

LA CRÍTICA CONSERVADORA DE LA CIVILIZACIÓN TÉCNICA EN ARNOLD GEHLEN

JUAN RAMÓN SÁNCHEZ CARBALLIDO
Universidad Complutense de Madrid
jrscarballido@hotmail.com

RECIBIDO: 16-09-2008

ACEPTADO: 19-01-2009

Resumen: Arnold Gehlen, considerado como uno de los fundadores de la Antropología Filosófica, ofrece un punto de vista original sobre el "problema de la técnica" al enfocarlo desde presupuestos estrictamente antropológicos. Al establecer una correlación entre los procesos psíquicos y los mecanismos automáticos de la tecnología, que inciden negativamente en la soberanía humana sobre la acción, plantea la recuperación de una actitud ascética y de las instituciones como medios para preservar el papel de la reflexión y para la toma de conciencia personal y comunitaria en nuestra relación cotidiana con el entorno.

Palabras clave: Técnica, antropología, Arnold Gehlen, pensamiento conservador, instituciones, ascetismo.

Abstract: Arnold Green, one of the fathers of Philosophical Anthropology, offers a very personal view of the "problem of technique" when focused from a purely anthropological ground. As he establishes a co-relation between the psychic processes and the technological mechanical reactions, negatively conditioning the freedom of human action, Gehlen points at an ascetic attitude, considering the institutions as valuable instruments to underscore the importance of personal and social reflexion on keeping consciousness of our relationship with the environment.

Keywords Technique, Anthropology, Arnold Gehlen, Conservative ideology, Institutions, Asceticism.

Introducción

La propuesta antropológica de Arnold Gehlen (1904-1976) supone uno de los intentos más serios y fecundos del pensamiento contemporáneo por aportar una visión unitaria del hecho humano. El volumen e intensidad de los debates que ha suscitado denotan el modo en que los estudios sobre el *problema del hombre* habidos a partir de la postguerra se han visto obligados a pronunciarse sobre sus principales postulados, aunque no siempre de manera explícita.

La antropobiología gehleniana descansa sobre cuatro postulados metodológicos de base:

- La recogida sistemática de las múltiples aportaciones habidas en los más diferentes campos de la ciencia en relación con lo humano, presentadas en una teoría unificada con un amplio aparato empírico de apoyo.
- El rechazo permanente de toda tentación metafísica, sustituyendo las hipóstasis sustancialistas con una aproximación de corte fenomenológico al problema humano.¹ Este enfoque le valdrá las críticas de los sectores conservadores más religiosos.
- El convencimiento en que el carácter de la existencia humana puede establecerse a partir de las conexiones entre su dimensión externa *abierto al entorno* (su cuerpo) y sus dominios internos (lenguaje, imaginación, voluntad, conocimiento, moral, etc.). Estas simetrías le permitirán presentar sus conclusiones bajo el epígrafe genérico de una *antropobiología*.
- Una concepción *no humanística* -en el sentido nietzscheano- del análisis antropológico, postulando al hombre como ser inacabado, en desarrollo, alejado todavía de cualquier signo de realización.

En relación con el *problema de la técnica*, su antropobiología gira en torno a dos centros de gravedad:

- Un posicionamiento netamente favorable al hecho de la realidad técnica, entendida como integrante de la *segunda naturaleza* cultural del hombre, aunque eminentemente crítico respecto a la *mentalidad tecnológica*, que se ha erigido en torno a los útiles fabricados (la filosofía pragmático-positivista).²
- La recuperación fundamental de las instituciones, en sentido amplio, como medio auxiliar para determinar el *lugar en el mundo* que corresponde al hombre y que su infradotación biológica le ha hurtado.

Gehlen ha legado una extensa obra entre cuyos títulos destaca: *Der Mensch. Seine Natur und Seine Stellung in der Welt* (1940), *Der Mensch, Die Seele im technischen Zeitalter* (1940 y 1966), *Urmensch und Spätkultur* (1956), *Prospettive antropologische* (1961) y *Moral und Hypermoral* (1969). De ella sólo contamos con dos traducciones al castellano.³

¹ Cfr. U. FADINI, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropología e tecnica in Arnold Gehlen*. Milán, Franco Angeli, 1988, pp. 252-253.

² Cfr. A. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica*, Milán, Feltrinelli, 1983, p. 9.

³ A. GEHLEN, *El Hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca, Sígueme, 1980 y A. GEHLEN, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona, Paidós, 1993.

En Arnold Gehlen es posible rastrear una extensísima nómina de influencias: Von Uëxkull, M. Scheler (y su célebre definición del hombre como *ser abierto al mundo*), N. Hartmann, Portmann, Driesch, Kant (al considerar al hombre una tarea para sí mismo abarcable desde una actividad libremente asumida), Herder (quien ve en la exigüidad instintiva del hombre tanto una amenaza para la supervivencia como una oportunidad para su desarrollo superior), Von Humboldt (que establece la estrecha relación entre mente y lenguaje y destaca la importancia de éste para el desarrollo de la primera), Nietzsche (especialmente su teoría de la *Unfertigkeit*: el hombre es un ser carencial e inestable expuesto constantemente a los riesgos de su propia contingencia), Dilthey, Bolk, Weber, etc.

A su vez, ha influido en pensadores como Hartmann (que saluda su reflexión como la *nueva antropología*), H. J. Schoeps, K. Lorenz (que hace permanentes alusiones en y sobre todo en *La otra cara del espejo*), o Luckman. Se le considera, además, como uno de los fundadores de la Antropología Filosófica.

Su principal adversario fue Jürgen Habermas, que define su obra como un *institucionalismo contrario a la Ilustración*.⁴ Frente a la afirmación gehleniana de las *instituciones* como categorías rigurosamente imprescindibles para el hombre a fin de *construir* su propia especificidad, Habermas mantiene el carácter necesariamente *represivo* y alienante de *cualquier* institución.⁵ La insistencia sobre presupuestos identificables con ciertas formas del conservadurismo alemán le permite apreciar un cierto *aire de familia* entre pensadores que identifica como *revolucionarios de derecha*: Spengler, Carl Smitt, Gottfried Benn, Ernst Jünger o Martin Heidegger, entre los que no duda en incluir al propio Gehlen.⁶

Como quiera que sea, esta polémica⁷ ha contribuido decisivamente a reactivar el interés hacia las ideas de Gehlen;⁸ de manera especial en Italia, en

⁴ J. HABERMAS, *Nachgeahmete Substantialität. Eine Auseinandersetzung mit A. Gehlens Ethik*. En: *Merkur*, 24-IV-1970. Una panorámica abiertamente crítica sobre la completa obra gehleniana puede encontrarse en: F. G. Di PAOLA, *La teoria sociale di Arnold Gehlen*. Milán, Franco Angeli, 1984.

⁵ A. DE BENOIST, *Vu de Droite*. 5ª Ed. París, Copernic, 1979.

⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, 1982.

