

## LA ANTROPOBIOLOGÍA DE GEHLEN

Luis Álvarez Munárriz. Universidad de Murcia

La pregunta por el hombre es para KANT la pregunta fundamental de la Filosofía. Esta misma idea, aunque situada en un contexto eminentemente pragmático, late en la obra de GEHLEN cuando sostiene taxativamente que no podemos permanecer neutrales ante la pregunta «qué es el hombre». Tal afirmación se basa en una doble exigencia. Obligación de poseer una idea de sí mismo, puesto que el comportamiento, tanto individual como social, está basado en la imagen que se tiene del hombre. Necesidad urgente de la época, en segundo lugar, ya que las dos teorías del ser humano vigentes en la cultura occidental son radicalmente insuficientes. La imagen *religiosa* no es científica, puesto que se basa en presupuestos de carácter teológico, al hacer proceder al hombre de Dios. Y aunque no niega la posibilidad de este saber, en la medida que no tiene base empírica se debe prescindir de esta concepción. Sus conceptos esenciales -espíritu, voluntad, alma-, son abstractos y generales, y no pueden ser validados empíricamente, a diferencia de las nociones de la ciencia que concuerdan con los hechos de la experiencia. Pero la visión *científica* es equívoca y fragmentaria. Aunque parte del paradigma evolutivo, sostiene que es ambigua puesto que se admite de una manera dogmática la procedencia unilineal y rectilínea del hombre desde los primates superiores sin que esta hipótesis sea capaz de explicar las facultades superiores del ser humano. Será necesario, por tanto, clarificar y fundar de una manera más firme los presupuestos evolutivos de la Antropología. Además, la imagen científica es el resultado de muchos saberes positivos que proporcionan intuiciones parciales desde las que no se ha conseguido lograr una visión unitaria y global del hombre. De cualquier manera ambas concepciones parten de un error común: elaborar una Antropología con categorías extrahumanas.

Todo ello justifica la necesidad de construir una nueva Antropología que para GEHLEN debe ser científica y filosófica<sup>1</sup>. Es filosófica ya que,

---

<sup>1</sup> Cfr. GEHLEN, A., *Der mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenaeon, Wiesbaden, 1978, p. 10; *Studien zur Anthropologie und Soziologie*,

siguiendo la tradición especulativa del pensamiento occidental, su objetivo es la búsqueda de la esencia del hombre. Esencia en sentido fuerte, ya que intenta desvelar aquello que hace que el hombre sea hombre, posibilite una concepción global de su ser, y permita fijar la diferencia cualitativa que existe entre el hombre y el animal. Desde el punto de vista metódico es filosófica en la medida que pretende englobar en una teoría unitaria las aportaciones y resultados parciales de distintos saberes. Con estos presupuestos ejerce lo más específico de la Filosofía moderna: crítica de las concepciones del ser humano vigentes en su época. Y mantiene además, siguiendo ideas de SCHELER, la función creadora del pensamiento filosófico: proporcionar conocimiento, crear nuevas categorías que hagan avanzar nuestro conocimiento sobre el hombre. Es además científica en la medida que reconoce la validez de la investigación empírica, la necesidad de la experiencia y el contacto directo sobre el hombre. Por otra parte, acepta muchas de las contribuciones del saber positivo como ganancias a las que no puede renunciar la Antropología. De modo sintético podemos decir que la tensión entre experiencia y especulación constituye el único método válido para lograr una visión global del hombre.

