

## El lugar de lo primitivo en la antropología del conocimiento. El impacto de Arnold Gehlen en la teoría crítica a través de Karl-Otto Apel

Carlos Ortiz de Landázuri. Universidad de Navarra

La crisis social y política de la posguerra alemana<sup>1</sup> se agudizó aún más cuando Jürgen Habermas en un artículo de 1963, *Ciencia y técnica como ideología*<sup>2</sup>, concibió las *instituciones* como simples *ideologías*, a pesar de compartir las tesis de Arnold Gehlen al respecto, para suplir algunas lagunas del legado marxista<sup>3</sup>. Por su parte Karl-Otto Apel matizó estas propuestas en 1972 en *Transformación de la Filosofía*<sup>4</sup>. Concibió la ciencia, la técnica y la cultura en general como *instituciones* con capacidad de reorientar el sentido biológico inicial que Gehlen asignó a lo *primitivo*<sup>5</sup>.

### 1. El déficit reflexivo de la crítica de las ideologías

El impacto de la *antropología del conocimiento* de Gehlen sobre la teoría crítica se retrotrae a dos artículos de Habermas de 1957 y 1958, *Acerca de la discusión sobre Marx y el marxismo* y *Antropología*<sup>6</sup>, que fueron determinantes para la pertenencia de Apel a la *teoría crítica*, a pesar de las numerosas discrepancias que posteriormente hubo entre ambos a este respecto. Gehlen puso de manifiesto cómo el *lenguaje humano* se puede utilizar como un *instrumento* al servicio de necesidades culturales simplemente superfluas, llenando una laguna habitual de la crítica de las ideologías de Marx<sup>7</sup> y Hegel en el modo de justificar las ciencias, las ideologías, o la cultura general, a pesar de recurrir a métodos muy distintos<sup>8</sup>.

Habermas y Apel evitaron así las críticas que Albert y otros seguidores de Popper formularon al método marxista de Adorno y Horkheimer, a pesar de mantener entre ellos profundas diferencias respecto de los presupuestos programáticos del racionalismo crítico<sup>9</sup>. Además, Habermas concibió la ciencia y la técnica como una *ideología universal* puesta al servicio de unos *ideales regulativos* kantianos, defendiendo un retorno de la *crítica de las ideologías* y de las *instituciones* desde Marx a Kant, pasando a su vez por Nietzsche, Weber, Spengler y Max Scheler, pero también por Gehlen. Habermas vio

<sup>1</sup> Cf. V. Koop. *Kein Kampf um Berlin*. Bonn: Bouvier, 1998.

<sup>2</sup> En forma de libro, cf. J. Habermas. *Wissenschaft und Technik als Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

<sup>3</sup> Cf. D. Tallack (ed). *Critical Theory: a Reader*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1995.

<sup>4</sup> Cf. K.-O. Apel. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

<sup>5</sup> Cf. A. Steffens. *Philosophie des 20. Jahrhunderts oder Die Wiederkehr des Menschen*. Leipzig: Reclam, 1999.

<sup>6</sup> Cf. J. Habermas. "Zur philosophische Diskussion um Marx und den Marxismus". En *Philosophische Rundschau*, 5 (1957), p. 209 y ss.

<sup>7</sup> Cf. S. H. Rigby. *Marxism and History*. Manchester: Manchester University, 1998.

<sup>8</sup> Cf. D. Kaesler (Hrsg). *Klassiker der Soziologie*. München: C. H. Beck, 1999.

<sup>9</sup> Cf. A. Callari y D. F. Ruccio (eds). *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory*. London: Wesleyan University, 1996.

en Gehlen un modo de compensar el *déficit reflexivo antropológico* de Hegel y Marx, o de la propia teoría crítica, aunque entre ellos siempre mantuvieron profundas diferencias de tipo programático, al igual que ocurrió en Apel<sup>10</sup>.

