción de todas las operaciones humanas; ley que no es otra que el mentado ‘principio de descarga’ según el cual “todas las carencias de la constitución humana (carencias que representan un enorme gravamen de su capacidad de vivir bajo las condiciones por así decir animales) son transformadas por el hombre, por sí mismo y con su acción, en medios de su existencia, conjugándose así en último término el destino del hombre a la acción y su incomparable ubicación especial” ([1940] 1980:41). El hombre se presenta así como un ser reductor y creador de posibilidades con lo que tiene a la mano, lo que le abre la posibilidad de mundos no unívocos. Para ello debería ser un ser ya fijado, cosa que contraría la tesis que comparte con Nietzsche, de que el hombre es el ‘animal todavía no fijado’. Las ‘fijaciones’ son formas contingentes de asegurar una sobrevivencia siempre amenazada por

condición carencial originaria. Lo originario (j) de la condición humana contiene seminalmente la contingencia de las ‘descargas’ históricas en todos los ámbitos del fenómeno humano. La cultura aparece así como un artificio, una “mundanidad artificial” (Pansera 2005:73), que deriva del esfuerzo de transformar la naturaleza en algo “útil para la vida” (Gehlen [1940] 1980:42).

Todas las operaciones humanas (y la sociedad no lo es para Luhmann, pero sí para Gehlen, aunque de modo paradójico), quedan sometidas a esta clave hermenéutica. Tal ley estructural de la condición humana, le permite liberarse –al igual que Luhmann, aunque por razones distintas– de la herencia cartesiana del cogito y del *sapere aude* kantiano. Precisamente porque no hay lugar para el dualismo *res cogitans/res extensa*, se puede mejor comprender que un presupuesto fundamental de la antropología gehleliana es que lo espiritual en el hombre tiene una raíz profunda en su morfología corpórea (Miniati 2006). De ahí su giro a las condiciones fundamentales de la existencia humana, como la vida, la muerte, la pluralidad, la tierra y la mundanidad (Pansera 2005).

Tanto en la descarga de los hombres como en la descarga de los sistemas, se puede encontrar un punto de convergencia filosófica en el pragmatismo. Luhmann, en el contraste con la continuidad de la racionalidad de la tradición véteroeuropea, sostiene que este tuvo que abandonarse puesto que toda “observación (incluyendo el conocer y el actuar) depende de la selección de una distinción, y selección significa dejar necesariamente algo de lado. Los títulos del siglo XX para tal efecto son: pragmatismo, historicismo, relativismo, pluralismo” (Luhmann 2007a:142). En el caso de Gehlen, le reconoce a Peirce y James el mérito de haber inaugurado el giro pragmático de la razón. Giro que tendría una protoformulación en Kant. Pero es especialmente en los pragmatistas americanos, particularmente Dewey, además de Nietzsche y Bergson, donde Gehlen reconoce los cimientos de la tesis “del surgimiento de la conciencia a partir de un proceso vital retardado” (Gehlen [1940] 1980:167). “El descubrimiento de los pragmatistas –agrega Gehlen–, de que había que ver la conciencia partiendo de la acción y en conexión con ella, fue un gran hallazgo” (Gehlen [1940] 1980:167).

Todas las operaciones de ‘descarga’ son pragmáticas, ya sea el pensar, el imaginar y el fantasear descansan, a fin de cuentas, sobre una amplia infraestructura de funciones ‘sensomotoras’ orientadas a permanecer en la existencia. Las ‘cargas’ sumadas al ‘exceso pulsional’ demandan un pragmatismo ya a nivel antepredicativo. En este sentido, se podría decir que el pragmatismo como filosofía no es más que una formulación docta de un imperativo precategórico.

Por otra parte, Gehlen en su sociología, da muestras de percatación de las consecuencias sociales de los incrementos de complejidad sobre las estructuras sociales y los individuos: les impone funciones, de modo indirecto, complejo y especializado, que hace que sus adaptaciones a nivel moral y mental a este nuevo estado de cosas se torne muy problemático, lo que, en particular, desafía el equilibrio social (Gehlen [1940] 1980). Precisamente para interpretar este nuevo estado de cosas signada por la complejidad de las superestructuras que en su magnitud han hecho que lo social se torne opaco, hace falta –al decir de Gehlen– una disciplina como la sociología, cuya tarea es trazar las premisas concretas y consecuencias de tales cambios estructurales y aportar a su mensuramiento para las necesarias planificaciones. Del análisis de tales procesos deriva Gehlen la ausencia de correspondencia entre la visión que se hace respecto de lo que están haciendo y su visión de lo que le sucede a él. “El individuo se ocupa cumplidamente de su trabajo y luego se ve privado de él por una crisis geográficamente remota de la cual él mismo no tiene noticia ni comprende” (Gehlen [1940] 1980:48; traducción propia).

Si pensamos ahora en el filósofo de la compensación, en el apologeta de la contingencia (Marquard), la afinidad electiva con Luhmann en este punto resulta manifiesta. Para él, la compensación ante la hipercomplejidad del mundo se traduce en la ‘reducción de complejidad’ por parte de los sistemas. Ahora no es el ser humano el que compensa sus carencias descargándose, ya sea en la cultura y/o en las instituciones, sino que son los sistemas los que compensan sus carencias reduciendo complejidad (Marquard 2001). Y eso no es todo. Para Marquard, lo que Plessner, Gehlen y

Sartre sostuvieron sobre el imperativo de la ‘descarga’ sigue operando en una sutil generalización en Niklas Luhmann. “También y precisamente el sistema ‘ser humano’ –agregará– compensa la sobrecarga de complejidad mediante la reducción de la complejidad” (Marquard [1986] 2000:44-45).

