

# LA DESCARGA SOCIAL DE LA SUBJETIVIDAD Y SUS FIGURAS

**Patricio Miranda Rebeco**

*Pontificia Universidad Católica de Chile*

## Resumen

Una categoría central de la Antropología Filosófica Alemana, como lo es la de “descarga”, ha derivado a nivel sociológico en la redefinición de la relación individuo-sociedad. Es el caso de la teoría de sistemas autopoieticos de Niklas Luhmann, en que de la necesidad de “descarga” al que se ve sometido todo individuo para sobrevivir por su ser carencial y pulsionalmente excedido, se pasa a la “descarga” de la sociedad del espinoso sujeto. El individuo queda, de este modo en el entorno de la sociedad, no dentro de ella. Someter a crítica esta tesis es el objetivo que aquí se propone. El método a seguir será de carácter hermenéutico, indagando en la pre-comprensión de lo humano que tal tesis presupone. A nivel de resultados se expondrá la afinidad electiva entre la categoría de “descarga” de la Antropología Filosófica Alemana y la de “reducción de complejidad”, de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann.

**Palabras claves:** Antropología Filosófica; Teoría de sistemas; Sujeto; Intersubjetividad; Autoipoiesis.

## Abstract

*A central category of German Philosophical Anthropology, as is the “downloading” sociological level has led to the redefinition of the individual-society relationship. This is the case of the theory of autopoietic systems Niklas Luhmann, where the need to “discharge” to which it is subjected every individual to survive is passed to the “discharge” society of thorny subject. The individual is thus in the vicinity of society, not in it. Subject to review this thesis is the aim proposed here. The method to be followed will hermeneutic character, investigating the pre-understanding of the human that such an argument presupposes. A level results elective affinity between the category of “discharge” of German Philosophical Anthropology and the “complexity reduction”, the theory of Niklas Luhmann systems will be discussed.*

**Key Words:** *philosophical anthropology; Systems theory; subject; intersubjectivity; Autoipoiesis.*

## Introducción

Una categoría central de la Antropología Filosófica Alemana (Scheler, Gehlen, Plessner, entre otros), como lo es la de “descarga”, se ha proyectado en el campo de la teoría sociológica de un modo tal que ha terminado por dar bases teóricas inesperadas a la “descarga” social de la subjetividad y de una de sus figuras, como lo es la de intersubjetividad. El carácter carencial, inacabado biológicamente, la radical apertura al mundo, el exceso pulsional del ser humano, se constituye en una “carga” que de no ser descargada contingentemente en formas estables, como las culturas y las instituciones, compromete la sobrevivencia de un ser “todavía no fijado”, no dejándole otra vía que el “descargarse”, es decir, el transformar por sí mismo los condicionamientos carenciales de su existencia en oportunidades de prolongación de su vida. De esta tesis ha derivado en la teoría de sistemas autopoieticos de Niklas Luhmann la “descarga” de la sociedad del espinoso sujeto. Someter a crítica esta tesis es el objetivo que aquí se propone. El método a seguir será de carácter hermenéutico, indagando en la precomprensión de lo humano que tal tesis presupone. A nivel de

resultados se expondrá la *afinidad electiva* entre la categoría de “descarga” de la Antropología Filosófica Alemana (AFA), y la de “reducción de complejidad”, de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann. La principal conclusión dice que la comprensión teóricamente antihumanista de la relación subjetividad/sociedad desarrollada por Luhmann es inseparable de una antropología negativa como la desarrollada por la escuela alemana de antropología filosófica.