Por su parte Apel admitió la referencia a los ideales kantianos. Sin embargo exigió una revisión a fondo de las estrategias de autoemancipación en nombre de un *decisionismo ético*, que al final también *instrumentalizan* la ciencia y la técnica en nombre de ideologías arbitrarias, sin aportar el correspondiente método de prueba<sup>11</sup>. Por eso se recurre a la *teoría de las instituciones* de Gehlen para llevar cabo una reflexión sobre el tipo de mediaciones que hacen posible la aceptación compartida de la *metainstitución* del lenguaje, la gran laguna en Marx y Hegel, pero no en el joven Peirce<sup>12</sup>. Lo que Marx, Nietzsche, Dilthey o Max Weber nunca advirtieron fue el carácter *antropológicamente necesario* de las *ficciones institucionales* que ellos mismos seguían utilizando, a pesar de tacharlas de ideológicas y arbitrarias. El recurso a Gehlen en 1962, en *Reflexión y praxis material*<sup>13</sup>, consiguió evitar el olvido reiterado de las *instituciones democráticas*, como se hizo aún más evidente en mayo del 68, sin fomentar un uso *decisionista* de la noción de *utopía*, siguiendo en parte a Nietzsche, ya se hiciera desde planteamientos conservadores reformistas o revolucionarios. Permitted advertir el *ficcionalismo* intersubjetivo que se hace presente de un modo *irrebasable* en cualquier ideología, o en cualquier teoría de la ciencia, o en cualquier institución<sup>14</sup>.

A este respecto lo que quedó impensando en el paso entre Hegel y Marx, y ahora también en Gadamer y Habermas, fue justamente la *esencia de la dialéctica*<sup>15</sup>. Para el tomista Hommes la reflexión sobre estas mediaciones es la *esencia de la dialéctica*, diagnóstico que ahora se comparte a pesar de su marcado carácter antimodernista<sup>16</sup>. En cambio para Gehlen estas *ficciones* configuran distintas *instituciones*, que a su vez remiten a una *metainstitución* del lenguaje, presente en todas. Por eso Habermas y Apel remiten el *dogmatismo historicista* del materialismo dialéctico marxista a una '*sociedad abierta*' o a una '*sociedad sin clases*' meramente hipotética y condicionada por la falibilidad del lenguaje, uniendo dos planteamientos aparentemente incompatibles<sup>17</sup>.

Para el idealista T. Litt estas *ficciones institucionales* y sus respectivos contenidos empíricos se sobreponen a los condicionantes materiales, al igual que en Hegel, y dio lugar a una interpretación *dogmática* de la praxis objetiva referida en este caso al pasado. Marx, en cambio, defendió un proyecto dogmático de futuro, sin tener en cuenta en cuenta los presupuestos antropológicos de su visión del trabajo o de las propias relaciones económicas<sup>18</sup>.

<sup>10</sup> Cf. J. Benoist. *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*. Paris: PUF, 1996. D. Dooley. *Social Research Methods*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1995.

<sup>11</sup> Cf. U. Kelle. *Empirisch begründete Theoriebildung*. Weinheim: Deutscher Studien, 1994.

<sup>12</sup> Cf. J. Brent. *Charles Sanders Peirce. A Life*, Bloomington: Indiana University, 1998.

<sup>13</sup> Cf. K.-O. Apel. *Transformation der Philosophie*. II, p. 9-26. S. Houlgate (ed). *The Hegel Reader*. Oxford: Blackwell, 1998.

<sup>14</sup> Cf. A. L. Thomasson. *Fiction and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University, 1998.

<sup>15</sup> Cf. S. Dellavalle. *Freiheit und Intersubjektivität*. Berlin: Akademie, 1998.

<sup>16</sup> Cf. K.-O. Apel. *Transformation der Philosophie*. II, p. 13. K. Hausberger "Herman Schell (1850-1906)". En *Ein Theologisches im Bannkreis der Modernismuskontroverse*. Regensburg: F. Pustet, 1999.

<sup>17</sup> Cf. V. Höhle. *Objective Idealism, Ethics and Politics*. Indiana: University of Notre Dame, 1998.