⁷ A tenor de la ulterior evolución del pensamiento habermasiano cabría preguntarse hoy hasta qué punto su crítica a la *teoría de las instituciones* de Gehlen mantiene plena vigencia. "Conviene echar mano con cautela de todos los recursos que permiten la regeneración de la conciencia del compromiso. Y la religión ocupa un lugar preeminente en esta cuestión". Cfr. J. BARRANCO, *Entrevista a J. Habermas*. En: *La Vanguardia*, 26-XI-06.

⁸ Una excelente introducción a la Antropología de Gehlen en: P-L. LOCCHI, *Essai sûr l' antropologie philosophica d' Arnold Gehlen. Mémoire de Maîtrise* (Dir.: J. Merleau-Ponty). Paris.

cuyos ámbitos académicos y editoriales han gozado de un considerable interés en las últimas décadas.

Implicaciones antropobiológicas asociadas al desarrollo tecnológico.

La categoría germinal que fundamenta la reflexión gehleniana sobre la técnica es el *principio de exoneración (Entlastung)*. Para delimitar convenientemente su alcance es imprescindible dotarse de una adecuada perspectiva sobre su propuesta antropológica general:

- *El hombre es un ser carencial*, a consecuencia de su infradotación orgánica, de su carencia instintiva, de su falta de órganos especializados y de habilidades corporales especiales (*organisch Mittellos*) para adaptarse a un medio físico concreto y generalmente hostil.
- *El hombre es el ser abierto al mundo (Weltoffenheit)*: su carencia de especialización y sus debilidades estructurales le impiden adaptarse al entorno y le obligan a transformarlo para ajustarlo a sus necesidades. De tal suerte que es el mundo extenso quien constituye su medio particular, con su variedad casi infinita de imperativos climáticos y físicos.
- *La plasticidad (Plastizität) supone su mejor oportunidad de supervivencia*, entendida como la posibilidad de poner en práctica estrategias diferentes e indeterminadas *a priori* para afrontar los requerimientos del entorno.

Como único ser de la naturaleza carente de un sistema cerrado de preselección de los incentivos somestésicos, condicionado por tanto por la limitada dotación instintiva para darles cumplida respuesta, el hombre queda al alcance de todo el potencial estimular de la naturaleza. Continuamente se verá bombardeado por éste, resultándole imposible prestar una atención constante a cada uno de sus requerimientos. La situación viene a complicarse en función del principio del *entfremdetes Selbstgefühl*, una reflexividad que confronta permanentemente al psiquismo humano no ya con el incesante mundo de la experiencia exterior (las circunstancias y los objetos que lo rodean), sino con su misma interioridad, sujeto y objeto de experiencia. Se trata del mismo carácter especular que se sitúa en la base del lenguaje y del pensamiento *autoconsciente*.⁹ Dentro del *proyecto*

Universidad Paris X-Nanterre, 1978. En español son recomendables: L. ÁLVAREZ MUÑÁRRIZ, *La antropología en Gehlen*. En: *Themata*, n° 9, 1992, pp. 33-45 y A. GONZÁLEZ JARA, *El hombre, según la teoría antropobiológica de Arnold Gehlen*. Pamplona, Depósito Académico de la Universidad de Navarra, 2008. <http://hdl.handle.net/10171/1837>

⁹ Cfr. F. G. Di PAOLA, *La teoría sociale...*, Op. Cit, pp. 127-128.

particular de la naturaleza que supone la excepción humana, el hombre está obligado a alcanzar un grado de control sobre su propia dotación pulsional. Una forma de disciplina que actúe retardando o incluso suprimiendo en casos extremos la satisfacción de los impulsos y que se articule y transmita a través de la educación.¹⁰

Esta es la precisa función que asume la *exoneración*: decidir qué impulsos serán atendidos y cuáles no lo serán. Su control se ejerce a la manera de un *hiato* que desvincula la recepción del estímulo externo de la inmediatez de la respuesta instintiva. Si bien acepta grados de intencionalidad, esta procrastinación reclama siempre la participación consciente del individuo en la acción, motivo por el que merece ser considerada como la sede última de su libertad. A la imposición de un esquema automático e invariablemente causal de comportamiento el hombre está en disposición de oponer su capacidad de suspender la acción, reflexionar, valorar y tomar decisiones motivadas. Si bien son apreciables en los animales evidentes ejemplos de postergación de los impulsos instintivos (ante una situación de evidente incertidumbre, por ejemplo), esta profundidad de la reflexión no es paragonable en todo el mundo natural, lo que permite concluir que la capacidad para disciplinar el caos pulsional es uno de los rasgos definitorios del hecho humano: “Ese principio [la *exoneración*] es la clave para la comprensión de la ley estructural presente en la construcción de todas las operaciones humanas”.¹¹

Es importante reparar, con todo, en que el hombre no está valorando continuamente sus acciones. Tal pretensión supondría una carga aún más intensa que la que le impone su *apertura al mundo*. De ser así, la *exoneración* hubiera fracasado en su misión de promover la descarga del psiquismo al trocar la sobreestimulación externa por la que surgiera de la activación continua de los mecanismos de *hiato*. Por el contrario, una de las consecuencias inmediatas de la *exoneración* se halla en la conversión de una amplia gama de comportamientos humanos en *automáticos*, una vez que han sido sometidos a la cesura y los resultados de la acción se han revelado exitosos. Haciendo uso de esta prerrogativa el hombre obtiene la oportunidad de concentrar la percepción y la acción consciente (liberadas de la servidumbre impuesta por solicitaciones de carácter mecánico) en actividades insólitas o innovadoras que parecen requerir -o merecer a su criterio- la atención de sus *capacidades superiores*,¹² confiando a

¹⁰ Cfr. P-L LOCHI, *Essai sûr...* Op. Cit, pp. 71-72.

¹¹ Cfr. A. GEHLEN, *El Hombre...* Op. Cit, p. 41.

¹² “Todas las funciones superiores del hombre, en cualquier esfera de la vida intelectual y moral (y también de la matización del movimiento y de la acción) se pueden desarrollar, porque la formación de hábitos-base estables y fundamentados descarga y traspassa hacia arriba la energía que

los comportamientos automatizados sólo aquellas actuaciones más causales o repetitivas. La diferencia fundamental con la acción de los animales radica en que, en el caso humano, estos automatismos han sido previamente autorizados tras someterlos a la acción del *hiato*, es decir, no han podido establecerse sin una reflexión previa a cargo de la conciencia individual y de los filtros heredados que han cristalizado en forma de cultura.

Sin embargo, la frontera del *hiato* puede llegar a ser violentada. Una apreciación de largas consecuencias por cuanto, en la antropología gehleniana, todo cuanto consigue evitar las retenciones de la cesura repercute negativamente en la *exoneración*, y todo *automatismo psíquico* que salve los intersticios entre estímulo y respuesta conduce al hombre, a la postre, a un estado de profundo malestar.¹³

El malestar en la civilización técnica

No será su infradotación estructural ni instintiva quien libere al hombre de la extinción, sino su inteligencia para proyectar instrumentos que aumenten la eficacia de su acción sobre la realidad cotidiana. Para la Antropología Filosófica en general, y para Gehlen en particular, la supervivencia humana depende de esta *competencia técnica*, que habrá de hacerse más sofisticada conforme aumenten las complejidades ambientales.