### La Antropología Filosófica Alemana

La Antropología Filosófica Alemana (AFA) tiene una larga historia, que se remonta a Herder y Hegel, y su herencia en las derivaciones del siglo XIX, como aquellas notables –al decir de Gehlen– de Feuerbach, Marx, y Nietzsche. Sus inmediatos antecedentes están en la fenomenología, especialmente en la aplicación del método fenomenológico a la antropología filosófica en los últimos trabajos de Max Scheler (Berger en Gehlen, 1980). Entre los filósofos alemanes de inicios del siglo XX la expresión “antropología filosófica” comienza a ser usada por autores como Max Scheler (1874-1928) y Helmuth Plessner (1892-1985), para significar una nueva “philosophia prima” que genere una nueva síntesis entre los desarrollos científicos y humanistas sobre el hombre. Más allá de sí, con Habermas, se puede hablar o no de diversas antropologías filosóficas (cit. en Borsari, 2009), es reconocible un “Core Identity of Philosophical Anthropology” (Fischer, 2009:153). *Core Identity* que se distingue por su referencia teórica interna a la investigación prevalentemente biológica, desde donde se abre además a los desarrollos de la antropología física y cultural, de la psicología, de la etnología y de la sociología, entre otras (Miniati, 2006). Por su convergencia en considerar la vida como “círculo de funciones entre un organismo y su entorno” (Fischer, 2009:164). Por su comprensión del ser humano como “una criatura acabada solo a medias por la naturaleza” (Landmann, cit. en Raullet [2006] 2009: 100), en virtud de lo cual, el hombre no crea “la” cultura, sino que crea una cultura y las culturas, precisamente porque es “no fijado”, “culturalmente polimorfo”, contingente en sus *modus vivendi* (Landmann cit. en Raullet [2006] 2009). Por su reivindicar “que [ella] estudia lo que distingue al ser humano de los otros animales y que lo hace con un enfoque evolucionista” (Sobrevilla, 2006:112).

Importa resaltar de entrada el influjo notable de la antropología filosófica en la versión de Gehlen en el pensamiento alemán entre los años cincuenta y setenta del siglo XX (Raullet, 2009). Si se puede situar a Arnold Gehlen (1904-1976) como un clásico de la antropología, dada su gravitación en la comprensión actual del ser humano surgida en correlación con el desarrollo de la biología, hay que decir que tal gravitación se acredita de manera señalada en su introducción de una visión dinámica de la naturaleza, que le ha permitido desde sus propios supuestos arribar “a una visión puramente relacional del ser humano” (Álvarez, 1996:303). Según Álvarez, Gehlen es determinante en el presente para entender “la gran paradoja en la que se debate la Antropología de nuestros días: el sujeto no es sujeto en la medida que, al menos en el ámbito de la teoría, queda diluido dentro de la estructura social” (Álvarez, 1996:303). Al decir de Rehberg, en Gehlen se encuentra la contribución más desarrollada de la antropología filosófica al haberle dado mayor fineza teórica.

Si la antropología es un “filón de pensamiento” y no solo una “escuela”, para Rehberg la contribución gehleliana representa la articulación fina y consistente de tal tradición en la que trabajaron autores determinantes como Scheler y Plessner (Rehberg, 2003).

En el período que va desde 1920 hasta 1970, Gehlen fue un prolífico escritor que influyó con su trabajo intelectual el pensamiento alemán en ciencias sociales y en filosofía. Pero Gehlen no pretende en ello plena originalidad. Más bien se reconoce especialmente deudor de Herder, de quien afirma haber sido el primero en anticipar algunas tesis centrales de la nueva teoría antropológica. Para Herder, el ser humano “ya no [es] una máquina infalible en las manos de la naturaleza; él mismo será meta y fin de la elaboración” (Gehlen [1940]1980:36). En cuanto “animal no terminado”, es un ser que es tarea para sí mismo, pero esta intuición teórica “no se desarrolla más en la filosofía de su tiempo, porque su especial postura filosófica conducía necesariamente a la antigua concepción del hombre como ser espiritual” (Gehlen [1940]1980:36), la que va actualizar a su modo Scheler. Desde su obra célebre sobre *El origen del lenguaje* (1772), Herder ya había diferenciado al animal del ser humano desde distintos ángulos de acercamiento: la precariedad instintual en fuerza y seguridad del hombre

respecto al animal; la carencia de impulsos innatos y, muy especialmente, lo que Gehlen designa como su genialidad: la introducción de “un nuevo punto de vista, que fundamentalmente es el concepto de medio ambiente” (Gehlen [1940]1980:95), punto de vista que dejará una impronta conceptual indeleble en la obra gehleliana. Aún más, el influjo de Herder en la obra de Gehlen se proyectará en su concepción del ser humano como “ser carencial”, de ahí que del hombre solo pueda darse “una definición negativa”; “el carácter de su género” consiste primeramente en “vacío y carencias” (Gehlen [1940]1980:96; Haeffner [1982]1986). Con Gehlen, entonces, nos las tenemos que ver con una antropología negativa.