En suma, Raulet, recapitulando la influencia de la AFA, concluye que “la humanidad solo puede ser protegida mediante el reconocimiento de los límites del cambio, mediante la atención a las ‘orientaciones provisionales’ y la aceptación de la parte de contingencia y de impotencia” ([2006] 2009:196). Allí se deja ver una ‘versión blanda’ del institucionalismo conservador de Gehlen, conjugada con el concepto ritteriano de compensación. “En la medida en que nuestras capacidades son limitadas, es bueno aceptar cualquier ‘descarga’, sea grande o pequeña. Cuanto más estabilidad y continuidad se adquiere, mayor es la complejidad del mundo y más debemos cultivar las costumbres, las convenciones, la rutina” (Raulet [2006] 2009:196).

El maestro de Luhmann, Schelsky, restituye la figura del sujeto que quedaba amenazado en la obra tardía de Gehlen. Reaccionado contra “el institucionalismo autoritario de su maestro Gehlen [...] rehabilita al sujeto autónomo” (Raulet [2006] 2009:99). Con tal propósito emprende la búsqueda de una nueva teoría sociológica que articule integración y conflicto (Schelsky 1967), subjetividad e instituciones (Raulet [2006] 2009). Pero su alumno –como afirma Raulet– “saldrá por la tangente el pasar por alto el sujeto e intervenir la problemática: ya no es el hombre el que es descargado de sus deficiencias por las instituciones, son las instituciones las que, como sistemas autopoiéticos, se desembarazan de la molesta subjetividad” (Raulet [2006] 2009:99). Aquí reside una radical discontinuidad con la AFA: se ha producido el desplazamiento de la descarga de los seres humanos a la descarga de los sistemas y, muy especialmente, a la descarga de la molesta subjetividad en los sistemas sociales. De alguna manera Luhmann, “hace suya una tesis fundamental de la antropología filosófica al desembarazarse del molesto bagaje de esta última y sustituirla por el positivismo jurídico de Kelsen y el funcionalismo del último Parsons” (Raulet [2006] 2009:99).

Pero, al decir de Fadini, la mayor afinidad se hace visible en esa ‘fórmula mágica’ de la reducción de la complejidad en Luhmann –ligada al incremento de complejidad del sistema (Fadini 1983). Ello sin perjuicio –como dejábamos ya indicado– de una discontinuidad final que parece residir en que allí donde el Gehlen de la teoría de las instituciones ve en el juego de estas la encarnación de un equilibrio definitivo, perfecto (Fadini 1983), Luhmann sigue viendo contingencia. Aunque en el fondo, hay aquí una cuestión de temporalidad diferida, puesto que para Gehlen las instituciones son descargas contingentes, pero que conviene no nombrar como tales para asegurar el orden social contingente. No podría ser de otro modo para un autor que comprende que las ‘descargas’ históricamente plurales, permanecen necesariamente (¡) contingentes en cuanto modos de compensación del carácter carencial de ese ser ‘todavía no fijado’ (Nietzsche). Toda fijación (complejidad reducida) actualiza solo una posibilidad de lo posible de manera que potencialmente siempre podrá ser de otro modo. Allí hace residir Fadini la radical afinidad de Luhmann con Gehlen. Las contingentes reducciones de complejidad vendrían a ser variantes del problema existencial del hombre en el mundo (de los sistemas en general y de ese sistema psíquico en particular) que se ‘objetivan’ en la formación de estructuras de expectativas que cumplen la función de mantener la desilusión en límites tolerables (Fadini 1983).

Así, lo que Gehlen atribuye a los seres humanos, Luhmann lo atribuiría a los sistemas, uno (solo uno) de los cuales es el hombre (el sistema psíquico). Allí donde para Gehlen el hombre sería comprendido como ‘un solucionador de problemas en un sentido trascendental’, tesis antropológica que el Luhmann de sus primeros escritos hace suya, para el sociólogo de Bielefeld el equivalente funcional a la descarga del hombre vendría siendo la reducción de complejidad del sistema. Conviene no olvidar que para Gehlen el hombre es simultáneamente un solucionador de problemas y un sistema de funciones (1980).

## De las categorías de autorreferencia y de autoobservación a la teoría del observador

Otro desplazamiento categorial que resulta relevante a la búsqueda de marcas léxicas que digan de afinidades electivas es la constituida por el tránsito de las categorías de autorreferencia y autoobservación presentes en la AFA y en la teoría del observador que elabora Luhmann en su teoría general de sistemas.

En Gehlen, no así en Scheler, a propósito de observación del mundo, nos encontramos con afinidades manifiestas. Es cosa sabida que Luhmann desde su constructivismo operativo defiende la inobservabilidad del mundo (2007a). El caso es que la tesis constructivista –como ya dejábamos indicado– parece estar anticipada en esta tesis gehleliana: “el mundo perceptivo que vemos alrededor de nosotros cuando abrimos los ojos es totalmente el resultado de la actividad humana” (Gehlen [1940] 1980:44) (vemos lo que vemos porque vemos como vemos, diría Luhmann). Obviamente esta tesis debe estar asociada a la categoría de ‘descarga’ y a la idea de lo humano como ‘ser indeterminado’. Para Gehlen “[e]l mundo es pues ‘traspasado’ o recorrido en su totalidad por movimientos y acciones libres de indigencias (descargadas) y comunicativos; toda su plenitud es objeto de experiencia; es ‘conocido’ y apartado a un lado” (Gehlen [1940] 1980:44). Como resultado de todo ello es el mundo perceptivo que nos es dado a la mano.