Para ser correctamente entendida, la técnica ha de considerarse una *segunda naturaleza*, hipostasiada al rango de *consustancialidad* con el hecho humano. Gehlen da un paso más allá que Sombart o Alsborg al afirmar que la técnica está ínsita en la esencia del hombre.¹⁴ Éste queda obligado a asumir plenamente su condición de *homo faber*, de creador de útiles. Se aprecia en consecuencia una disposición y articulación teórica radicalmente positiva hacia la técnica, apartándose de las visiones apocalípticas que la vivencian de manera exenta, como un grave riesgo antropológico.

Empero, la técnica presenta una faz ambigua: ayuda a la supervivencia del hombre frente al medio mientras lo amenaza de destrucción y desarraigo. Desde la perspectiva antropológica, el *carácter problemático de la técnica*

originalmente se empleaba para la motivación, las pruebas y los controles". Ibidem, p. 75.

¹³ A partir de esta constatación Gehlen establece su antagonismo con la concepción moral de Freud. La represión de los instintos no es fuente del malestar y la enfermedad mental: más bien la falta de control y disciplina sobre los mismos es causa última de la angustia y desorientación contextual del individuo.

¹⁴ Cfr. A. GEHLEN, *L'uomo nell'era...* Op. Cit., p. 12.

proviene de una situación de *rebasamiento* de los mecanismos psíquicos de *hiato* por la que los comportamientos y respuestas automáticos dejan de estar circunscritos a los movimientos secundarios de la acción, para desplazarse hacia los ámbitos *superiores* de la toma de decisión. En función de esta lógica el hombre no sólo se descarga del peso que le infligen los estímulos que exigen respuestas elementales, según el correcto esquema de funcionamiento de los mecanismos de *exoneración*, sino también de aquellos relacionados con estímulos que hasta ahora exigían una toma en consideración consciente. En buena lógica, esta segunda forma de descarga recibe el nombre de *exoneración excesiva* pues, en puridad, subvierte los límites marcados en el esquema original destinado a aportar seguridad y estabilidad a la actuación humana.

Bajo los presupuestos de la mentalidad tecnológica, que se ven retrojustificados por los logros del progreso científico, el devenir de la técnica “actúa mecánica y autorreferencialmente y perdiendo todo contacto con las exigencias de carácter axiológico y, por ende, privando a la humanidad de introducir nuevas significaciones y valores a una ideología (cientificista) que sólo responde a su propia inercia”.¹⁵

En virtud del proceso de *entfremdetes Selbstgefühl*, el automatismo tecnológico (entendido como la repetición rítmica y constante de los mismos actos y los mismos acontecimientos) produce repercusiones de calado en nuestro psiquismo, dada la capacidad especular humana de proyectar sobre sus creaciones técnicas artificiales algunas de las características mentales que le son específicas. Cuando el hombre identifica correlatos entre los ritmos presentes en su interior (respiración, cadencia cardiaca, funcionamiento visceral) y los que contempla en la naturaleza (lunaciones, estaciones, mareas) surge un fenómeno particular que Gehlen denomina *resonancia*, una correspondencia al mismo tiempo *espiritual* y fisiológica entre los ámbitos internos y externos a su experiencia. La equiparación culmina en una *fascinación* hacia los acontecimientos repetitivos y automáticos de la naturaleza, a partir de la cual el hombre no sólo tiende a prolongar en su comportamiento este estilo *exonerado* de actuación sino que, paralelamente, obtiene una primera comprensión de sí mismo a partir de los datos provenientes del exterior.¹⁶ La *fascinación del automatismo*, en suma, “constituye el impulso prerracional y metapráctico de la técnica”.¹⁷ Y así como la naturaleza se ve especialmente caracterizada por su

¹⁵ C. SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, *Sociología de las instituciones en la obra de Arnold Gehlen*. En: *Inguruak, Revista de Sociología*, Vol. 17, Nº 9, 1997, p. 19.

¹⁶ Cfr. A. GEHLEN, *El Hombre...* Op. Cit, pp. 35- 45.

¹⁷ A. GEHLEN, *L'uomo nell'era...* Op. Cit, p. 23.

componente automática, así la disposición de útiles fabricados mostrará a lo largo de su desarrollo histórico una tendencia pareja hacia el automatismo.

En este punto emergen con nitidez las implicaciones antropológicas asociadas a la técnica, revestida ahora de una cualidad inédita. Con la aparición del útil automático el proceso descrito se va a retroalimentar, acaparando toda esa *fascinación* que antes correspondía a la entera naturaleza, convirtiéndose en protagonista destacado del proceso mismo de *resonancia*. Si en función de la necesidad de *exonerarse* de los estímulos y de liberar sus capacidades superiores y ponerlas al servicio de empresas más elevadas el hombre había asumido un número limitado de comportamientos automáticos, ahora el *hombre fascinado* por el mecanismo comienza a orientar toda su acción siguiendo en la medida de lo posible el modelo de las máquinas, profundizando su *resonancia*, incurriendo en un estado donde huelga todo impulso de novedad.

Atendiendo al carácter especular de la relación del hombre con el entorno, se observa junto a esta tendencia a la imitación de la máquina un movimiento concomitante en el constructor de los artefactos cuando se afana por imprimirles algo de su propia esencia. Y así, los instrumentos automáticos pronto se revestirán de una nueva característica: su creciente grado de *autonomía*. El paisaje se complicará aún cuando los útiles de la era de la electrónica y la informática se revelen capaces de sustituir al hombre en las *funciones superiores* de guía y de control. Ya no se limitan a sustituir el esfuerzo físico y reclaman también una buena porción del trabajo mental: “Con la automatización, pues, el hombre transfiere a los aparatos técnicos el principio organizativo, que hasta ahora pertenecía a su exclusivo dominio”.¹⁸ *Nos hallaríamos ante un salto cualitativo por el cual el aparato artificial toma el control de los procesos técnicos que le han dado origen* hasta el punto de obtener por parte del hombre concesiones incluso en su última parcela de soberanía: la tarea de analizar y comprender mejor su humana capacidad intelectual.

Este doble movimiento ocasiona en el entorno fáctico una sucesión de *efectos perversos* apreciables tanto en los individuos como en el cuerpo social. Confrontado a la técnica moderna el hombre parece perdido, transido, alienado (Marx), sumido en la angustia vital (Nietzsche).

Pero estos síntomas inequívocos no permiten inducir que la situación de crisis sea achacable a la *técnica desnuda*. El desarrollo técnico tiene encomendada, en exclusiva, la tarea de superar las limitaciones estructurales del ser humano por medio de la transformación del medio físico. Ciencia, técnica e

¹⁸ M.T. PANSERA, *L'uomo, progetto della natura. L'antropologia filosofica di A. Gehlen*. Roma, Studium, 1990, p. 155.

industria están estrechamente ligadas y constituyen, según Gehlen, “una superestructura indiferente en sentido ético”.¹⁹ En este contexto, *indiferente* equivale a *neutra*. La responsabilidad de las consecuencias derivadas de la *fascinación* no puede hacerse recaer sobre el objeto *fascinante* sino sobre el sujeto que ha incurrido en *fascinación*.