Cabe preguntarse inmediatamente: ¿cuál es el punto de partida para construir esa Antropología elemental? Para producir esa teoría unitaria, para elaborar una Antropología fundamental, no se puede partir de cero, se debe partir por el contrario de algunos presupuestos. Y, como cualquier ciencia, formular *hipótesis* que deben ser vistas como presupuesto fundamentales o axiomas. Son, por tanto, verdades absolutas sobre las cuales no se discute. Sin embargo, el criterio que valida y justifica su relevancia para dirigir una investigación no se halla en su carácter de verdad, sino en su fertilidad. Tienen que mostrar su pertinencia en los resultados que generan de cara a la comprensión de un tema. Se trata de una orientación pragmática de la teoría del conocimiento en la que se seleccionan las técnicas y los métodos adecuados para resolver un problema, en este caso el problema del hombre. Pues bien, el hilo conductor, la hipótesis fundamental que articula y dirige toda la reflexión de GEHLEN, se condensa y resume en una frase repetida constantemente en toda su obra: *el hombre es un ser activo*. «Para tal propósito servía la *acción*, esto es, la concepción del hombre como un ser primordialmente activo, entendiéndose por 'acción' la actividad destinada a modificar la naturaleza con fines útiles al hombre. Se debe por ello

situar como punto central de todos los problemas y preguntas la *acción* y definir al hombre como una esencia activa -o, en foma equivalente, promotor y creador de cultura-<sup>2</sup>. Es un principio que rompe con toda la tradición especulativa e idealista de la cultura occidental en la que el hombre había sido definido como un ser racional. Ésta culmina en el pensamiento de HEGEL, cuando afirma que el pensamiento y el yo son lo mismo, aunque resaltase el carácter de actividad libre que configura el comportamiento humano. Y es cierto que MARX había criticado el idealismo hegeliano y que en la 2ª tesis contra Feuerbach había proclamado que solamente la praxis prueba la verdad del pensamiento. Pero también es cierto que se trata de una actividad condicionada y fijada por la racionalidad del estado futuro pensado y anticipado. Aquí, por el contrario, se produce una inversión profunda, ya que la necesidad de actuar crea y configura la actividad misma del pensar. Desde unas premisas mucho más radicales que configuran toda su visión del hombre y la sociedad, sostiene: «La plasticidad de los movimientos humanos es de necesidad vital, ya que viene a ser la capacidad de adaptación a circunstancias infinitamente distintas y su sustitución previsible. Que el conocimiento y la acción sean de raíz inseparables, que la orientación en el mundo y conducción de la acción sean un mismo proceso, es desde el punto de vista filosófico de gran importancia y también hay que mantenerla, aunque luego ambas caras se separen»<sup>3</sup>. Prescinde de presupuestos metafísicos e ideológicos para fundar esta dimensión nuclear del ser humano y se basa únicamente en la observación del mismo hombre. Y lo primero que aparece en cualquier examen empírico es que este ser es un organismo vivo que desarrolla su vida en un medio ambiente determinado. En consecuencia, será la biología la que proporcione el marco teórico en el que se estudie la acción humana. Esta ciencia está configurada por la teoría general de la evolución. En ella se explica el origen de los seres vivos, y por lo tanto del hombre, a través de las mutaciones genéticas y la selección natural. Situados en este paradigma, la pregunta clave es la siguiente: ¿Cuáles son las *causas* de la hominización? Señala, sin embargo, que la metodología de causa-efecto no es válida en el campo de la Antropología y debe ser sustituida por un método circular, en el que se conectan las condiciones explicativas de la acción. Éste es para Gehlen el contexto metodológico en el que se puede explicar el origen del hombre, el verdadero planteamiento *antropobiológico* que permitirá hallar la ley estructural

---

<sup>2</sup> Cfr. *Anthropologische Forschung*, pp. 17 y 49.

<sup>3</sup> *Der Mensch*, p. 133.

que configura todas las funciones humanas, que demuestre la necesidad que tiene el hombre de actuar, y que justificará plenamente la definición del hombre como un ser activo. Entonces la pregunta por las causas se transforma en el siguiente interrogante: ¿Bajo qué *condiciones* es posible que haya surgido y se mantenga el hombre en la existencia? Y es ahora cuando se puede empezar a comprender de dónde proviene la necesidad que tiene el hombre de actuar.