El mundo perceptivo que nos es dado es fruto de nuestra propia industria en tanto “todas las operaciones humanas sensomotoras son auto–captadas, es decir, reaccionan a sí mismas y entre sí y son capaces de intercambio” (Gehlen [1940] 1980:44). La objetividad entre comillas de Maturana parece haber sido escrita un par de décadas antes. El llamado ‘mundo interior’, pletórico de ‘fantasmas de intercambio y de movimiento’ de ‘representaciones de resultados favorables’, de ‘expectativas de impresiones’, etc., puede ser desarrollado y edificado independientemente del estado objetivo de la solución real (Gehlen [1940] 1980:49). La independencia de tal estado de ‘realidad’ se deriva de la autoindustria agencial del ser humano, en virtud de la cual este crea “en torno a sí el ‘espacio vacío’ de un mundo abarcable con la mirada (super-visible; por tanto, se puede prescindir también de él), rico e insinuaciones y colocado-ahí a disposición” (Gehlen [1940] 1980: 44). El mundo dado-a-la-mano es edificado como consecuencia de los propios 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” (Gehlen [1940] 1980:52-53). El ojo ve lo que ve y no ve lo que no ve, pero no ve que no ve lo que no ve, según reza la celebrada fórmula del sociólogo de Bielefeld. Por todo lo anterior es que Gehlen se plantea la posibilidad de que “el tender–hacia las cosas, sea independiente de la presencia real de las cosas” (Gehlen [1940] 1980:56).

Ya nos hemos referido más arriba a la elevada capacidad para percibir las cosas y a sí mismo de los movimientos del ser humano cuando actúa, y también a nuestra capacidad de reproducir, si queremos, un dato de la propia percepción corporal al que previamente hemos hecho extraño a nosotros mismos. Tal era el caso del niño (observado por Guernesey) que golpeaba su frente. “Por eso fue un gran hallazgo de Schopenhauer el describir el cuerpo como ‘sujeto–objeto’; como un algo dado (simultáneamente por dentro y por fuera), que puede concebirse en unas ocasiones como activo en relación con el mundo exterior y otras veces como parte de ese mundo exterior; reaccionando a sí mismo y a las cosas externas” (Gehlen [1940] 1980:194–195).

¿Y a propósito de la distinción luhmanniana de vivencia y acción, no habría en lo que sigue también una anticipación? Dice Gehlen: “Una sensación táctil producida en nuestro cuerpo desde afuera no se distingue en absoluto, como tal, de otra originada por nosotros mismos. Solo se distinguen en que faltan las vivencias del movimiento del propio miembro (vivencia que precede a la sensación que mencionábamos en segundo lugar) que condujo a aquella posición” (Gehlen [1940] 1980:197).

Como ya decíamos con Gehlen en el capítulo anterior, la objetividad cósmica de las cosas “es su ‘estar-colocadas-allí’, por cuanto que indican qué hay en ellas oculto de posibles consecuencias derivadas de tratar con ellas y de cualidades desarrollables” (Gehlen [1940] 1980:206-207) (¿el lado no marcado en el distinguir en la teoría del observador de Luhmann?). Gehlen es rotundo en su tesis de que la objetividad real de las cosas reales es un correlato del obrar o del querer, de modo que “la objetividad visible de las mismas cosas de la conciencia es un correlato del obrar o del querer posibles y de ninguna manera del puro pensar o mirar mismos” (Gehlen [1940] 1980:210). De ahí que a propósito de las utopías sostenga que su subjetividad y la de los sueños son un correlato del obrar o el querer no posibles.

Hay una dualidad incancelable en la cosa: por “un lado, como la cosa misma, es material percibido: por otro lado, ha sido ordenado y creado por uno mismo” (Gehlen [1940] 1980:210). Los símbolos mismos son autoproducidos por la industria humana de modo que “ese dirigirse-uno-a-sí-mismo hacia algo mediante un símbolo auto producido se llama pensar, de donde hablar y pensar son al principio plenamente idénticos” (Gehlen [1940] 1980:275).

Por parte de Blumenberg, son también reconocibles esclarecedoras anticipaciones teóricas. Ello desde el momento que en 1928, en su célebre segunda ley de la inmediatez mediata, cuestiona el “sentido filosófico de preguntarse si puede darse algo fuera de la relación entre el ex-centro y el mundo externo e interno, pues en ella el hombre se agota, o mejor dicho, desvanece” (Menegazzi 2010:305). En la insistencia plessneriana de que al hombre su “mundo [le] está dado en las apariencias, en las que lo real se manifiesta refractado a través del médium de nuestros modos de percibir las cosas y de nuestras acciones [...] es precisamente esa refracción la que garantiza la inmediatez del contacto, pues ‘el ojo, mientras ve, necesariamente se olvida de sí’” (Menegazzi 2010:305).

Por otra parte, sostenía tempranamente el biólogo-filósofo que “[e]l ser humano no tiene ninguna relación inmediata, puramente ‘interior’ consigo mismo. Su auto-comprensión tiene la estructura de la ‘auto-exterioridad’” (Villacañas 2004:71). Por allí ve fluir Plessner la clave de bóveda de toda hermenéutica: “solo a partir de lo extraño, podrá el hombre ver algo en sí mismo” (Villacañas 2004:71). Y nos sorprende con esta derivación teórica de su metaforología: “que el hombre se haya visto como imagen y semejanza de algo otro es la demostración de la imposibilidad de ese narcisismo originario que impide al hombre mirarse a sí mismo como figura original” (Villacañas 2004:71).