<sup>18</sup> Cf. K.-O. Apel. *Transformation der Philosophie*. II, p.10-25; Z. Duan. *Marx's Theory of Social Formation*. Aldershot: Avebury, 1995.

Habermas y Apel comparten estas críticas con Hommes y Litt, pero con motivaciones distintas. Habermas radicalizó esta crítica desde un planteamiento antropológico *anti-institucional* y en sí mismo utópico<sup>19</sup>. En cambio Apel admitió el uso *pro-institucional* de sus propuestas, y sólo valora en Marx una cosa: la mediación que la praxis emancipadora futura siempre ejercerá en el presente, exigiendo un mejor control de este tipo de ficcionalismo metodológico, sin quedar anclada en el pasado, como en cambio ocurrió en Gehlen. Al menos así sucedió en el *método empático* del primer Dilthey, o en el método de *reflexión formal* de los idealistas, como T. Litt, o en algunos tomistas, como Hommes. Por ejemplo, cuando admiten una necesaria referencia a un ficcionalismo metodológico, aunque tampoco llegaron a proponer algún tipo de control *institucional* complementario<sup>20</sup>.

Según Apel, el error de Marx fue por defecto. No advirtió que la *dialéctica objetiva* de la acción humana debe seguir contando con determinadas *instituciones* históricas, aunque se haya hecho un mal uso de ellas en el pasado<sup>21</sup>. Por ello coincide con la crítica que formuló Popper, o más tarde Feyerabend: el marxismo tradicional propuso una falsa solución a la orientación ética de la praxis subjetiva referida al futuro, la impuso en forma de dogma, y al final se volvió en contra de sí misma<sup>22</sup>.

## 2. El giro institucional de Gehlen hacia el primitivismo cultural

En 1956, en *Hombre primitivo y cultura tardía*<sup>23</sup>, Gehlen revisó las conclusiones propuestas en *Antropología cultural* de 1939 o en la cuarta edición de *El hombre*<sup>24</sup> de 1950, dando un paso más: elaboró una *teoría de las instituciones* capaz de regular los peculiares procesos de *autocondicionamiento* que regulan de un modo *a priori* la instalación del hombre en su *mundo entorno*.

En 1962, en el artículo *La filosofía de las instituciones de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje*<sup>25</sup>, Apel se interesó por estas últimas propuestas de Gehlen de 1956. En aquella ocasión Gehlen inició una reflexión sobre algunos conceptos antropológicos previos, como también ocurrió en Charles S. Peirce o William James, teniendo que volver a cuestionar sus propios presupuestos *metodológicos*<sup>26</sup>. Por eso concibió la posición *excéntrica* de Plessner como el resultado de un proceso de *descarga* o *desinhibición* previa que altera la relación meramente *instintiva* que el hombre mantiene con el entorno, con los demás y consigo mismo de un modo meramente automático. A partir de aquí Gehlen dio un paso que Plessner nunca dio: abordar el problema de la *génesis*

<sup>19</sup> Cf. M. B. Steger y T. Carver (eds). *Engels after Marx*. Manchester: Manchester University, 1999.

<sup>20</sup> Cf. J. R. Hollingsworth y R. Boyer (ed). *Contemporary Capitalism. The Embeddedness of Institutions*, Cambridge: Cambridge University, 1998.

<sup>21</sup> Cf. D. L. Pritchko (ed). *Individuals, Institutions, Interpretations. Hermeneutics applied to Economics*. Aldershot: Avebury, 1995.

<sup>22</sup> Cf. K.-O. Apel. *Transformation der Philosophie*. II, p. 20; P. K. Feyerabend y J. Preston (ed). *Knowledge, Science and Relativism*. Cambridge University, 1999.

<sup>23</sup> Cf. A. Gehlen. *Urmensch und Spätkultur*. Bonn, 1956; K.- O. Apel. *Transformation der Philosophie*. I, p. 191.

<sup>24</sup> Cf. A. Gehlen. *Der Mensch*. Bonn, 1950. TF, I, p. 191.

<sup>25</sup> Cf. K.-O. Apel. *Transformation der Philosophie*. I, pp. 191-216; J. M. Cuenca y J. Hilferty. *Introducción a la lingüística cognitiva*. Madrid: Ariel, 1999.