Tal necesidad únicamente resulta comprensible dentro del paradigma evolutivo en el que el hombre aparece como un proyecto único de la naturaleza que ha sido abandonado a su suerte. No ha sido dotado por ella de las facultades necesarias para poder ajustarse al medio, y desde un punto de vista morfológico no tiene la estructura adecuada para poder sobrevivir en la lucha por la existencia. Comparado con el animal, está plenamente justificada la tesis de que el hombre es un ser *deficitario*. Se trata de una profundización en las ideas biológicas de Schindewolf pero especialmente de Bolk, cuyas tesis sobre el hombre había condensado en la siguiente afirmación: «la esencia de su estructura es el resultado de una fetalización y la esencia de su existencia es la consecuencia de un retraso»<sup>4</sup>. En esta situación de indefensión en la que surge el ser primitivo, deducirá Gehlen que el hombre es una tarea para sí mismo. Conectando con las intuiciones de NIETZSCHE, afirmará que el hombre es un animal no fijado, que en terminología de la Biología significará que es un ser inespecializado. Todo ello justifica la necesidad de actuar y la definición básica y fundamental del hombre como un ser activo. En cuanto ser deficitario debe crear sus propios medios de supervivencia, debe constituirse en planificador de su propia vida y del mundo que le rodea a través de la disciplina, el autocontrol y la educación. La acción constituye la esencia del hombre.

Esta definición del hombre será el punto de referencia para acercarse críticamente a la Antropología metafísica que articula toda la investigación en el tema cuerpo-alma. La visión clásica distingue dos sustancias radicalmente diferentes en el ser humano. Tanto la filosofía escolástica como el racionalismo de DESCARTES conciben a la persona constituyendo una unidad de materia y forma, *res extensa* y *res cogitans*, pero la aspiración suprema es dar una explicación de cómo están unidas esas dos sustancias. Pero fracasa como visión teórica:

---

<sup>4</sup> BOLK, L., «La génesis del hombre», en *La nueva imagen del hombre*, R. Alonso, Buenos Aires, 1971, p. 16.

a) Es demasiado abstracta, vaga y general, y por lo tanto demasiado verdadera para poder ponerla a prueba. Es una visión negativa que solamente rechaza el dualismo abstracto, pero de ninguna manera dirige la investigación científica en orden a poder aclarar la unidad del aspecto interior y exterior del hombre.

b) No tiene ninguna potencia creadora para poder dirigir el comportamiento del hombre. Dirá que este tipo de teorías metafísicas tienen poca fuerza de persuasión, no tienen poder para dirigir la conducta real de los individuos, y además ignora temas fundamentales que preocupan al hombre de nuestros días.

c) No explica las cuestiones centrales de la Antropología que aparecen cuando se parte del paradigma evolutivo, al que no se puede renunciar ya que está demostrado científicamente.

Científica es la antropología filosófica de M. SCHELER, que introduce el paradigma evolutivo en el campo de la Antropología y, por lo tanto, dentro de los cánones de la ciencia empírica. Piensa Gehlen que el esquema de grados (impulso afectivo, instinto, memoria asociativa, inteligencia e ideación)<sup>5</sup> propuesto por este pensador no es capaz de dar una visión adecuada del ser humano, y que en consecuencia debe ser criticada desde la hipótesis anteriormente expuesta. Existen tres presupuestos que deben ser rechazados<sup>6</sup>:

a) Que el curso de la evolución siga un cauce lineal, progresivo y escalonado cuyo proceso culmina en el hombre.

b) Que el hombre concentre en su ser todos los niveles de vida inferiores y se pueda definir al hombre como un *microkosmos*.

c) Que lo que diferencia al hombre del animal sea la posesión del espíritu, entendido como una estructura monárquica de actos.