Pero, ¿qué significa además que no podamos tener relaciones inmediatas con la realidad? Es insustituible la lectura directa de la respuesta de Blumenberg:

[...] solo podemos tenerlas mediante la apropiación de las relaciones con otros. Esa es la base de nuestra constitución metafórica: proyectamos sobre nosotros mismos lo que nos representamos de los otros. Somos metáforas de los otros, contruidos sobre las analogías de lo que interpretamos. Eso es lo que Cassirer quería subrayar cuando estableció que somos animales simbólicos. Esta sencilla apropiación inconsciente y constitutiva de los símbolos es, de hecho, lo que Husserl quería subrayar en su categoría del mundo de la vida, un mundo de la vida, un mundo dentro del que uno vive únicamente porque está vivo (cit. en Villacañas 2004:72).

¿Qué implica ello ahora para el conocimiento científico? Que la ciencia, más que dar al hombre una idea de su conocimiento, produce paradójicamente una idea más precisa de su ignorancia (¿algo así como la ecología de la ignorancia en Luhmann?). Así que se trata de un dilema irresoluble: el ignorante ni siquiera tiene una idea precisa de su ignorancia (Villacañas 2004). Para Blumenberg, Kant habría sido el primer “descubridor de la antropología y el más firme defensor del silencio sobre nosotros mismos [...]. En cierto modo, el silencio no brota de un mandato arbitrario, sino de un conocimiento de lo que somos: libertad, nada” (Villacañas 2004:73). Despojado de la exigencia del principio de razón suficiente y postulando el principio de razón insuficiente, Blumenberg concluye que, desembarazado el hombre de tal primer principio, “solo le queda reconocerse como autoafirmación ‘consciente’ de sí” (Rincón 2008:252). Para Raullet, Blumenberg da el paso decisivo al “poner fin a la ilusión de que el

mundo visible es el mundo real. Su transformación en objeto de la ciencia sella el ‘fin de los signos’ –el fin de la concepción del mundo como un universo de signos que tiene sentido inmediato o que, al menos, son interpretables. El mundo científico –concluye– se presenta ante nosotros como un mundo mudo” (Raulet [2006] 2009:197).

### **Del descentramiento de lo humano y del mundo al descentramiento de la sociedad**

Tanto Gehlen, como Plessner, Blumenberg, Marquard y Schelsky, no así, Scheler, tratan expresamente desde sus propios matices al interior de una común tradición, el fenómeno del descentramiento de lo humano. Incluso, algunos de ellos proyectan societalmente tal descentramiento.

Plessner es el primero en generar una sugerente anticipación que funge para este punto (descentramiento de lo humano) como para la crítica al prejuicio humanista en el campo de la sociología, que luego realizará Luhmann. Se trata de la crítica al antropocentrismo de la modernidad, desarrollada al tenor de su crítica a la idea de humanitas y al radicalismo utópico. A ambas, sus investigaciones biológico-filosóficas le quitan sustento. Para Plessner, la condición biológica de la existencia humana torna superflua la pretensión de afirmar una humanitas, lo que es tanto como decir la pretensión de afirmar una naturaleza humana de carácter metafísico (Menegazzi 2010). El llamado radicalismo utópico que, expresado de diversas maneras, convoca a transformaciones radicales de lo que significa ser humanizados por Plessner, en cuanto atentatorios contra la vida misma. El animal deficitario no es capaz de tanto. Tal radicalismo fue expresión –al decir de Widder– de un gnóstica sobrestimación de la capacidad de la mente que, como tal, ignora la actual fragilidad de la vida, de la cual el biólogo percatado sabe sobre la profunda ambigüedad que configura toda existencia humana (Widder 2000). Ya sea en la forma de una idea de Gemeinschaft, o de un nacionalismo, o de un científicismo o de la idea universal del amor cristiano, representan todas esas metáforas un ‘asalto’ a la realidad antropológica de la vida humana (Widder 2000).

En esto conviene recordar lo antes dicho: Plessner anticipa con voces postestructuralistas como las de Foucault, la crítica al antropologismo de la modernidad (Grosby 2002) (¿una fórmula funcionalmente equivalente de la crítica luhmanniana al prejuicio humanista?). Para Plessner “el hombre no es nada ‘como’ hombre por sí mismo [...]. No es más que lo que hace y entiende de sí mismo” (en Grosby 2002:239). Tal vez –reiteramos– por ese descentramiento del sujeto, Borsari puede encontrar comparable la filosofía de Plessner con la de Foucault y de Derrida (2009), y ¿deberíamos agregar la de Luhmann? Por el lado de Gehlen, no son de menor envergadura sus anticipaciones teóricas sobre el descentramiento del hombre y el mundo.

Como ya quedó dicho (ver infra p. 108), tempranamente Gehlen observa lo que llama la ‘disolución de la sociedad’, tesis para la que encuentra apoyo, no solo en las ciencias contemporáneas, sino también en el arte. En la complejidad y opacidad de la sociedad moderna encuentra nuestro autor las razones para el apremio de la valía individual y la concomitante generación de expectativas ilimitadas, desarrollando accesorios compensatorios y padeciendo de las desventajas (Gehlen [1940] 1980). Gehlen da por mostrado que el proceso de industrialización tiene un efecto dislocante sobre los fundamentos del orden y la moralidad, la cual gozaba de milenios de estabilidad. El hecho decisivo para él, es que, desde el punto de vista psicomoral, no se puede asumir una postura ética hacia la naturaleza inorgánica. A diferencia de una sociedad en la que todavía se podía soñar con una revolución total del orden social, hoy nos encontramos ante el desafío de la coordinación. Gehlen visualiza la sociedad moderna como “constituida por una pluralidad de sistemas coordinados de las actitudes habitualizadas” (Gehlen [1940] 1980:147), de manera que el modo de comportamiento o motivo de la conducta externa está cada uno aplicado a una esfera distintiva institucional y a un contexto diferente de la asociación (Gehlen [1940] 1980).