<sup>26</sup> Cf. J. Taubes. *Vom Kult zur Kultur*. Manchen: Fink, 1996.

antropológica de la cultura y de los subsiguientes procesos de *autocondicionamiento*, donde la noción de *institución* vuelve a desempeñar un papel importante<sup>27</sup>.

De hecho la *teoría de las instituciones* de Gehlen tiene dos épocas: con anterioridad a 1956 se aborda esta noción desde un punto de vista exclusivamente *biológico*, o neodarwinista, sin superponer otro tipo de finalidades culturales o éticas<sup>28</sup>. “Por institución entiende él, en sentido lato, toda consolidación e independización de nuestro comercio activo con el mundo exterior y con los demás capaz de darle a nuestro comportamiento un cariz de obligatoriedad”<sup>29</sup>. En cambio a partir de *Hombre primitivo y cultura tardía*, de 1956, Gehlen localiza la existencia de un *segundo autocondicionamiento instrumental* al servicio de otros fines culturales diferentes<sup>30</sup>. Por un lado, se reconoce de un modo explícito cómo los anteriores ‘*aprioris*’ *somáticos* de la antropología del conocimiento pueden abrirse al logro de otros fines culturales ya no determinados por el propio instinto. Pero a su vez el lenguaje también se concibe como una *metainstitución en sí misma irrefragable* que posibilita la peculiar *instalación cultural* que el hombre se asigna en el mundo, siempre que se use para ejercer un control sustitutorio sobre los mecanismos desinhibidos, sin que las metas perseguidas estén ya determinadas por el instinto<sup>31</sup>.

Apel ya refleja estas dos dimensiones de la conducta humana en el artículo *Tecnognomía*<sup>32</sup> de 1958. En efecto, la *fisonomía* permite recuperar el comportamiento *fisiológico* o instintivo con ayuda de un lenguaje. Para ello se requiere un proceso previo de *desinhibición* de los instintos y de posterior *inhibición ritual* sujeta a una regulación explícita a través de normas éticas compensatorias. Es decir, una primera escisión entre la naturaleza y la ética, o entre la praxis objetiva de *desinhibición* y la praxis subjetiva de *inhibición* o más bien *reinhibición* subsiguiente<sup>33</sup>. Sin embargo, este segundo paso de *reinhibición* se lleva a cabo según *normas sociales* previamente establecidas por acuerdo o *institucionalización*, que introduce un tipo de *inhibiciones* diferente al inicial, sin poder volver ya al inicial *paraíso perdido*. Se justifica así la peculiar *posición excéntrica* del hombre en el mundo, a partir precisamente de los condicionantes que ahora impone el propio “*a priori*” *somático* de desinhibiciones y descarga ya descrito<sup>34</sup>.

Precisamente, en este segundo momento, aparece una dimensión *tecnognómica* o *instrumental* que justifica la peculiar génesis cultural del propio “*a priori*” *corporal* o *somático*<sup>35</sup>. En estos casos el comportamiento *reinhibido* requiere la mediación de un lenguaje

<sup>27</sup> Cf. K.-O. Apel. *Transformation der Philosophie*, I, p. 195; A. Ignatow. *Anthropologische Geschichtsphilosophie*. Sankt Augustin, 1993.

<sup>28</sup> Cf. R. E. Michod. *Darwinian Dynamics. Evolutionary Transitions in Fitness and Individuality*. New Jersey: Princeton, 1999.

<sup>29</sup> Cf. K.-O. Apel. *Transformation der Philosophie*, I, p. 191; C. Collins. *Language, Ideology and Social Consciousness. Developing a Soziohistorical Approach*. Aldershot: Ashgate, 1999.

<sup>30</sup> Cf. J. Cartwright. *Evolution and Human Behaviour. Darwinian Perspectives on Human Nature*. Hampshire: MacMillan, 2000.

<sup>31</sup> Cf. E. F. Paul, F. Miller, Jr. y J. Paul (eds). *Human Flourishing*, Cambridge University. Cambridge, 1999.