La dimensión creadora de la reflexión filosófica se encuentra en la creación de nuevas categorías que permitan un avance cuantitativo y cualitativo de nuestro conocimiento del hombre. En la obra de este antropólogo se pueden rastrear un conjunto de conceptos claves, coherentes entre sí, y rigurosamente formulados. Hay tres que son nucleares y centrales para articular sistemáticamente el amplio campo de la Antropología: acción, cultura y sociedad.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Cfr. SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Francke, Bern, 1975, pp. 12 ss.

<sup>6</sup> Cfr. *Der Mensch*, pp. 20 ss.

<sup>7</sup> «Die begriffe Handlung, Kultur und Gemeinschaft, wie sie hier definiert

La *acción* es definida como la modificación planeada y prevista de la realidad. Ahora bien, ¿cómo es posible que la actividad pura y desnuda permita el surgimiento de un tipo de ser que es capaz de dominar y dirigir su propia evolución y haga posible la aparición de una creatura esencialmente diferente del animal tanto en su estructura como en su comportamiento? La respuesta se encuentra en la radical diferencia que existe en la actividad de ambos seres. Las acciones del hombre tienen la propiedad de ser *productivas y medios*.

Desde un punto de vista externo, el hombre -a diferencia del animal que está plenamente adaptado al medio y solamente capta de él lo que satisface sus necesidades biológicas- no está acoplado al medio y, por lo tanto, no tiene medio (*Umwelt*) en contra de la tesis de von Uexküll, sino que tiene mundo (*Welt*) como había resaltado Scheler. Del medio físico recibe una cantidad tal de estímulos que la mejor caracterización es definirlo como un campo de sorpresas. En consecuencia, debe ser dominado y transformado para no sucumbir en la lucha por la existencia. Y la manera como lo hace el ser inespecializado es convirtiéndolas en oportunidades que sirven para la vida. Es lo que denomina principio de exoneración o descarga, que impregna toda la actividad del hombre<sup>8</sup>. Desde un punto de vista interno, su actividad construye dentro de sí un centro de pilotaje basado en el orden de las acciones que realiza. La conducta genera la habituación que sistematiza los actos productivos del hombre. Se puede hablar entonces de un conjunto de actividades que están armónicamente enlazadas, constituyen un mundo vital, y están sometidas a un proyecto o plan de vida.

Ambas dimensiones de la acción humana crean en el hombre una segunda naturaleza que GEHLEN denomina *cultura*. Ésta es definida como «el conjunto de condiciones de la naturaleza creadas, dominadas por el trabajo, cambiadas y aprovechadas por el hombre, incluyendo las más condicionadas y *descargadas* habilidades y artes, que únicamente son posibles sobre aquella base»<sup>9</sup>. Se trata de una visión de la cultura en la que se incluye tanto la dimensión subjetiva como la objetiva, así como lo que la Antropología sociocultural denomina cultura ideal o material. Quizá por ello sería mejor denominarla esfera cultural. Se refiere al medio ambiente

---

*wurden, sind ebenfalls psychophysich neutral und stehen vor aller Unterscheidung innerer und äusserer Tatsachen, Qualitäten usw.»* GEHLEN, A., *Studien*, p. 20.

<sup>8</sup> Cfr. RODRIGUEZ MOLINERO, J.L., «La antropología de la acción de Arnold Gehlen», *Naturaleza y Gracia* 3 (1989) p. 447.

<sup>9</sup> *Der Mensch*, p. 39.