### La tesis de la “descarga” del ser humano

Ya quedó indicada la dependencia que el mismo Gehlen establece con Herder, la que se hace especialmente patente en *Hombre primitivo y cultura tardía* (Urmensch und Spatkultur), obra en la que este autor, asumiendo la tesis herderiana del hombre como un ser deficitario (Mangelwesen), se distingue fundamentalmente de la versión liberal que le había dado Plessner a la antropología filosófica (Raulet [2006] 2009), así como también de Scheler, en su pretensión de formular una “meta-antropología, es decir, una antropología filosófica que tomará el lugar de la metafísica” (Raulet [2006] 2009:92). Gehlen sigue a su modo la ley de los tres estadios de Comte cuando va de “una progresión de la metafísica a la filosofía y, finalmente, a la ciencia” (Raulet [2006] 2009:92). A diferencia de sus predecesores, en la antropología tedesca para Gehlen la filosofía debe, como filosofía empírica, cultivarse con todo el rigor de la investigación científica (Raulet [2006] 2009). La clave de bóveda de tal programa de investigación debe estar en el esfuerzo intelectual de comprender al hombre desde sí mismo, “intentando determinar el lugar del hombre en la jerarquía de los seres vivos” (Raulet [2006] 2009:94).

Ya es recurrente el señalar el método gehleniano como biológico (Berger en Gehlen, 1980). Como sostiene Berger, la primera utilización sistemática del trabajo biológico en el trabajo filosófico se debe a Helmuth Plessner, quien, al igual que Gehlen, fue formado tanto en biología como filosofía. También se debe a Plessner la iniciativa intelectual de explorar las implicancias sociológicas de su investigación biológica, sin llegar por ello a formular, como sí lo hace Gehlen, una teoría social (centrada en las instituciones en el caso de este último) (Berger en Gehlen 1980). Pero se debe prestar atención a la innovación semántica que Gehlen introduce respecto de la comprensión habitual de la biología.

La pregunta que se le impone al antropólogo alemán resulta dramática: “¿cómo puede vivir un ser [así de] monstruoso? O en una fórmula interrogativa que desafía al científico-filósofo: ¿cómo puede vivir este ser que por esencia no es comparable a ningún otro animal?” (Gehlen [1940]1980:40). Para ello nuestro autor introduce uno de los conceptos teóricos de mayor influjo en diversos campos disciplinarios, incluida la sociología, como veremos más adelante. Tal concepto es un verdadero epítome de la antropología gehleliana: el carácter carencial, inacabado biológicamente, la radical apertura al mundo del ser humano, viene a constituir, en palabras de Gehlen, una *carga*. Si a ello se agrega el “exceso pulsional” de un ser sometido a “una sobreabundancia de estímulos de tipo animal”; a una plétora de impresiones “sin finalidad” que afluyen a él y que él tiene que dominar de alguna manera ([1940]1980:39); si, a mayor abundamiento, por su apertura al mundo no cuenta con un medio ambiente (circum-mundo) *ad hoc*, con distribución de significados realizada por vía instintiva, sino un mundo que, expresado negativamente, puede ser designado como “un campo de sorpresas de estructura imprevisible”, al ser humano no le queda otra vía para su sobrevivencia que el “descargarse, es decir, [el] transformar por sí mismo los condicionamientos carenciales de su existencia en oportunidades de prolongación de su vida” (Gehlen [1940]1980:39).

Una vez más, la necesidad de actuar le viene impuesta en tanto ser deficitario, con lo que Gehlen recupera, y sobre todo profundiza, en las ideas biológicas de Schindewolf y especialmente de Bolk, cuyas tesis sobre el hombre había condensado este biólogo 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". En esta situación de indefensión en la que surge el ser primitivo deducirá Gehlen que el hombre necesariamente debe hacerse a sí mismo (Álvarez, 1996:293).