<sup>32</sup> Cf. K.-O. Apel. *Ibidem*. 1958; J. Elster y O.-J. Skog. *Getting Hooked. Rationality and Addiction*. Cambridge: Cambridge University, 1999.

<sup>33</sup> Cf. K.-O. Apel. *Transformation der Philosophie*, II, p. 13. R. Tollrian y C. D. Harvell. *The Ecology and Evolution of Inducible Defenses*. New Jersey: Princeton University, 1999.

<sup>34</sup> Cf. P. Carruthers. *Language, Thought and Consciousness. A Essay in Philosophical Psychology*. Cambridge: University Press, 1996.

<sup>35</sup> Cf. E.-M. Engels (Hrsg). *Biologie und Ethik*. Stuttgart: Reclam, 1999.

con niveles de *hiperestilización* cada vez más complejos<sup>36</sup>. En efecto, las mismas normas éticas compensatorias que ahora sustituyen a los instintos desinhibidos permiten la subordinación de la biología a otros *intereses técnicos* o *instrumentales* sobrevenidos que a su vez hacen posible la aparición de las *instituciones*, con capacidad de asignarse sus propios fines. Aparece una segunda escisión o *pecado original* entre la *técnica* y la *ética*, de mayor alcance que la anterior escisión entre la ética o la cultura y la naturaleza, sin poder ya garantizar una vuelta al *paraíso perdido*<sup>37</sup>.

Gehlen triunfa donde el método subjetivista o *empático* de Dilthey fracasó, ya que una mera *sintonía psicológica* o una reciprocidad espontánea no justifican una posible rectificación intencional de los procesos de comprensión recíproca, como ahora es el caso<sup>38</sup>. De todos modos Apel rechaza el uso meramente *instrumental* y *reaccionario* que en la práctica Gehlen siguió haciendo de la teoría de las instituciones, sin advertir sus virtualidades de tipo reformista o revolucionario con tal de remitirse a un *nivel reflexivo superior*, que ahora viene hecho posible por la mediación que ejerce la *metainstitución* del lenguaje<sup>39</sup>. Apel rechaza a este respecto la defensa indiscriminada que Gehlen hizo de la dignidad moral del hombre *arcaico*<sup>40</sup>; por eso concibe las *ideologías* como una *institución* que ya tiene asignadas unas funciones determinadas: la recuperación del equilibrio perdido, a través de unos procesos institucionales previamente fijados de antemano. En este sentido Gehlen no fue capaz de orientar la praxis subjetiva ética hacia una *praxis objetiva institucional* con capacidad de asignarse a sí misma unas metas verdaderamente *autoemancipadoras*, como las que debería exigir la actual sociedad superdesarrollada a la ciencia y a las ideologías<sup>41</sup>.

Según Apel, el *diálogo racional* debe ser un presupuesto *metainstitucional* de la ciencia y las ideologías por igual<sup>42</sup>, que permite saber si cualquier *institución* efectivamente vigente cumple la misión que ella misma se debería haber asignado. Por ello las ciencias antropológicas se deben guiar por una *crítica de las ideologías* que evite la vuelta al primitivismo y a la barbarie, ya que ello significaría su propia *autodestrucción*. De aquí que la propia *crítica de las ideologías* tenga que iniciar un proceso de revisión crítica de sus propios presupuestos para comprobar si está efectivamente cumpliendo la misión que ella misma, a través de la filosofía, se ha autoasignado<sup>43</sup>.

### 3. Conclusión: ¿Sigue habiendo un lugar para lo primitivo?

Karl-Otto Apel ha localizado en esta primera polémica el origen de las crecientes discrepancias que posteriormente mantuvo con Habermas. Lo hizo en dos publicacio-

<sup>36</sup> Cf. G. Hottois. *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*. Paris: Vrin, 2000.