En la obra temprana de Gehlen son reconocibles la funcionalización de la sociedad, su descentramiento, el problema de la coordinación social, el resquebrajamiento de las instituciones tradicionales, con la consiguiente intemperie para el ‘animal todavía no fijado’, el decaimiento de las virtudes, la confusión y el desconcierto que todas estas transformaciones conllevan. De alguna manera, un orden contingente que ofrecía seguridad y estabilidad se desintegra, o entra en proceso de desintegración, erosionando los anclajes semánticos y estructurales que servían de orientadores o –para decirlo en términos estrictos gehlelianos– de mecanismos de descarga de los desbordes pulsionales propios de la condición abierta del ser humano.

Blumenberg anticipa el descentramiento del hombre, la destrucción del antropocentrismo, ya desde la conciencia medieval y su creación del nominalismo del siglo XIV (Brient 2000). Es la misma imagen de mundo de la cristiandad medieval la que genera consecuencias no intencionales que fuerzan “al hombre a contar solo consigo mismo y ésa será la génesis de la autoafirmación moderna. El hombre acaba reconociendo que solo debe valorar sus propias fuerzas y las representaciones producidas por él mismo” (Rincón 2008:255). Desplazada la imagen metafísico-religiosa de mundo por la nueva imagen científica de mundo, se abandona el antropomorfismo para no volver a encontrar en la evolución histórica de la Edad Moderna nada significativamente humano en la realidad. La realidad ha perdido su centro rector. Se instala así una dialéctica en la que el hombre llama, pero la realidad no atiende su llamada, dialéctica que conduce a la deshumanización del mundo (Rincón 2008) y –agregaríamos por nuestra parte– la deshumanización de la sociedad de la cual parte Luhmann cuando se propone crear una teoría sociológica antihumanista (Luhmann 2007a).

Por su parte, Marquard llega al descentramiento de lo humano, la historia y el mundo, desde su crítica a la filosofía de la historia, a esa ilusión basada en el viejo mito del progreso indefinido, en virtud del cual todo cambio representaría, por el solo hecho de serlo, una mejora. Contra ella se dirige una de las lapidarias advertencias de Marquard: “Mientras que la filosofía de la historia intenta acelerar el curso de la historia, la antropología dirige su mirada a lo que en el ser humano no cambia ni es responsabilidad suya: a su naturaleza” (Marquard [1986] 2000:14). Frente a esas ficciones históricas, se impone el escepticismo de Marquard: “no toma partido por ninguna de estas dos disciplinas en conflicto, sino que permanece escéptico respecto a ambas. Al fin y al cabo, tener dos filosofías ofrece la ventaja de quedar libre frente a ambas” (Marquard [1986] 2000:13-14). Lo que con ello se anticipa del mentado descentramiento se expresa en el neologismo: “el ‘polimitismo ilustrado’, es decir, la capacidad de participar en muchas historias para poder ser libre frente a cada una de ella” (Marquard [1986] 2000:14). Que se opone a la visión ‘monomítica’, dominante en la historia, que solo nos deja participar en una historia, la del progreso en la emancipación. Recordemos su conclusión irónica: “Menos mal que disponemos de la historiografía y de la novela para ampliar nuestro mundo de historias” (Marquard [1986] 2000:14). Lo que con ello se muestra es la imposibilidad de una filosofía de la historia en la cual haya un destino inmanente para la humanidad (Borsari 2009).

El descentramiento marquardiano se postula desde la imposibilidad del ser deficitario de vivir y contar una sola historia. ¡No hay la historia de la humanidad! Hay historias. Es la *vita brevis* la que no permite escapar del todo de lo habitual (de las costumbres, hábitos y tradiciones presentes) a lo absoluto o a algún otro lugar. Un centro de la historia y del mundo, por ejemplo. Expresión nominal del descentramiento es la multivocidad de nombres para nuestra época:

‘época industrial’, o ‘capitalismo tardío’, o ‘época de la civilización científico-técnica’ o ‘época atómica’; se dice que es la época de la ‘sociedad del trabajo’, o de la ‘sociedad del tiempo libre’, o de la ‘sociedad de la información’; es considerada la época de la ‘diferenciación funcional’, o la ‘época de las epouizaciones’, o la ‘época postconvencional’, o ya la ‘época posteuropea’, o simplemente ‘Modernidad’, o ‘postmodernidad’, etc. (Marquard [1986] 2000:89),

que hablan de la actualidad, a nivel teórico-social, del ‘polimitismo’ de las historias; tal vez podríamos decir, de la inexistencia de una observación única de la sociedad en una sociedad policontextual (Luhmann 2007a).

Por su parte, Schelsky, en su lección inaugural en Münster en 1960, de la mano de la constatación de la tendencia al cientificismo en todas las esferas de la vida, de la escisión que de ello resulta entre la cultura general y la esfera de los expertos, sostiene que la ciencia, a través de la agencia de su ‘industria’ ha convergido en la fabricación universal de un nuevo mundo (Schelsky 1967). Allí donde los predecesores de la AFA, partiendo de la tesis del hombre como ser deficitario desde el punto de vista orgánico, derivaban la técnica como continuación artificial de sus órganos, Schelsky piensa que tal principio ya no sirve para explicar la esencia de la técnica moderna, porque no da sociológicamente cuenta del descentramiento moderno, al presuponer “una relación hombre–mundo en la que el hombre se enfrenta con la naturaleza, la domina y explota, mediante órganos que funcionan como herramientas” (Schelsky 1967:13-14), y por ser una relación en la que el hombre está al centro..