La reflexión gehleniana pasa por deshacer la homonimia, la conmixción que de por sí resulta tan reveladora entre *técnica* y *civilización técnica*. Sus análisis críticos no tienen por objeto la *técnica en sí*, la *técnica desnuda*, sino un tipo de *mentalidad* en torno a la técnica que proviene de la *fascinación*. Los rasgos más característicos de esa mentalidad (especialmente su *automatismo*) producen efectos sobre el modo del hombre de *estar en el mundo* (Heidegger), circunstancia que forzosamente ha de llamar poderosamente la atención de un antropólogo filosófico.

Es un hecho constatado por la Antropología Cultural y la Psicología Social que los fenómenos culturales se ven profundamente influenciados por los comportamientos típicos de la mentalidad prevalente en una época determinada. En función de esta tendencia regular puede advertirse cómo determinados esquemas de pensamiento con origen en el mundo de la técnica se han extendido inexorablemente hacia los dominios de la cultura, usurpando –en el análisis de Gehlen– el espacio hasta entonces reservado a las *capacidades superiores del hombre*; de manera muy especial, la dirección o patronazgo del mismo proceso y la cesión de las esferas ética y cultural a procesos automatizados. La categoría *civilización* no resulta excesiva a este caso. Según Gehlen, el sistema de ideas imperante respecto a la técnica está provocando que la humanidad traspase un umbral cultural sólo comparable al tránsito prehistórico desde la vida nómada a la sedentaria. En ningún otro momento nuestra especie se habría visto tan profundamente convulsionada en los dominios no ya de lo económico y de la organización social, sino en sus rangos culturales, morales y espirituales.²⁰

Pero, ¿cabe plantear alguna objeción a este proceso? En respuesta a esta cuestión Gehlen va a desplegar un *corpus* teórico que los pensadores conservadores de posguerra no dudarán en hacer propio.

Desde un punto de vista filosófico este quiliasma implica un cambio de significación en la técnica. Desde el punto de vista antropobiológico, la preocupación de Gehlen se concreta en el *malestar* derivado de la proliferación incontrolada de procesos automáticos en el entorno humano, máximamente incoherente con los esquemas psíquicos básicos de la especie donde los procesos

¹⁹ A. GEHLEN, *L'uomo nell'era...* Op. Cit, p. 89.

²⁰ A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*. Frankfurt, Athenaiion, 1956, p. 254.

automáticos están limitados. La fijación *ideológica* de los procesos automatizados como modelos de organización de todas las estructuras culturales trae como primera consecuencia una pérdida apreciable de contacto con la realidad fáctica que nos circunda. Ésta se tornará en adelante cada vez más compleja e inestable, forzando en los individuos la consecución de mayores cotas de *especialización* a cambio de una renuncia expresa a *cartografiar* convenientemente el entorno en el que transcurren sus vidas. Exige, en otras palabras, la cesación de un conocimiento adecuado y razonablemente autónomo de las múltiples situaciones de un entorno que, sencillamente, se ha hecho demasiado complejo para poder ser abarcado en su totalidad. En paralelo, y de manera cada vez más exclusiva, cada sector de esa realidad se va haciendo accesible sólo a sus especialistas.

Pero lo humano, según los criterios básicos de la antropología gehleniana, es una realidad carente en absoluto de especialización. En su afán por procurarla el hombre se ve confrontado a *rebasar* los límites de sus esferas intelectual y afectiva a fin de sustituir la inmediatez de la experiencia a favor de un esquema intelectualista en sus relaciones con el medio.²¹ Y esta suerte de *peaje de conocimiento* impuesto por los rigores de la especialización contemporánea nutrirá al hombre de la *civilización técnica* con su primera fuente de malestar.

Por otra parte, el hombre es un ser relacional y limitado a percibirse y comprenderse a sí mismo en relación con los demás. Asolado ante la multiplicidad de opciones de *apertura al mundo* que se le presentan, sólo hallará seguridad y certeza de sí en el seno de una *comunidad* humana. Sin embargo, la pertenencia comunitaria impone restricciones a la *plasticidad* individual. En ella el hombre queda irreversiblemente obligado por las normas de convivencia, tanto más adecuadas y precisas cuanto mayor sea el nivel de detalle al que desciende su articulado. Una riqueza de matices que, obviamente, va a perderse cuando la evidencia que cada sujeto cobra de los demás se logra atendiendo exclusivamente a la actividad especializada en la que cada uno se ocupa.

El malestar es igualmente fruto de la ambigüedad e indeterminismo que, según Gehlen, caracterizan nuestra era moderna. Por más que expresada en una miríada de aspectos, la homogeneización que deviene de los procesos automáticos tiende entre sus últimos horizontes a una restricción del valor de la individualidad y de la originalidad en las relaciones sociales. Por vía de la *fascinación* hacia el funcionamiento de las máquinas, la especialización se va a erigir en el modelo de organización de la realidad y en criterio de cuantificación

²¹ Cfr. M.T. PANSERA, *L'uomo, progetto...* Op. Cit, pp. 157-163.

de la adaptación social de los individuos: todo incremento de la especialización guarda proporcionalidad con la reducción de los rasgos individuales considerando que los márgenes de la innovación se estrechan progresivamente con cada nuevo aporte.²²

Nos hallamos, en fin, ante una forma de *alienación* en la que los esquemas de comportamiento automático y estandarizado reducen el campo de la *libertad* humana. Contradiendo determinadas promesas filosóficas, el hombre se define hoy en función más de su ambiente típico y de la automatización de sus roles comportamentales que de su estricta individualidad. Cuando este *estrechamiento* de los ámbitos más íntimos y libérrimos se hace perceptible, actualiza una tentadora invitación al retorno de los valores de la subjetividad. En efecto, parece apreciarse en la realidad interpersonal una forma de *nemesis*: conforme la presión para someter a estereotipo el comportamiento de los individuos en sociedad se hace más acusada, éstos reaccionan en la medida de sus posibilidades culturales afirmando animosamente sus parcelas de soberanía personal. En contraste con la planificación que conviene a la lógica interna de la civilización técnica, que en rigor reviste también la forma de una *institución* gehleniana²³, puede apreciarse que “nunca ha habido en el mundo tanta subjetividad finamente diferenciada como hoy”. Y que repunta una auténtica y sana pulsión del individuo por diferenciarse de la masa.