<sup>37</sup> Cf. K.-O. Apel. *Transformation der Philosophie*. I, 204; H. Blocher. *Original Sin. Illuminating the Riddle*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

<sup>38</sup> Cf. A. Meschiari. *Psicologia delle forme simboliche. 'Rivoluzione copernicana', filosofia del linguaggio e 'spirito oggettivo'*. Firenze: Le Lettere, 1999.

<sup>39</sup> Cf. K.-O. Apel. *Transformation der Philosophie*. I, pp. 192-7; H. Maccoby. *L'exécuteur sacré. Le sacrifice humain et le legs de la culpabilité*. Paris: Cerf, 1999.

<sup>40</sup> Cf. L. Vogt y A. Zingerle (eds). *Ebre: arhaische Momente in der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

<sup>41</sup> Cf. K.-O. Apel. *Transformation der Philosophie*. I, p. 214; P. Willis. *The Ethnographic Imagination*. Oxford: Polity, 2000.

<sup>42</sup> Cf. E. R. Smith y D. M. Mackie. *Social Psychology*. Philadelphia: Psychology, Francis & Taylor, 2000.

<sup>43</sup> Cf. W. Kaegi. *Historische Meditationen*. Basel: Schwabe, 1994.

nes: en “Discurso y responsabilidad”<sup>44</sup> de 1988 y en su última publicación de 1998 “Discrepancias en prueba de unas prolongaciones pragmático-transcendentales”<sup>45</sup>. En este sentido Apel ha seguido defendiendo la necesidad de incrementar los procesos de *institucionalización*, que permiten una autorregulación de funciones a niveles supra e infracomunitarios respecto de un *primitivismo residual* que siempre está presente, aunque se enmascare en formas cada vez más civilizadas, convencionales o simplemente acordadas en común. Habermas en cambio siempre minusvaloró este *primitivismo residual* subyacente a los procesos culturales, por opinar que una efectiva emancipación a través de la ciencia, de las ideologías o de las utopías políticas, conseguirá progresivamente eliminarlos<sup>46</sup>.

Para Apel siempre habrá una tensión entre lo *ideal* y lo *real*, entre lo *racional* y el *primitivismo*, sin que la *filosofía de la sospecha* logre eliminar ese *residuo inherente* a la cultura y a la totalidad de las instituciones, incluida la ciencia. En su opinión, la cultura logra que el hombre arcaico se sujete a unos convencionalismos y acuerdos previos a la hora de realizar sus instintos, pero sin conseguir eliminarlos<sup>47</sup>. Evidentemente este proceso puede desarrollarse a niveles éticos y técnicos cada vez más sofisticados, pero siempre presuponiendo unos mecanismos instintivos básicos, o una *cuasi-naturaleza* humana, que son su propia condición de sentido. A este respecto Gehlen señaló los dos procedimientos básicos de desinhibición y reinhibición, de descarga y recarga, que posibilitan la aparición del hombre y el posterior desarrollo de la cultura y de la post-cultura, ya se justifique en virtud de un imposible *retorno al primitivismo*, de un principio de *mutuo acuerdo* o del *consenso*, que progresivamente nos aleja de aquel *paraíso perdido*. Sin embargo analizar cómo las *instituciones* han sido capaces históricamente de complementar estos dos principios opuestos es un asunto muy complejo, y será analizado en otro lugar<sup>48</sup>.

Carlos Ortiz de Landázuri  
Dpto. de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona  
cortiz@unav.es

<sup>44</sup> Cf. K.-O. Apel. *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp. Frankfurt, 1988. En adelante DV

<sup>45</sup> Cf. K.-O. Apel. *Auseinandersetzung in Erprobung einer transzendentalpragmatischer Ansätze*. Suhrkamp, 1998.

<sup>46</sup> Cf. K.-O. Apel. *Auseinandersetzung in Erprobung einer transzendentalpragmatischer Ansätze*. pp. 373, 753 y 804; K.-O. Apel. *Diskurs und Verantwortung*, pp. 108, 170, 418 y s.

<sup>47</sup> Cf. A. Hahn. *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

<sup>48</sup> Cf. V. Hösle. *Die Philosophie und die Wissenschaften*. München: Beck, 1999.