En el marco de la Escuela de Leipzig, Schelsky postula que el mundo técnico se caracteriza por dos dinámicas aparentemente contradictorias que hablan de la tensión generada por su descentramiento: la alienación del hombre, junto a su realización constructiva (Raulet [2006] 2009; Steinmetz 1970). La sociología de Schelsky, para Raulet –“viniendo de un pensador que no era sospechoso de criptomarxismo, ha contribuido de manera poderosa al despertar de la psicología alemana” (Raulet, [2006] 2009:143). No solo Habermas prestó atención a sus desarrollos sobre la técnica en la sociedad moderna, sino –lo que es más relevante para nuestra tesis– Luhmann, a quien le resulta incomprensible el giro que Schelsky da a la sociología, giro del que fue no solo un actor, sino en gran medida el autor (Raulet, [2006] 2009).

El desafío a las ciencias humanas y sociales –según Schelsky– es conocer más claramente el núcleo de la nueva ‘realidad de producción’ de nuestro mundo. La relación modificada del hombre con la realidad por él producida exige conocer más claramente el “núcleo de la nueva ‘realidad de producción’ de nuestro mundo: no es solo la técnica, sino un determinado tipo de ciencia como técnica” (Schelsky 1967:16).

Este constructivismo schelskyano (¿precursor del constructivismo luhmanniano?) le lleva a – como ya decíamos– a postular a Kant como el gran anticipador de la comprensión de lo que se juega en la técnica moderna, que es todo menos que decir la realidad en su operacionalidad, sino que construirla tecnológicamente bajo la tesis teórica de que conocemos porque construimos. Es el giro copernicano que introduce Kant al desplazar la centralidad de la cosa hacia la centralidad de la razón. En el proceso de conocimiento no es la cosa la que impone sus términos, sino es la razón configurante la que impone sus propias condiciones. Y una formulación que anticipa la idea de autorreferencia la encontramos puesta en esta tesis:

en las modernas estructuras sociales los cambios de función y la independización de los resultados de estos procesos genéticos han convertido al mundo moderno en un hecho autónomo, que descansa sobre sí mismo, cuya propia legalidad y existencia cotidiana brutalmente permanente no pueden ser concebidas o alcanzadas ni mediante especulaciones de futuro pesimistas u optimistas, ni a través de derivaciones históricas o anhelos y esfuerzos conservadores. (Schelsky 1967:105-106)

Sin embargo, la sociología no ha de dejarse seducir por “la idea de que, como consecuencia de esta autocreación técnico–científica del hombre y como consecuencia de este nuevo mundo, existiría un ‘plan universal de trabajo’ (Friedrich Georg Jünger), el que podríamos manejar o incluso concebir” (Schelsky 1967:18). El límite lo coloca no la modestia del sociólogo, sino el hecho de que ante un proceso de reconstrucción del hombre mismo, no hay ningún pensamiento humano que preceda como plan y como conocimiento a este proceso. Todos aquellos intentos de preconcebir este proceso mediante una teoría política, filosófica o religiosa llegan muy pronto a la penosa situación de tener que

manipular consigo mismo pero no con el proceso de origen de la civilización científica. (Schelsky 1967:18)

Pero Schelsky, a diferencia de su discípulo, no saca al hombre de la sociedad: no se puede derivar la tesis de que la técnica domina al hombre, en tanto ella “no es ningún ser absoluto que descansa sobre sí mismo y que esté enfrentado al hombre, sino que es el hombre mismo en tanto ciencia y en tanto trabajo” (1967:18). A fin de cuentas, el ser humano queda “sometido a las coacciones que él mismo produce en su mundo y en su esencia; por esto, todo conocimiento correcto es mera función de este proceso” (Schelsky 1967:18).

Frente a tales mentados automatismos sociales anticipados por Schelsky, Raulet toma nota de sus potenciales consecuencias anti-democráticas, cuyo impacto –agregará él– encontraremos en la teoría de los sistemas de Luhmann. Las instituciones que ‘descargan’ al hombre escapan de cualquier control por parte de los individuos, adquieren una autonomía funcional impenetrable e incuestionada – los hombres son ‘descargados’ del peso de las motivaciones y de la reflexión en beneficio de una funcionalidad autónoma de las instituciones. (Raulet [2006] 2009:96).

### **Del funcionalismo de la AFA al funcionalismo de la equivalencia**

Una convergencia inesperada para nosotros –como ya indicábamos– surgió de la común referencia a Malinowski, tanto en Gehlen como en Luhmann. A los dos les atrae el potencial del método funcional bajo el cual trabaja el antropólogo. Gehlen se interesa por el estudio de la estructura social de las culturas primitivas ([1956] 1975), bajo la hipótesis de que allí se encuentra una clave para comprender la sociedad moderna; dialoga intensamente con Malinowski en torno de su comprensión de la función del mito y el rito en el plano de la cultura (Pansera 2005). Es de destacar que ya aquí encuentra Gehlen presupuesta la idea pragmática del hombre como solucionador de problemas, idea de lo humano que proyectada al plano trascendental, Luhmann va a referir como punto de partida del funcionalismo de la equivalencia. Para Gehlen, el primer axioma (presupuesto diríamos hoy) de la teoría antropológica de Malinowski dice que “la cultura es esencialmente un aparato instrumental, para resolver mejor los problemas concretos y específicos [destacado mío] que le salen al encuentro en su medio ambiente cuando trata de satisfacer sus indigencias” (Gehlen [1940] 1980:459-460). En tal idea de lo humano converge el paradigma evolucionista, que le permite a Malinowski elaborar una comprensión sistemática de la naturaleza humana, y el pragmatismo de J. Dewey (Álvarez 1996), ambos reconocibles, además, en la obra de Luhmann (evolución y pragmatismo).