del hombre en cuanto dominado y transformado por la acción del hombre, que se constituye en mundo artificial, que él denomina naturaleza reformada. Incluye los elementos y recursos técnicos que construye y usa para construir ese mundo artificial; la actividad inteligente que guía y dirige la acción humana; las instituciones que dimanar de la acción comunicativa; el conjunto de símbolos, creencias, mitos, etc., desde los que genera una cosmovisión e interpretación de la realidad. La característica más relevante de esa esfera cultural es la inmensa riqueza y variedad de culturas producida por la combinación que de tales elementos y dimensiones ha generado la actividad creadora del ser humano. La tarea del hombre consistirá, en consecuencia, en construir ese mundo cultural y perfeccionarlo a lo largo de la historia. De ello deduce que el hombre es un ser histórico. Aunque existen unas constantes innatas mínimas, la energía, riqueza, variedad y fantasía de la acción humana en un medio rico y variado va creando modos diferentes de comportamiento y variadas agrupaciones de hombres. Desde estos supuestos, se puede afirmar que no tiene una naturaleza fija y estable, sino que la va elaborando a lo largo de la historia. «Es una contribución esencial del estudio comparativo de la cultura y la Antropología cultural, que nos muestre la increíble capacidad de invención y genialidad del hombre que él ha empleado desde tiempos remotos para mantener, bajo las condiciones más arduas e incluso a costa de una parcialidad tremenda, instituciones y costumbres que sirvan de base para un entendimiento y como garantía de seguridad mutua, y que puedan servir para no cuestionar más ese orden»<sup>10</sup>. Ello nos lleva al análisis de la dimensión social del hombre ordenada y estabilizada por la cultura.

Es además un ser que necesita de la sociedad para poder desarrollarse como hombre. Esta dimensión social la han destacado BERGER y LUCKMAN al referirse al pensamiento de este pensador: «El ser humano no se concibe dentro de una esfera cerrada de interioridad estática; continuamente tiene que externalizarse en actividad. Esta necesidad antropológica se funda en el equipo biológico del hombre. La inestabilidad inherente del organismo humano exige como imperativo que el hombre mismo proporcione un contorno estable a su comportamiento; él mismo debe especializar y dirigir sus impulsos»<sup>11</sup>. Supuesto el engarce entre los primates superiores y el hombre, podríamos suponer que mantiene la estructura instintiva

---

<sup>10</sup> *Studien*, p. 33.

<sup>11</sup> BERGER, P. / LUCKMANN, Th., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969, pp. 73-4.

presente en los animales por medio de la cual se ajustan perfectamente al medio. Ello sería sin embargo una desventaja para el ser deficitario, para un ser incompleto que tiene que apropiarse del mundo a través de su propia industria. Necesita y, por lo tanto, deberá estar dotado de una estructura *pulsional* abierta al mundo. Se debe decir que en el proceso de hominización se va produciendo una reducción de los instintos, entendida como un proceso de indiferenciación, y el surgimiento de pulsiones agudas que permiten hablar de un superávit pulsional (*Triebüberschuss*). Éstas tienen que ser configuradas, modeladas y encauzadas para poder sobrevivir en la lucha por la existencia. El hombre es consecuentemente un ser amaestrable, un ser de doma, de educación. Un factor esencial en este proceso de autoadiestramiento se debe a los modelos rígidos de comportamiento que imponen las diferentes instituciones sociales. De la misma manera que la estructura instintiva de los animales dirige de manera segura su comportamiento, de esa misma manera las normas sociales estabilizan la plasticidad y flexibilidad de los impulsos humanos. «De una manera muy general podemos decir ahora: si consideramos al hombre como ser social, entonces las instituciones de una sociedad, es decir, los moldes sociales, las formas de producción, los moldes jurídicos, los ritos, etc., constituyen la gramática y la sintaxis y por ello las formas de expresión en las que se deben mover las partes impulsiva e instintiva»<sup>12</sup>. Ellas le liberan de tener que tomar decisiones continuas frente a la inmensa cantidad de excitaciones que recibe del medio, le proporcionan certeza interna a la hora de interpretar la realidad, y posibilitan la cooperación con los demás miembros del grupo que le ayudan a sobrevivir en un medio adverso. Estas dimensiones positivas de la relación social hacen posible que los modelos de comportamiento en ella elaborados cristalicen y se hagan realidad en forma de instituciones que en el transcurso del tiempo funcionan con autonomía propia, es decir, al margen de las decisiones de los propios hombres que las componen. Son las revoluciones, las catástrofes y los cambios culturales los que rompen esa armonía y desestabilizan al mismo hombre<sup>13</sup>. Es claro, por tanto, el papel esencial que tienen las instituciones en la configuración del ser humano.