La civilización técnica intenta responder a esta situación problemática desplegando dos estrategias complementarias. Por un lado, insiste en la divulgación de los conocimientos especializados de las diferentes áreas para hacerlas en mayor grado accesibles al conjunto de la comunidad. De ahí la extraordinaria relevancia que en nuestros días han cobrado los medios de comunicación, tenidos críticamente por Gehlen como *fuentes de segunda mano* para el conocimiento de la realidad e incapaces de satisfacer por entero las

²² De esta alienación sólo quedan libres –por el momento– los programadores de las máquinas que, como ocurre en las esferas de lo político y económico, detentan aún una cierta potestad sobre los procesos. De ello puede extraerse un corolario sobre el poder. Son muy pocos los individuos con oportunidad de introducirse en varios sectores especializados. A ellos les está reservado un conocimiento adecuado del mundo social, político y económico. Esta restricción vale igualmente para aquellos que programan las máquinas. En su conjunto, ejercen un patronazgo sobre la realidad social: sólo a ellos compete la toma de las grandes decisiones. Al hombre común no le queda sino desentenderse de estos procesos, en los que les va el bienestar y la propia vida, que se les aplican de manera automática, asumiendo posturas resignadas o refugiándose en paraísos artificiales o en su particular mundo de fantasía. Una nueva posibilidad para el subjetivismo, en suma. Empero, la extracción de las elites del proceso alienante no supone en rigor sino un paliativo provisional pues la lógica interna de la civilización técnica muestra una tendencia insoslayable a quedar instalada en todos los rangos del proceso, sin exclusión de los vértices de las pirámides de poder.

²³ Cfr. C. SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, *Sociología...* Op. Cit, p. 17.

expectativas humanas hacia él. Por otro lado, y cuando el poder de los medios resulta insuficiente frente a una minoría, los aspectos más marcadamente individuales se proscriben y tachan de *asociales*.

Entre las fuentes de malestar de la *mentalidad tecnológica* Gehlen destaca igualmente el *principio de concentración cara a los efectos*, por el cual se trata de hacer converger todos los esfuerzos y recursos disponibles en la consecución de objetivos previamente designados. Es otro ejemplo de *fascinación*: este ideal de optimización ejerce una atracción tan irresistible sobre el hombre²⁴ que llega a extrapolarlo a los campos más diversos de su actividad, sin hacer excepción de los dominios culturales. Toda la cultura contemporánea parece orientada, pues, a la consecución de objetivos cuantificables y a la maximización de los resultados; todas las mentalidades comparten la seducción del éxito material y del pragmatismo ético. En esta senda se exploran permanentemente aquellas metodologías que en los dominios técnicos han dado muestras sobradas de su capacidad para ofrecen réditos seguros y casi instantáneos. La técnica se reviste así del halo de lo moral. “La técnica pasa ahora al primer plano en las artes y en las ciencias y la tendencia a lo experimental, a la aplicación del método práctico, no encuentra ningún límite”.²⁵

La visión conservadora de Arnold Gehlen

Gehlen insiste en responsabilizar de los eventuales efectos encadenados a los que acabamos de referirnos, sin desconsiderar los que puedan derivarse de la concesión de una ilimitada autonomía al proceso y al progreso técnico, a la *mentalidad* que se ha hecho hegemónica en este instante histórico concreto. Desde su perspectiva, urge *otra forma de pensar la técnica*,²⁶ pues sólo el hallazgo de determinados *sistemas superiores de dirección* pueden conjurar la amenaza que para la estabilidad, seguridad y bienestar humanos suponen, en una época en transición, el repunte del subjetivismo, la pérdida de contacto con la

²⁴ A. GEHLEN, *L'uomo nell'era...* Op. Cit, p. 59.

²⁵ *Ibidem*, p. 47.

²⁶ La posibilidad de hallar una alternativa que permita continuar haciendo uso de los recursos de la técnica sin quedar expuestos a sus radiaciones de malestar y alienación no es una ensoñación utópica, pues la técnica ya ha cambiado de sentido al menos una vez en la historia. En efecto, Gehlen muestra cómo el conjunto de las características intrínsecas de la técnica se hallaban igualmente presentes cuando una *mentalidad mágica* ocupaba la posición directriz que hoy ha sido atribuida a la *mentalidad técnica*. Una sustitución en la cúspide del proceso que en modo alguno auspició un caso de la función técnica, para la *técnica desnuda*.

realidad inmediata con su corolario de *existencia inauténtica* (Heidegger), la estandarización de los comportamientos y la reducción de la libertad individual.

En la propuesta gehleniana, estos sistemas son el *ascetismo* y las *instituciones*, que se encontrarían a la misma altura *hipermoral*²⁷ que hoy detenta la *ideología tecnológica*. Son, en última instancia, respuestas dispares a un mismo problema: el que plantea la búsqueda del sentido último de la técnica.

El *ascetismo* y las *instituciones*, podemos adelantarlo ya, constituyen sendas propuestas de reforzamiento del *hiato* que caracteriza la *apertura del hombre al mundo*, la cesura que divide el *continuum* estímulo-respuesta en dos hemistiquios netamente diferenciados. Explicita el momento de la decisión, de la libertad radical para responder con un *sí* con un *no* a los fenómenos estimulantes; el instante para la reflexión y el sopesamiento de las consecuencias y las alternativas de la acción. Mejor expresado: de aquellas acciones cuya relevancia exige la participación de la conciencia y que, por su novedad o trascendencia, no pueden ser confiadas a los mecanismos de la respuesta inmeditada. Con esta propuesta, en rigor, Gehlen pretende extrapolar su visión de la finalidad bio-individual a la finalidad histórico-institucional.²⁸

Al sustituir paulatinamente la función del *hiato* por el *automatismo psíquico*, la *mentalidad tecnológica* ha contravenido la más sobresaliente ley estructural del hecho humano que afirma la no equiparación en relevancia de todos los comportamientos humanos.

A) El ascetismo

Abundando sobre la consideración de neutralidad axiológica de las soluciones técnicas, Gehlen propone que los dilemas éticos se replanteen en la instancia que verdaderamente les corresponde, distinta del marco de las soluciones técnicas, esto es, en la dimensión humana a cuyo servicio la técnica debe disponerse en su calidad de creación cultural; y en un estadio anterior al punto de inicio del mismo proceso tecnológico. Cuidando, además, de indagar cuanto *precede* a la disposición misma de los aparatos técnicos (la ciencia, entendida como voluntad de saber), y cuanto la *sucede* (la industria, como lógica de la producción principalmente orientada al consumo de bienes y servicios: artefactos, informaciones, clichés, referencias cuantitativas, indicadores económicos, etc).²⁹

La reivindicación de los *ideales ascéticos* responde a una de estas cuestiones básicas: la pregunta en torno a cuál habría de ser la mentalidad que

²⁷ Cfr. A. GEHLEN, *Morale e Ipermorale. Un'etica pluralistica*. Ombre Corte, Verona, 2001.

²⁸ Cfr. F. G. Di PAOLA, *La teoria sociale...*, Op. Cit, pp. 147-148.

²⁹ Cfr. C. SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, *Sociología...* Op. Cit, p. 18.

debe asumirse *a priori* para encarar adecuadamente la técnica, vale decir, para conjurar los efectos espúrios que se le han asociado inconvenientemente.