El principio de "descarga" llega a ser concebido por Gehlen como "la clave para la comprensión de la ley estructural presente en la construcción de todas las operaciones humanas" (Gehlen [1940]1980:41). El aporte scheleriano del hombre como "ser abierto al mundo" llega en Gehlen a constituir uno de los aspectos más importantes del principio de "descarga": no solo su "apertura" (posición excéntrica en Plessner) lo expone a una sobreabundancia de percepciones, sino que, al mismo tiempo, el tener que "descargarse" es la condición de posibilidad para sobrevivir e intentar "poder vivir humanamente" (Gehlen [1940]1980). En esta verdadera dialéctica de la condición humana está, *in nuce*, la contingencia, la posibilidad siempre abierta para un ser abierto, de lo inesperado e imprevisible, de lo que siendo de un modo, siempre pudo y podrá serlo de otro (Gehlen [1940]1980). Es desde tal imperativo morfológico que el mundo cultural, esa "mundanidad artificial" (Pansera, 2005) es un mundo propiamente humano, artificio que deriva del esfuerzo de transformar la naturaleza en algo "útil para la vida" (Gehlen [1940]1980).

Tal ley estructural de la condición humana le permite liberarse de la herencia cartesiana del cogito y del *sapere aude* kantiano, prolongado de alguna manera en el dualismo scheleriano, y observar con otros ojos el surgir de la conciencia, que no es otro que "el punto de vista del surgimiento de la conciencia a partir del proceso vital frenado y la teoría de la percepción sensorial como 'descarga'" (Gehlen [1940]1980:78-79). En tal sentido, se puede comprender mejor que un presupuesto fundamental de la antropología gehleliana es que "lo espiritual en el hombre tiene una raíz profunda en su morfología corpórea" (Miniati, 2006:182; traducción propia). Su atención se vuelca sobre aquellas condiciones fundamentales de la existencia humana, como la vida, la muerte, la pluralidad, la tierra y la mundanidad (Pansera, 2005), a "lo telúrico", podríamos decir con Neruda. Aquí se muestra el pragmatismo que sella la antropología gehleliana. Para Gehlen, el mérito del pragmatismo fundado por Peirce y James es el haber establecido la relación entre conciencia y acción. Sorel –afirmará– ha mostrado que incluso a Kant se le puede tener por "pre-pragmático". "El conocer y pensar humanos, en cuanto son coloquiales, están esencialmente vueltos hacia fuera, ya sea actual o virtualmente. Empiezan con la percepción. El examen de su estructura operacional da como resultado que se trata siempre de la unión de actividades perceptivas y activas ... " (Gehlen [1940] 1980:70-71). Especialmente en los pragmatistas estadounidenses, particularmente Dewey, además de Nietzsche y Bergson, reconoce los cimientos de la tesis "del surgimiento de la conciencia a partir de un proceso vital retardado" (Gehlen [1940] 1980:167). Concluye Gehlen: "El descubrimiento de los pragmatistas, de que había que ver la conciencia partiendo de la acción y en conexión con ella, fue un gran hallazgo" (Gehlen [1940] 1980:167). Especialmente Dewey, se habría percatado de que "los procesos anímicos, es decir, humanos, ese sistema, tematizado en torno al sujeto, siempre es 'habla', y que la mirada previa de los medios y fines (cosa que forma el nervio de la acción) no es un proceso 'aislado' por cuanto que el 'obrar con relación a un tú' es la estructura básica de todo comportamiento humano" (Gehlen [1940] 1980:220).

Por otra parte, la exigencia de "descarga" (Entlastung), como condición para poder permanecer en la existencia, permite comprender que tanto el pensar, como el imaginar y el fantasear descansan, a fin de cuentas, "sobre una amplia infraestructura de funciones 'sensomotoras', que discurren a través de las manos, los ojos y el lenguaje" (Gehlen [1940] 1980:21) y no en una banal atribución de relación causa-efecto, que lleva a "reducir" las primeras a estas últimas, o hacerlas 'surgir' de ellas" (Gehlen [1940] 1980:220). "Se trata solo y nada más que, hablando de manera funcionalista, las funciones del pensamiento y de la fantasía logran su movilidad en las experiencias elementales táctiles y visuales, formadas con palabras" (Gehlen [1940] 1980:21).

En Bergson se encuentra un enfoque de la categoría de "descarga" que sigue la misma dirección: "en los hombres, un hábito de movimiento puede mantener a raya a otros hábitos-de-movimiento, y así, superando el automatismo, dejar en libertad la conciencia" (Gehlen [1940] 1980:21).