---

<sup>12</sup> *Studien*, p. 62.

<sup>13</sup> Esta visión de las instituciones ha sido criticada severamente por diversos pensadores como una concepción reaccionaria de la sociedad y del hombre. Cfr. HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 91-113; APEL, K.O., *La transformación de la filosofía*, Vol. I, Taurus, Madrid, 1985, pp. 191-219.



Siguiendo los planteamientos iniciados por M. Scheler en torno a la necesidad de una teoría unitaria del hombre, la aspiración final de Gehlen es la elaboración de una ciencia general y total sobre la esencia del hombre. Este objetivo exige cumplir una doble tarea:

a) Construir una teoría general e independiente del hombre que pueda ser incluida por derecho propio en el elenco de las ciencias. De la misma manera que existen ciencias que examinan aspectos parciales del ser humano a través de categorías generales, de esa misma manera sería posible crear una ciencia del ser humano aplicable a todo tipo de hombre. Tal aspiración estaría justificada científicamente desde la unidad del género humano avalada por la experiencia actual de la humanidad y los datos de la Antropología física. La relevancia práctica de este saber vendría dado, en primer lugar, por la posibilidad de ofertar al resto de las ciencias que tocan aspectos parciales del hombre las categorías que dirijan su investigación. Tal sería, por ejemplo, el caso de la Ética, que recibiría de la Antropología las nociones claves que explican el comportamiento sujeto a normas del hombre en sociedad<sup>14</sup>. Puede, en segundo lugar *integrar y articular* todas las aportaciones de las distintas ramas del saber que proporcionan valiosos conocimientos en torno al tema del hombre. La aspiración a la unidad del saber que late en toda ciencia quedaría plenamente garantizada desde estas dos perspectivas.

b) Una visión global del hombre como totalidad. Para lograrlo hace la opción de tomar como punto de referencia la unidad del hombre frente a los enfoques dualistas, cuya falta de potencia explicativa exige que sean totalmente abandonados. Se trata de una postura que tiene un fundamento negativo. La base positiva la encuentra en una intuición radical que no puede ser abandonada en el transcurso de la investigación: el hombre es y actúa como un todo. Éste será el criterio máximo de cualquier reflexión en torno al ser del hombre. La razón es para él obvia: mientras nos centremos en aspectos parciales no podremos comprender qué es el hombre. Cuando se absolutiza una dimensión perdiendo de vista el todo, se desemboca en concepciones erróneas sobre la esencia del hombre. Tal es el caso de la definición del hombre como ser racional, que olvida el estrato instintivo e impulsivo, oponiéndolo al intelectual.

A modo de resumen se puede decir que la Antropología propuesta por este pensador debe ser entendida como una *biología del comporta-*

---

<sup>14</sup> Cfr. GEHLEN, A., *Moral und Hypermoral*, Athenaion, Wiesbaden, 1981, p. 165.

*miento humano de carácter especulativo*. Se trata de una perspectiva valiosa<sup>15</sup>, cuya introducción, fundamentación, profundización y desarrollo en categorías fértiles para la Antropología le constituyen en un clásico de esta ciencia. Pero más que resaltar las dimensiones positivas de esta antropología me interesa recordar la dificultad más grave que tiene que superar esta teoría unitaria del hombre: ¿Cómo es posible que un ser deficitario sea capaz de poder sobrevivir en la lucha por la existencia? Y me interesa exponerla, porque desde ella nos podremos acercar a los límites y deficiencias del paradigma evolutivo.