Para Gehlen, lo que se ha solido pasar por alto en la investigación científica es que el programa de investigación científica no opera de hecho con la lógica de la investigación causal que considera, por ejemplo, las condiciones físicas como la causa de las disposiciones espirituales (Miniati 2006). Es por la misma estructura pulsional, absolutamente no-animal y única, que pertenece al ser humano, que hay un solo pensamiento-sistema que nos permite organizar el abundante material que poseemos de conocimiento real y objetivo [...] Allí donde todas las características de lo humano, incluida lo moral, ‘forman un sistema’, en el que están presuponiéndose mutuamente [...]. Queda excluida la pregunta acerca de las ‘causas’; no existe ninguna dependencia causal de una característica con respecto a las demás: la inteligencia no ha “producido” el lenguaje; o, al revés, el caminar erecto no ha producido la inteligencia.” (Gehlen [1940] 1980:19)

¿No es esta una notable anticipación categorial? Aún más, concluye: “desde el punto de vista metódico es necesario observar aquí que el concepto de ‘causa’ ha de desaparecer por completo” (Gehlen [1940] 1980:19). ¿Y cuál será consiguientemente el método que seguirá Gehlen en su antropología filosófica?: un método funcionalista. ¿En qué consiste para él? En el “considerar las funciones superiores –como

fantasía, lenguaje, pensamiento, etc.– en sus realizaciones” (Gehlen [1940] 1980:20) (En *Ilustración sociológica y otros ensayos* ([1970] 1973), Luhmann sigue un similar movimiento argumental: la crítica al causalismo le conduce finalmente al funcionalismo). Con ello Gehlen –afirma Raulet– parece anticiparse a Freyer cuando en 1957 “trató el tema de la funcionalización del hombre en los ‘sistemas secundarios’ en su *Teoría de la época actual*” ([2006] 2009:133).

Gehlen es categórico en su conclusión forjada al interior de su filosofía biológica respecto del causalismo: “cuando se trata del hombre [el causalismo], no es biológico y produce descrédito al pensamiento biológico; afirmo más bien que soy yo el que piensa estrictamente en sentido biológico, al hacerlo con una concepción del hombre, que se halla en contradicción con casi todas las concepciones usuales” (Gehlen [1940] 1980:15). Tal distanciamiento del causalismo lineal, propio de la concepción heredada de ciencia, es sustituido por la ‘relación’, la que permite la prescindencia 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. Es casi literal la argumentación de Luhmann en *Ilustración sociológica y otros ensayos*.

El radical rechazo del causalismo como rendimiento de la investigación biológica lleva a Gehlen a una relación dual con Darwin: por un lado adhiere al paradigma evolutivo, por otro, se distancia del naturalista por el causalismo que le atribuye. Causalismo que invalida el campo antropológico reclamando su sustitución “por un método circular [destacado mío] en el que se conectan las condiciones explicativas de la acción” (Álvarez 1996:292-293). El ser humano de Gehlen es descrito como un “organismo plástico en el que se conjuntan de manera dinámica y funcional una dimensión biológica y otra cultural” (Álvarez 1996:297).

Por parte de Schelsky son también reconocibles valiosas anticipaciones categoriales, que adquieren mayor relevancia dada la particular relación con Luhmann: maestro-discípulo, aunque ya sabemos que, en buena hora, la condición de discípulo no es sinónima de militancia teórica acrítica.

Según Schelsky, la AFA, no tuvo que esperar los desarrollos de la antropología anglosajona, con figuras como John Dewey y George H. Mead para elaborar su propia “teoría sobre la esencia del hombre, que a través del análisis filosófico de la biología moderna ha puesto de manifiesto la posición especial del hombre en el reino de los seres vivientes y ha culminado también en la teoría de la conducta humana” (Schelsky 1967:46-47). Como hemos dicho con anterioridad, el maestro de Luhmann reconoce en sus predecesores: Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, el mérito intelectual de dar forma y contenido a una tradición antropológica propia de la tradición tedesca. Lo que más nos interesa destacar en este capítulo, dedicado a plausibilizar la tesis de la afinidad electiva, dice relación con las “investigaciones etnológicas que ha desarrollado la ‘llamada escuela funcionalista’, bajo la dirección del ya referido Bronislaw Malinowski. Ya decíamos que Malinowski desarrolló investigaciones en culturas primitivas articuladas con teorías generales sobre la cultura llegando a importantes hallazgos sobre la conducta humana. Lo que nos interesa destacar aquí de cara a la mentada afinidad, es la influencia que las investigaciones etnológico-sociológicas desarrolladas bajo el método funcionalista [destacado mío] han ejercido sobre la sociología (también sobre la psicología social). Al decir de Schelsky, todas estas tradiciones antropológicas han convergido en la elaboración de “una imagen del hombre y de sus formas de conducta que coinciden en lo fundamental y que el conocimiento de las legalidades encontradas nos permite analizar, con mayor éxito que hasta ahora, aquellos problemas de las modernas ciencias sociales que, como el de la estabilidad de las instituciones sociales (estabilidad de las estructuras sistémicas, diría Luhmann), superan los límites de una disciplina” (Schelsky 1967:47). Schelsky, no duda en catalogar la tesis central de Malinowski como ‘una tesis de la filosofía biológica’; ello por el carácter universalista del siguiente presupuesto: toda cultura tiene que satisfacer las necesidades fundamentales del hombre (¿equivalente funcional al hombre como solucionador de problemas de Gehlen?), que tiene un fundamento vital, puramente biológico. La filosofía funcionalista de Malinowski hace emerger nuevos tipos de legalidades en la

conducta humana. Es así que un “nuevo tipo de necesidades estrechamente vinculadas a las biológicas y dependiente de ellas, pero con una nueva forma de determinación, surge con el comienzo de cada actividad cultural” (Malinowski, cit. en Schelsky 1967:47-48).