Paradójicamente, son las cargas elementales las que mediante “sus operaciones motrices, sensoriales e intelectuales (vinculadas por el lenguaje)” las que, con la industria humana, llegan a convertirse en “oportunidades para prolongar su vida” (Gehlen [1940] 1980:71-72). Es esa operación de extraer de sus propias “condiciones morfológicas anormales” lo necesario para permanecer en y conducir la vida, lo que Gehlen llama “descarga”(Gehlen [1940] 1980). En este sentido, “descarga” significa que el acento principal del comportamiento humano recae de modo creciente en las funciones “superiores”, es decir, las menos penosas, las que solo insinúan o indican. Dicho de otro modo: las conscientes o espirituales. Por eso este concepto es un concepto clave de la antropología. Nos enseña a ver las funciones superiores del hombre en conexión con su naturaleza física y las condiciones elementales de su vida. (Gehlen [1940] 1980). Desde este punto de vista, también queda destacado el papel extraordinario que desempeña la costumbre o hábito, importancia ya descubierta por los clásicos griegos como Aristóteles con su categoría de virtud como *habitus*. La costumbre “descarga”, primero en el sentido de que cuando se da un comportamiento habitual, el gasto en motivación y control, el esfuerzo de corrección, entre múltiples habitualidades en las que discurre el vivir cotidiano, ya no son necesarias. “En la vida cotidiana, dice Guillaume, nuestros actos habituales están condicionados por las percepciones de ciertos objetos, a los que reaccionamos automáticamente” (Gehlen [1940] 1980:75), el comportamiento se transforma en costumbre o hábito, porque se escapa a la intervención de la conciencia y se almacena, se estabiliza, se hace resistente a la crítica e inmune a las objeciones. El “mundo de la vida” vendría a ser algo así como el resumidero de todas las descargas estabilizadas.

La clave de bóveda de la antropología gehleliana es la anticipación de sentido del hombre como un ser no especializado, no adaptado a un ambiente dado, que no tiene un mundo (Pansera, 2005); en una palabra, y volviendo a Herder, como un “ser carencial”. Es desde tal anticipación que se le plantea teóricamente a Gehlen el problema de aclarar, a nivel antropológico-biológico, la improbabilidad de vivir y sobrevivir de semejante ser “carente de atributos” (recuerda la noción de hombre que Spaemann le atribuye a Luhmann: el ser sin cualidad). La acción viene a ser aquí la columna vertebral de la existencia humana. Es solo a partir de ella que, incluso, es posible comprender la función (que de funcionalismo se trata) biológica de la conciencia. Si la carencialidad radical del existente humano, en los términos ya descritos, viene a ser “la piedra de toque de toda doctrina sobre el origen del mismo”, se sigue que para nuestro autor, quien no “la sitúe expresamente en el punto central de la problemática estaría aludiendo toda la dificultad e importancia del problema” (Gehlen [1940] 1980:142).

Al nivel de la teoría del conocimiento, Gehlen se declara deudor de Schopenhauer y Palay, quienes habrían tenido el mérito de destacar la compleja y autorreferente relación entre “la vivencia del movimiento y la vivencia de la sensación” (Gehlen [1940] 1980: 195). A diferencia de la antigua psicología, la investigación científico-biológica muestra la imposibilidad de “vivencia activa del movimiento a sensaciones pasivas” (Gehlen [1940] 1980: 195). El original hallazgo a nivel de teoría del conocimiento reside en que las percepciones de los cinco sentidos “que se presentan al mover un miembro, no son el movimiento mismo experimentado por ellas” (Gehlen [1940] 1980: 195:196). Se impone consiguientemente la distinción entre “la vivencia de la transformación de una decisión de la voluntad en un movimiento y la percepción (‘representación’) (Vorstellung) del mismo movimiento desde fuera” (Gehlen [1940] 1980 -196) (¿vivencia y acción en Luhmann?). Con todo, el epítome de esta nueva episteme lo formula Gehlen con meridiana claridad: “cualquier acto verdadero de la voluntad es también inmediata e indefectiblemente un movimiento del cuerpo ... el acto de voluntad y la acción del cuerpo son una y la misma cosa, solo que realizado por dos caminos distintos” (Gehlen [1940] 1980:196).