Prima facie, la posibilidad de adoptar una determinada mentalidad ante los recursos de la técnica parece requerir la base siempre inestable y sujeta a controversia del decisionismo ético. Pero es una apreciación que no compete al caso que nos ocupa. La reivindicación de un posicionamiento *ascético* frente a las seducciones de la ciencia, la técnica y la producción industrial se fundamenta gehlenianamente en los presupuestos de la ciencia antropológica y no en las propuestas subjetivas de un ideal humano, una definición de la excelencia (*areté*) o una concreta visión del mundo (*Weltanschauung*).

Desde la perspectiva estrictamente antropológica, pues, el valor del *ascetismo* reside en su disposición para establecer la cesura (el *hiato*) entre el *punto de partida* que supone el *deseo de saber* y el *punto de llegada* representado por el *deseo de consumir*,³⁰ en la posibilidad de *tomar distancia* frente al entorno circundante. Esta alternativa se articularía en dos momentos. En primer lugar, propone una reducción de nuestro propio impulso cognitivo, de la humana voluntad de dominio sobre la esfera natural y del consiguiente deseo de diluirla para obtener de ella el máximo rendimiento posible.³¹ Después, señala la necesidad de una reducción de la voluntad de consumo, del insensato impulso a la acumulación de bienes materiales.³² Esta tendencia hacia una vida más opulenta y rica en bienes materiales está afectada por el pecado capital de la *hybris*. Su grado de desmesura ha llegado a ser tal que ha incurrido en la negación ontológica de su contrario, el ideal *ascético*. En palabras de Gehlen: “El sistema no sólo se rige postulando el derecho universal al bienestar, el sistema tiende también a hacer imposible la posición contraria, el derecho a la renuncia al

³⁰ Cfr. A. GEHLEN, *L'uomo nell'era...* Op. Cit, p. 89.

³¹ Por más que escandalosa, esta posibilidad de renuncia al saber está de alguna forma presente en la *civilización tecnológica*. En función de los procesos de especialización intelectualista, de la pérdida del contacto con la realidad, del conocimiento del mundo que caracteriza a la edad moderna, *el hombre en desazón* trata de hallar el sentido a través de una *instancia intermedia* entre su experiencia limitada y los acontecimientos que tienen lugar muy fuera de su alcance, en los centros de poder. Se trata de los *media*, *fuentes de segunda mano* (A. GEHLEN, *L'uomo nell'era...*, Op. Cit, p. 172), que le permiten orientarse de alguna manera en el enorme laberinto de la realidad cotidiana. Éstos ayudan a escapar de la *inseguridad* y a procurar una *opinión* que restituya una cierta tranquilidad. Al alejarse de la experiencia, de la riqueza y la inmediatez de lo real, la formación de la opinión se produce siguiendo esquemas abstractos, *primitivos*, anteriores a las conquistas de la *acción abierta al mundo*. Pero, ante todo, la formación constituye un ejemplo cotidiano de *renuncia al conocer*: la función de los *media* no es otra que hurtarnos de la complejidad proteica de lo real. Por eso la *opinión mediada*, sustituta del contacto con la realidad, no resulta sino un ejemplo clarificador de *existencia inauténtica*.

³² Cfr. U. FADINI, *Il corpo...* Op. Cit, pp. 151-247.

bienestar en cuanto produce y automatiza las mismas necesidades de consumo”.³³

Como sugiere Pansera,³⁴ en todas las épocas históricas se ha hecho presente esta aspiración a una vida rica y cómoda. No obstante, los ideales ascéticos suscitaban aún el respeto y la admiración de las gentes, y quien renunciaba voluntariamente a los bienes temporales adquiriría de inmediato una elevada posición moral. Hoy, estos ascetas serían tratados como casos de personalidad anómala y sus comportamientos serían objeto de extrañeza e incomprensión, cuando no de burla. A pesar de todo, Gehlen ratifica su convencimiento en que una reproposición de la soberanía de la acción y de la capacidad de elección consustanciales a la definición de lo humano, la ruptura del automatismo comportamental en suma, sólo pueden proceder de esta recuperación del discurso ascético capaz de reubicar al hombre en la tarea de la *trascendencia de sí* y de trocarlo en algo *metahumano*. A la luz, quizás, del *gran mediodía* anunciado por el Zarathustra nietzscheano.

La renuncia a los ideales ascéticos implica, en último extremo, una renuncia al devenir histórico, un abandono expreso de toda posibilidad de cambio axiológico y cultural. Se trata de una intuición gehleniana que, décadas más tarde, haría fortuna en los términos del *fin de la historia*. Sofocar el *impulso ascético* equivaldría a aceptar que “la historia de las ideas está concluida y nos hemos de incorporar a la posthistoria”.³⁵

B) Las instituciones

El principio de *exoneración* se ha visto seriamente afectado por la llegada de la lógica interna de la *civilización tecnológica*, que a través de su conquista de los reductos más íntimos del alma individual ha sabido expandirse hacia las *instituciones* de la cultura: moldes sociales, formas de producción, figuras jurídicas, ritos, etc. Conviene incidir en que Gehlen no limita las *instituciones* a su mera dimensión política o de ciencia administrativa, revistiéndolas de un alcance mucho más general, de rango antropológico. Las *instituciones* aportan sentido a la vida humana a través de su propuesta de una estructura nómico-moral y de un componente de estabilidad perceptiva. Sin embargo, el discurso que fundamenta la moderna sociedad tecnológica reduce estas *instituciones* en sentido amplio a la dimensión funcional, desplazándolas con entidades instrumentales orientadas a cumplir unos programas con sesgo utilitarista hasta el grado de promover una auténtica *desinstitucionalización* de la realidad.

³³ A. GEHLEN, *L'uomo nell'era...*, Op. Cit, p. 132.

³⁴ Cfr. M.T. PANSERA, *L'uomo, progetto...* Op. Cit, p. 167.

³⁵ A. GEHLEN, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Berlín, Luchterhand, 1963, p. 323.

La innovación continua, el cambio permanente, la mutación constante de los modos de producción humana y el rápido envejecimiento de sus útiles han devenido en incertidumbre en la relación humana con el mundo. Afectado por su propio dinamismo automático, el entorno tecnificado adolece de una reserva invariable de *permanentes culturales* (usos y costumbres, instituciones, símbolos, ideales, etc.) que satisfagan la necesidad fundamental de seguridad del ser humano. Como corolario se produce invariablemente una pérdida de estabilidad del espacio social y vital: eclipse de cualquier sustrato de certezas básicas (ya sea la *tradición*, la moral, el arte, etc.), o pérdida de solidez y estabilidad de las convicciones, normas y opiniones.