Se debe aceptar como válido el origen evolutivo del hombre, el engarce parece seguro desde los datos que aportan la anatomía, la genética y la etología. Ello no implica que haya que aceptar el paradigma evolutivo como el marco definitivo en el que se pueda comprender la estructura y el sentido del hombre. M. Delbrück, situado en una epistemología evolucionista, ha reconocido esta insuficiencia cuando afirma: «A la pregunta de cómo puede haber aparecido la capacidad mental no le he encontrado ninguna respuesta satisfactoria»<sup>16</sup>. Por ello conviene recordar las dificultades que actualmente tenemos para comprender el proceso de hominización:

- Que la teoría general de la evolución es una hipótesis cuya estructura y potencia explicativa debe ser perfeccionada. El sociobiólogo Wilson ya hablaba de la necesidad de caminar hacia una nueva teoría<sup>17</sup> que denominaba post-darwinista. Y es que los mecanismos de la microevolución y la macroevolución que propone esta teoría no ofrecen una base sólida para explicar de una manera científica el origen y el desarrollo de los seres vivos, y más en concreto el proceso de hominización.

- Que los restos paleoantropológicos que poseemos en la actualidad no son suficientes para explicar el proceso de hominización y más en concreto, el hiato entre el hombre y el animal. No permiten fijar con claridad la historia evolutiva del hombre, las condiciones en las que se desarrolló y cómo influyó en la configuración de la estructura biopsíquica.

- Que los estudios comparativos de la conducta de los primates superiores y el hombre están teñidos de un sutil antropomorfismo que muchas veces encuentra identidades donde ni siquiera hay semejanzas. Suponen un serio obstáculo las precipitadas extrapolaciones. Creo que

---

<sup>15</sup> Cfr. HARTMANN, N., «Neue Anthropologie in Deutschland. Betrachtungen zum Arnold Gehlens Werk. Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt», *Blätter für deutsche Philosophie*, 15 (1941-42) pp. 159-177.

<sup>16</sup> DELBRUECK, M., *Mente y materia*, Alianza, Madrid, 1989, p. 300.

<sup>17</sup> WILSON, E.O., *Sociobiología: la nueva síntesis*, Omega, Barna., 1980, p. 66.

nadie puede negar el engarce, pero también se necesita afinar y perfeccionar estos modelos para que puedan ser un complemento valioso en la investigación sobre el proceso de hominización.

Desde estos supuestos, aparece tremendamente débil la hipótesis fundamental de A. Gehlen. Se trata de una interpretación de los datos de la Paleontología que puede ser rechazada en aras de una explicación que esté más acorde con los actuales desarrollos y teorías acerca del proceso evolutivo. Pienso, por ejemplo, que es mucho más coherente la teoría del *acoplamiento estructural* en la que se tiene en cuenta la estructura auto-poietica del organismo ajustado al medio<sup>18</sup>. Me he referido a esta teoría porque su análisis nos introduce de lleno en otra dimensión del pensamiento de Gehlen: la acción.

Cualquier pensador que trate de explicar el origen biocultural del ser humano dentro de las coordenadas de la racionalidad evolutiva, deberá resolver el dilema que enuncia el antropólogo Bidney: ¿Qué es antes, el hombre o la cultura, puesto que sin la cultura no hay hombre y sin el hombre no hay cultura? Hay tres grandes escuelas:

a) Neodarwinismo: existe un *continuum* que va desde la proto-cultura animal hasta la cultura humana. El tránsito o hiato entre el hombre y el animal se puede explicar desde una perspectiva sistémica como producto de la adquisición de energía e información sobre el medio que generan un nuevo aparato simbólico, desde el se hace posible el surgimiento del hombre. El modelo conducto-cultural propuesto por Sabater Pi<sup>19</sup> refleja perfectamente cómo se puede haber producido ese tránsito. Desde un punto de vista teórico no se puede hablar de una diferencia *esencial* entre el hombre y el animal, aunque aquél ocupe una posición específica en el universo por su capacidad para poder dirigir el proceso evolutivo.