Nuevamente, la categoría de “descarga” viene a plausibilizar desde la biología esta teoría del conocimiento. Desde el punto de vista biológico, la finalidad es ahorrarle al ser carencial que debe compensar su exceso pulsional, el entregarse “a toda la plenitud posible de las cosas” (al mundo como horizonte de todas sus posibilidades, dirá después Husserl, y Luhmann tras de él). El valor antropológico de la categoría de “descarga” se muestra ahora en que, para un ser abierto al mundo,

expuesto a una inundación de estímulos, se hace biológicamente necesaria la existencia de procesos de descarga. Gehlen declara aquí su sorpresa respecto a lo inadvertido que ha pasado este hecho para “toda simbólica”. La reducción intelectualista de lo simbólico a la “significación” o al “significado”, se ofrece como explicación de tal reducción. No obstante, se hallan precedentes desaprovechados, como es el caso del siguiente esbozo de Dewey: “La capacidad para formar hipótesis es el medio por el que nos liberamos de quedar sumergidos (i) en la existencia que nos rodea y que actúa sobre nosotros física y sensorialmente” (Gehlen [1940] 1980: 202).

Aquí el “intelectualista” que cae bajo la crítica de Gehlen es Kant, a quien se le imputa el haber consagrado la tesis de que “la disposición y configuración de nuestra percepción sea obra de la ‘razón’” (Gehlen [1940] 1980: 212). “Este verdadero error epistemológico se explica epocalmente por la falta de conocimientos más profundos en lo que se refiere a la fisiología de los sentidos, a la psicología animal y a la teoría del lenguaje”. (Gehlen [1940] 1980: 212). Tanto más cuanto, esas disciplinas brillan por su ausencia en la obra del filósofo. “De ahí se sigue que sobrecarga a la razón (hecho que tiene muchas consecuencias) con exigencias de acción; se sigue también la falsa intelectualización de la vida de los sentidos”. (Gehlen [1940] 1980:212). Si los actos de voluntad son inseparables de un correspondiente movimiento del cuerpo –concluye Gehlen– “el acto de voluntad y la acción del cuerpo son exactamente la misma cosa, solo que dado de dos modos totalmente distintos”. (Gehlen [1940] 1980:219). “Descarga” y “superávit pulsional” son categorías intrínsecamente vinculadas, no obstante que Gehlen declara no haber podido explorar hasta el fondo su articulación. Por el ‘superávit pulsional, el ‘ser abierto al mundo, queda arrojado a su *sui generis* ubicación biológica. A la inversa, el ‘ser carencial’, instintivamente precario, descargado con respecto al medio circundante, está, “precisamente por todo ello destinado a un superávit de pulsión”. (Gehlen [1940] 1980:422).

Por su singular ubicación morfológica, el hombre, dado su carácter “primitivo” y la no especialización de su physis, para sobrevivir ha tenido que producir por sí mismo las condiciones necesarias para el mantenimiento de su vida. En efecto, la no especialización significa la carencia de un medio ambiente que le fuera propicio por naturaleza y con el que viviera en equilibrio biológico. En segundo lugar, implica la necesidad de que su constitución (desamparada y desprotegida desde el punto de vista orgánico) se hiciera capaz de abrirse camino mediante la autoactividad (sin ser movido por algo ajeno); es decir, hiciera posible su existencia física mediante acciones experimentales y controladas (Gehlen [1940] 1980:151).

Ello habla –una vez más– de la comprensión nietzscheana del hombre como el “animal todavía no fijado” al que, en tanto tal se le impone la tarea de “tomar una posición por cualquier tipo de motivos, aunque específicamente humanos” (Gehlen [1940] 1980:10); tarea esta que le habría sido dada por el solo hecho de existir. Su drama existencial es que está dada la tarea, pero no su solución; es más, tal tarea no tiene una solución, sino que queda siempre signada por la contingencia. Del lado de la “tarea”, los actos productivos por los que el hombre procura la superación de la carga provocada por las carencias (descarga) para conservarse en la existencia, son *conditio sine qua non*; del lado de “la solución”, son selecciones contingentes, reducciones de complejidad podríamos decir, luhmannianamente, que le permiten “pilotar la vida” (Gehlen [1940]1980:41), o al menos vivir de la ilusión de hacerlo.