Schelsky advierte que en la emergencia de este nuevo tipo de legalidades, siguiendo la lógica del método funcionalista malinowskiano, se abren insospechadas posibilidades comparativas entre los artificios creados por el hombre, que era lo que fascinaba a Luhmann. En la mirada ‘comparativa’ a la autoconciencia del arte moderno, encuentra “analogías de estilo y de problemas entre la poesía, la pintura y la música de los últimos 50 años” (Schelsky 1967:115). Con Schelsky, siguiendo el reclamo de su maestro (Gehlen), el método se extrapola a la sociología, lo que llegará a convertirse en principio metódico basal de la arquitectura teórica del funcionalismo de la equivalencia de Luhmann.

### **De la atribución de sentido como ‘proceso de delimitación’ al sentido como ‘selección de posibilidades’**

Tanto en Marquard como en Blumenberg se encuentran anticipaciones que dicen de la centralidad de la categoría de sentido para comprender el fenómeno humano. Como en todas las otras anticipaciones, Luhmann opera una original reformulación en el campo sociológico, sin por ello implicar una discontinuidad radical. La categoría de ‘sentido’ (central tanto para los sistemas sociales como para los sistemas psíquicos en Luhmann) refleja el influjo en las dos tradiciones de la fenomenología de Husserl.

Como ya dejábamos indicado, para Marquard, la atribución de sentido (no al modo de una entidad ontológica) de algo se constituye en un procedimiento de delimitación (¿operación de distinción que distingue?) que “ilumina el núcleo de una posición actualizada señalando lo que también podría defenderse con sentido y excluyendo lo que no” (Marquard [1986] 2000:52). Para el filósofo de la compensación, este concepto fenomenológico-hermenéutico de sentido se actualiza sociológicamente en Alfred Schütz y, especialmente, en Niklas Luhmann. Para el Luhmann de Marquard, incluso en el caso “de negaciones que conectan la reducción de complejidad con el mantenimiento de la complejidad, tiene sentido lo actualizado mediante la negación y lo potencializado mediante la negación (en todo caso, estas dos cosas y solo estas dos)” (Marquard [1986] 2000:52). La atribución de sentido (no su existencia en sí) “es un procedimiento de delimitación mediante el cual se delimita: lo comprensible respecto de lo completamente incomprensible, lo familiar respecto de lo completamente extraño, lo afín respecto de lo completamente no afín, lo posible respecto de lo completamente imposible, el mundo respecto del no-mundo” (Marquard [1986] 2000:52).

Concordando con Luhmann, Marquard rechaza la existencia del sinsentido. Solo que lo hace por razones antropológico-filosóficas y no por consideraciones sociológicas. Para el apologeta de la contingencia (nos referimos a Marquard, pero lo mismo podríamos decir de Luhmann) el problema no reside en la mal llamada ‘pérdida de sentido’, sino en “el exceso de pretensión de sentido, y lo que nos saca adelante no es el gran lamento por la pérdida de sentido, sino una reducción de la pretensión excesiva de sentido, una dieta en relación a la expectativa de sentido” (Marquard [1986] 2000:57).

Por su parte, Blumenberg concuerda con Husserl en que ni el hombre ni el mundo están constituidos de ‘hechos’, ‘facticidades brutas’, sino también, y sobre todo, “de sentido como dijera Cassirer, y a ese mundo de sentido solamente podemos acceder a través de la metáfora, que logra abrirnos dimensiones del ser que de otra forma permanecerían inaccesibles” (Flórez 2003:269).

Rincón hace residir la innovación teórica de Blumenberg (2008) en la renovación, de forma radical, del pensamiento europeo debido a su nuevo instrumental conceptual y a su novedosa integración de carácter interdisciplinario entre la cosmología, la teología, la antropología, la biología, la tecnología, la mitología, la literatura y el arte. Raullet, por su parte, resalta lo que constituye el origen y el fin de la obra de Blumenberg: su ‘metaforología’ (Raullet [2006] 2009).

La ‘metáfora’, y con ella la ‘metaforicidad del ser humano’, es –se podría decir– su versión del giro lingüístico. Su noción de metáfora implica de suyo una innovación de implicancias ontológicas, normativas y epistemológicas: el lugar de origen del concepto (Palti 2010). Casi diríamos: la morada del concepto. El puente entre la antropología del ‘animal deficitario’ –pobre, o enfermo, como diría Nietzsche–, con la metaforicidad de lo humano (el animal simbólico de Cassirer), lo sitúa en la relación indirecta del hombre con la naturaleza; con la sociedad, dirá después Luhmann. El original pensador alemán es el creador de la ‘metaforología’, en la que refleja su antropología pragmática, que –al igual que Gehlen– “pone la esencia del hombre en la acción” (Flórez 2003:266), a diferencia de Luhmann que la disuelve en la recursividad de las comunicaciones.