b) Evolucionismo especulativo: en un punto del proceso evolutivo se produce un corte radical: es el surgimiento de la inteligencia. Aparece algo radicalmente nuevo que supone un salto en el proceso de la evolución y que abre un hiato entre el hombre y el animal. Es un corte que la teoría general de la evolución es incapaz de explicar. De ahí la necesidad de buscar una interpretación filosófica de este salto. La postura clásica explica el surgimiento por la presencia de un *logos* racional que configura la estructura del ser humano. «Entre naturaleza y cultura se inserta la naturaleza humana, que, en cuanto dotada de un *logos* susceptible de hábitos,

---

<sup>18</sup> Cfr. MATURANA, F. / VARELA, H., *El árbol del conocimiento*, Debate, Madrid, 1990, p. 80 ss.

<sup>19</sup> SABATER PI, J., *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Anthropos, Barcelona, 1984, p. 135.

constituye un sistema de *feed-back* incomparablemente más poderoso que el de cualquier organismo viviente, y permite dar razón de la estridente diferencia entre la cultura animal y la cultura humana»<sup>20</sup>.

c) El carácter deficitario que exige una hipótesis supletoria, como ha señalado Gehlen siguiendo a Bolk. Rechaza las dos anteriores: 1) no podría sobrevivir; 2) se esgrimen hipótesis metafísicas no comprobables. De ahí que afirme que la cultura y el hombre se generan al mismo tiempo. El concepto que explica esta constitución es la noción cibernética de *ciclo activo (Handlungskreis)* en el que la acción es iniciada por las cosas del mundo exterior y el resultado de la acción influye en la misma acción. Esta concepción de la actividad supone el tránsito del paradigma evolutivo al paradigma computacional. Tema clave y fundamental, y que vamos a tomar como punto de referencia para reflexionar sobre los planteamientos gehleanos. La introducción de los conceptos cibernéticos de información y realimentación supone un avance con respecto a la explicación evolutiva que sustituye la teleología por el azar ciego de la madre naturaleza. Hay que decir, sin embargo, que ni la realimentación negativa ni la positiva son capaces de explicar el surgimiento de lo más específico del ser humano: la conciencia reflexiva y creadora. Se pueden construir modelos simbólicos que simulen la conducta del hombre, y qué duda cabe que son un valioso instrumento para validar nuestras teorías. Pero no son adecuados para explicar cómo la acción puede generar un yo que dirige el comportamiento. Es significativo ver en la obra de Gehlen las vanas tentativas de explicar cómo se produce el salto de la acción realimentada a la acción *autocontrolada*, especialmente en el caso del lenguaje. Y la clave de este fracaso se encuentra en la renuncia explícita a la reflexión ontológica. Es cierto que admite la teoría de los estratos de N.Hartmann, pero no hay un intento de explicar cómo la estructura real de un determinado estrato contribuye a la configuración de la actividad inteligente. Se prescinde abiertamente de una ontología *realista* en aras de una ontología *sistémica*, en la que la estructura de una entidad se explica apelando a la conexión de las partes internas y externas. Pienso que solamente la recuperación de una ontología realista -el epistemólogo Maturana<sup>21</sup> la denomina trascendente por oposición a constituyente-, puede ayudarnos a superar las lagunas del paradigma evolutivo y computacional.

---

<sup>20</sup> CHOZA, J., *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Cenlit, Tafi-lla, 1985, p. 201.

<sup>21</sup> MATURANA, H., *Biología de la cognición y epistemología*, Universidad de la Frontera, Chile, 1990, p. 30.

Resumo. Merece la pena volver a reflexionar sobre los planteamientos antropológicos de Gehlen. Sus contribuciones son un hito importante en el desarrollo de la Antropología y le convierten en un clásico de esta ciencia. Su aspiración a la comprensión global del hombre es un reto que nos ha legado y debe ser proseguido. Esta aspiración se desgrana en tres cuestiones: cómo ha surgido en el universo, cómo se comporta en el entorno socio-cultural, y qué es el hombre. Sus aportaciones a la solución de los dos primeros interrogantes son un legado valioso al que no deberemos renunciar.