La convergencia en este punto crucial con Nietzsche se torna manifiesta. Gehlen declara ciertas las afirmaciones formuladas por Nietzsche en *La voluntad de poder*, al criticar la significación psicológica de la “voluntad” como una generalización inacabada y abstracta que existe solo en su imaginación. El creador del método genealógico sentencia: “La voluntad es solamente una concepción simplificada de la razón, como materia” (Gehlen [1940]1980:431). Si la psicología falla en su comprensión de la voluntad es porque no ha podido comprender al hombre como un sistema de funciones, de las que se levantan fuerzas dominadoras, configurantes, dictando órdenes, que siempre simplifican, de tal manera que “voluntad” presupone un sistema de fuerzas obedientes y amaestradas, las cuales en lugar de lo indeterminado, ponen dimensiones nítidas y firmes. “La voluntad es aquello que trata como señor a las concupiscencias y les dicta el camino y la medida” (Gehlen [1940] 1980:431432).

Justamente porque al hombre le viene impuesto el ser tarea para sí mismo y de sí mismo, ser obra de su propia industria, le viene exigida una voluntad de poder, de dominio, de señorío, de superación de sus indigencias, “ha de ‘establecerse’ o situarse en un sistema de voluntad orientada, [y] precisamente por todo eso son falsas las ideas ‘armónicas’ sobre el hombre, que no atienden a esa tensión interior enorme” (Gehlen [1940] 1980:69-70). Por esa tensión fluye la comprensión de la relación individuo-sociedad que se hace Gehlen: “El poder (decisivo para un ser prático) tomar una posición, controlada, procurada por uno mismo, con respecto a lo de adentro y lo de afuera, tiene como condición de su desarrollo el influjo y la presencia permanente de la sociedad” (Gehlen [1940] 1980:69-70).

### La descarga social del sujeto

Desde comienzos de su obra, Gehlen comprende simultáneamente al hombre como un solucionador de problemas y como un sistema de funciones (1980). Ambas tesis antropológicas, reconocibles en la teoría sociológica de Luhmann, dicen de algún tipo de *afinidad electiva*. Pero para lo que nos ocupa ahora, lo central a nivel teórico reside en la categoría de “descarga” y su posible equivalencia en la sociología de Luhmann.

Como hemos mostrado en otra parte, en Luhmann la categoría de “descarga” se usa en el sentido gehleiano, aunque el autor no explicita esta determinante deuda intelectual. Como ya indicábamos, Gehlen en su obra temprana, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* ([1940] 1980), caracterizaba, siguiendo a Herder, al ser humano como un “ser carencial” a nivel instintual y pulsionalmente excedido, de modo que la única manera de sobrevivir es descargándose con su propia agencia, actuando y seleccionando posibilidades siempre contingentes. Es su “vacío y carencias” (Gehlen ([1940] 1980:96; traducción propia), el agujón que lleva a Gehlen a la que denomina como “ley estructural” presente en la construcción de todas las operaciones humanas; ley que no es otra que el mentado “principio de descarga” según el cual “todas las carencias de la constitución humana (carencias que representan un enorme gravamen de su capacidad de vivir bajo las condiciones por así decir animales) son transformadas por el hombre, por sí mismo y con su acción, en medios de su existencia, conjugándose así en último término el destino del hombre a la acción y su incomparable ubicación especial” ([1940] 1980:41).

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

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

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

Gehlen en su sociología se percata de las consecuencias sociales de los incrementos de complejidad sobre las estructuras sociales y los individuos: les impone funciones, de modo indirecto, complejo y especializado, que hace que sus adaptaciones a nivel moral y mental a este nuevo estado de cosas se torne muy problemático, lo que, en particular, desafía el equilibrio social (Gehlen 1980). Para interpretar la complejidad de las superestructuras que es de tal magnitud que han hecho que lo social se torne opaco, hace falta –al decir de Gehlen– una disciplina como la sociología, cuya tarea es trazar las premisas concretas y consecuencias de tales cambios estructurales y aportar a su mensuramiento para las necesarias planificaciones. Pero lo que más le importa resaltar, a nuestro entender, son las consecuencias que de ello se siguen para los individuos: ya no hay una correspondencia entre su visión respecto de lo que está haciendo y su visión de lo que le sucede a él. Gehlen ilustra esta importante cuestión del siguiente modo: “el individuo se ocupa cumplidamente de su trabajo y luego se ve privado de él por una crisis geográficamente remota de la cual él mismo no tiene noticia ni comprende” (Gehlen 1980:48; traducción propia).