Todas las *instituciones* de la historia venían funcionando como reguladores y orientadores de la actuación colectiva y, en este particular, la influencia de la Filosofía del Derecho de Hegel sobre Gehlen se hace evidente. Por el contrario, “la civilización tecnológica no acierta a proponer soportes simbólicos estables y duraderos frente a la debilidad existencial inherente a la vida humana”.³⁶ Las *instituciones* se justifican en la necesidad de ordenar la vida pulsional del hombre de cara a canalizar determinados impulsos para que destilen el sentimiento de *seguridad* que requiere un ser *abierto al mundo* y *arrojado* en él.³⁷ Gehlen reprocha a la sociedad industrial su carencia de mecanismos institucionales capaces de orientar la acción social y canalizar la emotividad individual, a pesar de haberse institucionalizado ella misma. De hecho, intenta satisfacer estas necesidades con el procedimiento erróneo de la *exoneración excesiva*. Como consecuencia, la sobreadundancia de procesos automáticos ha traído consigo una *desubicación* del hombre en su entorno que, como ocurre en el mundo animal, ahora le es impuesto de forma unívoca. En otros términos: el fracaso de las *instituciones* de la mentalidad técnica se debe a que, por exceso, perjudican la *exoneración* en lugar de favorecerla, privando al hombre del tiempo de reflexión necesario para orientarse conscientemente en el entorno.

La *exoneración* sólo puede tener éxito cuando se alcanza un determinado grado de firmeza y regularidad cara a la realidad, momento en que el ambiente externo deja de ofrecer hostilidad y comienza a mostrar una familiaridad mayor.³⁸ El individuo, hoy, cede al bombardeo de información continua y de sucesión automática que le impide ordenar adecuadamente las impresiones en el psiquismo. Esta pérdida de claridad y racionalidad va a

³⁶ Cfr. C. SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, *Sociología...*, Op. Cit, p. 17

³⁷ Cfr. J. ALSINA, *Una introducción a la Antropología Filosófica*, en: *Hespérides*, 11, otoño 1996, p. 838.

³⁸ Cfr. A. GONZÁLEZ JARA, *El hombre, según...*, Op. Cit, p. 163

producir “un residuo que acabará agravando su estado de ánimo, enervándolo y deprimiéndolo. Todo ello está encadenado inexorablemente a la inseguridad y esta preocupante conclusión estimula a replantear la positividad de la tradición, de su capacidad para dar fundamentos, valores y validez [...]”³⁹

El *exceso de exoneración* tiende a promover dos actitudes contradictorias. Por una parte, invita a revisar conscientemente todas nuestras actuaciones. Gehlen se muestra categórico respecto a esta pérdida de *seguridad* a partir de la cual “estamos obligados a una continua vigilancia, a mantenernos en una especie de estado de alarma crónico para controlar sobre un plano diagnóstico y ético el mundo circundante y nuestro propio modo de actuar, como a improvisar de cuando en cuando decisiones fundamentales. Y todo ello en un escenario constituido por primeros planos, escenarios, personajes y palabras de orden móvil y cambiante. En tales condiciones no se deja realizar aquel mínimo indispensable de equilibrada conformidad de la que requiere toda sociedad humana. Por eso la divergencia de los pareceres prácticos, técnicos, morales y racionales devienen de tal forma que no permiten ya la recíproca comprensión”⁴⁰.

Por otra parte, sugiere la bondad de sumergirnos en la comodidad y la molicie donde todas las decisiones son tomadas en nuestro nombre pero sin nuestra participación consciente. Una crítica que, por cierto, se ha reiterado respecto a determinados aspectos de la *democracia formal*.

Ninguna de estas dos alternativas son adecuadas para promover un correcto acontecer de la *exoneración*. Cabe insistir en que la *apertura al mundo* conlleva una necesidad estructural de orden y estabilidad. Nuestra condición exige la construcción de certezas culturales y objetivas con las que atenuar el desamparo existencial. En palabras de Gehlen: “Las instituciones de una sociedad –ya sean sus institutos, leyes, y estilos de comportamiento como las formas constantes de la misma interacción en cuanto ordenes económicos, políticos, sociales, religiosos- funcionan como puntales externos, como vínculos entre los seres humanos que sostienen, que hacen confiable el lado interno de la moral. La interioridad humana es un territorio demasiado agitado para que se puedan hacer recíprocas confianzas sobre sí. Las instituciones operan como pilotes de basamento y como puntales cuya volubilidad está constatada en la historia y en la historia cultural humana. Cabría aquí un postulado sobre la gradualidad. Si se destruyen las instituciones de un pueblo se libera la inseguridad de base, la capacidad de degeneración y el elemento caótico del

³⁹ U. FADINI, *Il corpo...* Op. Cit, p. 257.

⁴⁰ A. GEHLEN, *L'uomo nell'era...*, Op. Cit, p. 87.

hombre. Todos lo hemos observado en muchas ocasiones, como también la analogía, escondida pero no por eso menos inquietante, con los fenómenos de decadencia de los pueblos al estado de naturaleza, cuando hizo irrupción la civilización europea con dinero, alcohol y adoctrinamiento, y destruyó la norma heredada”.⁴¹

Por tal motivo, en la propuesta gehleniana las *instituciones* deben abandonar su actual dimensión de simples instrumentos dirigidos a la obtención de fines instrumentales para convertirse en *instituciones culturales* que posean y difundan *valores morales*, es decir, avalados por las costumbres que exitosamente han acompañado a la especie a través de milenios de evolución biológica e historia. Según el difundido apotegma conservador: sólo la *tradición*, la costumbre, es capaz de presentarse ante el tribunal del malestar y la desazón contemporánea haciendo valer, cuando menos, su acreditado papel de guía que nos ha traído con bien hasta el presente.

El antagonismo entre los beneficios inherentes a la *segunda naturaleza* técnica del hombre y los efectos perversos que bajo la mentalidad tecnológica ha acarreado sólo puede resolverse a través de un correcto encastre entre la técnica *desnuda* y las determinaciones psicobiológicas de la condición humana, concediendo al *espíritu* (entendiendo por tal las funciones superiores del psiquismo) un espacio privilegiado en la toma de decisiones.

Y este papel compete a la cultura, cristalizada en formas *institucionales* acreditadas: “El hombre tiene la posibilidad de sobrevivir y de adaptarse al mundo ya que, con su acción, está en disposición de orientar, modelar y controlar la propia esfera pulsional, creando su propia *esfera cultural*, constituida por producciones *ideales* como la técnica, las instituciones, las normas éticas la religión, el arte etc. Todas estas realizaciones, estas *prestaciones espirituales superiores* que pueden ser consideradas finalísticamente como medios para la supervivencia, como *sistemas de dirección* de la existencia, están entrelazadas entre sí pero también son claramente distintas”.⁴²

Aporías gehlenianas

La propuesta gehleniana adolece de dos dificultades fundamentales: los límites de la libertad y la genealogía de la tradición.

⁴¹ A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*. Bolonia, Il Mulino, 1987, p. 35.

⁴² M. T. PANSERA, *L'uomo, progetto...* Op. Cit, p. 165.

Gehlen interpreta la libertad como la capacidad humana para establecer conscientemente en el dominio de la conciencia un *hiato* entre la percepción de un estímulo y su respuesta preprogramada. En pos de lograr una mayor estabilidad, equilibrio y seguridad en la acción, defiende el establecimiento de condicionamientos culturales en el *hiato* a través de *tabúes* sobre los límites de la técnica. Pero esta propuesta incurre en una forma de *circularidad* que parece afectar de manera generalizada a todo el pensamiento conservador: para garantizar la libertad se propone una reducción consciente de esa misma libertad con la renuncia ascética a algunas de sus posibilidades.

Ocurre, no obstante, que la mentalidad técnica hegemónica tampoco parece salvar convenientemente esta dificultad al limitar igualmente la libertad con unos esquemas de comportamiento automático y estandarizado que en nada requieren la participación consciente del individuo. Así expuesto, el problema parece reducirse a optar por una forma u otra de constricción, de *automatismo* en suma, apelándose en la propuesta conservadora de Gehlen a los efectos seguros y duraderos que históricamente habría constatado la *tradición* frente a las promesas siempre demoradas de pleno bienestar ulterior de la mentalidad tecnológica.

La aporía gehleniana puede resolverse sustituyendo las definiciones sustancialistas de la libertad por aquellas que la vinculan directamente con la existencia, que la estiman no como una categoría fundamental e inherente a la condición humana (una categoría) sino como un conjunto de bienes sustantivados dependientes de la construcción vital (un proceso).⁴³ La libertad, en suma, como progresiva conquista de la autonomía del individuo frente al entorno a la que las *instituciones* coadyuvan merced a la equilibrada *exoneración* que destilan.

En su última gran obra, *Moral und Hypermoral*, Gehlen insiste en que el hombre ha encontrado en el Estado y en las regulaciones éticas unas sólidas instituciones en el pasado que hoy, sencillamente, han perdido todo su carácter vinculante en el primer caso y se han visto muy atenuadas en el segundo. Sin embargo, en sus últimos escritos estima que los innegables beneficios de la técnica para la supervivencia humana han tenido su réplica en el ámbito moral, donde ya no son tan necesarias las sólidas rigideces normativas tras el incremento de la responsabilidad individual.

Por otra parte, el hombre es cultura y cada cultura ha quedado fijada en el tiempo pujando por prolongarse en el futuro. En su análisis del totemismo Gehlen muestra cómo el *tabú* cultural se establece inicialmente siempre de una

⁴³ Cfr. M. MACEIRAS, *¿Qué es filosofía? El hombre y su mundo*. Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994, p. 54.

manera racional y cómo, a lo largo de las generaciones, va quedando al margen de la reflexión consciente conforme se olvidan sus orígenes. Se va tornando hereditario, un referente normativo familiar, social o cultural. Una *tradición*, en suma.

En *Moral und Hypermoral*, de nuevo, se refiere a la posibilidad de una ética pluralista al constatar cómo la conciencia individual se encuentra siempre dividida por diferentes *ethos* que pugnan por dotar de contenido al sistema axiológico del individuo y de la sociedad: eudemonísticos, familiares, estatales, etc. Cabe entonces preguntarse qué *tradición*, qué *instituciones* concretas podrían ejercer la función de *pilares de sostenimiento* (en terminología gehleniana) para reforzar el papel de *hiato* evitando las consecuencias de una *exoneración excesiva*.

Gehlen no despeja esta incógnita y se contenta con una formulación genérica del concepto. Cada *tradición* es una respuesta diferente para una misma pregunta y, constatando la diversidad tradicional, intenta comprenderla en cuanto unidad. Parece palpitar en este propósito un deseo por conjurar la amenaza del subjetivismo, el más cáustico disolvente institucional. Ante la debilidad normativa de las instituciones propias de la mentalidad tecnológica el hombre se ve confrontado a *decidirse*, en la recomposición de sus ideologías morales, animado por el sincretismo moderno. Con esta tendencia se va a perder el carácter anónimo y el rango de autoridad ancestral que adornaba las instituciones tradicionales, conduciendo al hombre en la senda de la crisis y de las rupturas hacia la inestabilidad.⁴⁴ Como solución, Gehlen apunta nuevamente en el sentido de la recuperación del conjunto de normas y saberes prácticos depositados en las antiguas *instituciones de las tradiciones* de la humanidad. Claro que con ello parecería dar carta de naturaleza nuevamente a la reflexión metafísica, pues muchas de tales instituciones tienen su origen en ella. Aceptar esta posibilidad implicaría la incapacidad de sus tesis para sobrevivir a la prueba cuando fueran examinadas de manera crítica a la luz de sus propios postulados, lo que hace subir el grado de complejidad de la reflexión.

Quizás se pudiera proponer una resolución de esta aporía planteando una visión más amplia de las *instituciones* como estructuras vacías de contenido, a la manera de Pareto. Se trataría de establecer las *instituciones* gehlenianas en coherencia con los *sentimientos* paretianos, posibilidad abierta pues en ambos casos nos encontraríamos ante factores que actúan como primeros motores de la conducta, determinantes del carácter y la evolución de las sociedades. En efecto,

⁴⁴ Cfr. C. SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, *Sociología...*, Op. Cit, p. 22.

sentimientos como la religión,⁴⁵ la patria, el honor, la virtud, etc, se corresponden punto por punto con *instituciones* gehlenianas. Sin embargo, en Pareto, los *sentimientos* aludidos pretenden una condición de invariables universales, independientes de la forma que adopten en cada coordenada cultural, estableciendo que “La religión, al igual que otros *sentimientos* es constante y fundamental, independiente de la forma que asuma”.⁴⁶

El contenido que vaya a rellenar esas estructuras corresponde no a una propuesta personal (que, como decimos, Gehlen se abstiene de elevar a menos que se le hagan decir cosas que él nunca pretendió), sino al clima cultural imperante en una época concreta. Su reflexión seguiría mostrando rasgos conservadores, pero no en la forma de una defensa de códigos normativos determinados. Sus afirmaciones se referirían más bien, en este experimento mental que proponemos, a la necesidad de los valores y sistemas de ideas cristalizados en *instituciones*, en términos muy genéricos, sin discutir la validez o mayor adecuación de un sistema frente a otro salvo en el caso de la civilización tecnológica, cuyas consecuencias han alcanzado una profunda gravedad, y de las religiones y éticas de raíz metafísica, incoherentes con su sistema.

Se trataría, en suma, de responder a la cuestión en torno al contenido concreto de las *instituciones* concediendo la palabra al marco donde tienen lugar las génesis de valores y de sistemas de ideas, atribuyendo la tarea a la *comunidad* y a los misteriosos mecanismos orgánicos que actúan en su seno, sin mostrar preferencia por ninguna de las propuestas a la mano. “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 va elaborando a lo largo de la historia”.⁴⁷ Este *comunitarismo* no significaría una desfiguración nesciente, sino una posibilidad que ha sido apuntada por el mismo Gehlen y que en buena medida permitiría salvar la *aporía de la libertad*.

⁴⁵ “En 1907, por ejemplo, Pareto escribió que en ese momento estaban en ascenso las religiones del socialismo y el humanitarismo, mientras declinaba la creencia en un dios personal; pero siempre subsistía una religión de alguna especie, pues era desde todo punto de vista esencial para la sociedad. No tiene importancia la *teología* particular en cada caso, sino sólo sus efectos sociales”. I. ZEITLIN: *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1970. p. 183.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ L. ÁLVAREZ MUÑÁRRIZ, *La antropología de Gehlen*. En: *Themata*, N° 9, 1992, p. 39.