Tempranamente, Gehlen observa lo que llama la “disolución de la sociedad”, tesis para la que encuentra apoyo no solo en las ciencias contemporáneas, sino también en el arte (Gehlen 1980). Es sutil el símil que establece entre la nueva comedia representada por la antigüedad clásica y la estructura de la sociedad moderna. La *afinidad electiva* que anticipa ya dice de la pérdida de la centralidad de la polis para conjurar los riesgos que a un ser deficitario le conlleva el existir en un mundo no pre-estructurado. La Nueva Comedia pone en movimiento una moderna imagen de mundo en donde la metáfora del descentramiento lleva a interrogar de otro modo los procesos de subjetivización (Gehlen 1980).

En la complejidad y opacidad de la sociedad moderna encuentra nuestro autor las razones para el apremio de la valía individual y la concomitante generación de expectativas ilimitadas desarrollando accesorios compensatorios y padeciendo de las desventajas (Gehlen 1980). Siendo básicamente inestable la sociedad de la era industrial, la socialización primaria del individuo se funde con su “funcionalización”. En las sociedades modernas las instituciones se han especializado en la reducción a lo que es funcionalmente adecuado (Gehlen 1980). Sin embargo, a medida que la sociedad se desintegra en la era industrial –dirá Gehlen– “el lugar de las instituciones es tomado por las organizaciones” (Gehlen, 1980:203) (luego por los sistemas, dirá Luhmann). Ello se traduce en que ya no hay espacio para la restricción sobre los objetivos que cada institución pueda poner en juego, y lo imprevisible extiende su dominio, al punto que los individuos experimentan la sensación de que las cosas avanzan zigzagueando a un ritmo acelerado y cada vez menos controlable (Gehlen 1980). La plasticidad del animal todavía no fijado pareciera quedar fuera de su propio control, lo que trae insospechadas consecuencias como, de manera señalada, la idea de que el superávit pulsional del “ser abierto”, “excéntrico”, queda “flotando libremente”; más bien, dirá nuestro autor, en una atmósfera desatadamente “libidinosa”, lo que “tiene como trasfondo sociológico el resquebrajamiento de las instituciones en las grandes ciudades” (Gehlen [1940] 1980:64).

Se impone entonces el problema de importancia teórica y práctica fundamental de ¿cómo este “ser monstruoso”, con su “plasticidad infinita”, puede llegar “a un comportamiento previsible, regularizado, provocable con alguna seguridad en ciertas condiciones; es decir, a un comportamiento que podríamos llamar cuasi-instintivo y que en él se presenta en lugar del comportamiento auténticamente instintivo y que solo entonces define el contexto social estable?” (Gehlen [1940] 1980:91). La respuesta para el antropólogo alemán reside en las instituciones, que vienen a suplir el déficit instintual que otorga al animal una estabilidad que al “animal carencial” le falta; el imperativo entonces es compensar “mediante las instituciones y los hábitos mentales cuasi-automáticos que en ellas se fijan” (Gehlen [1940] 1980:91).



Tales habitualidades recuerdan los “hechos sociales” en Durkheim, esas formas de pensar, sentir y actuar que existen con independencia de la conciencia individual y ejercen coerción sobre ella. El paralelismo es evidente con las instituciones gehlelianas: “Hábitos de pensar, de sentir, de valorar y de actuar, que solo entendidos como institucionales se unen entre sí, se hacen habituales y así se estabilizan” (Gehlen [1940] 1980:91). La coerción es llamada aquí “unilateralidad”; de ella se espera la confiabilidad en la conducta y su correspondiente previsión. Su destrucción (de las instituciones) trae la ruina, la imprevisibilidad (la anomia en Durkheim) imprescindible para el orden inducido de Gehlen, la inseguridad, el decaimiento de las virtudes, la confusión y el desconcierto, en suma, la desprotección frente a los desbordes pasionales propios del ser “todavía no fijado”. Sentencia Gehlen: “Solo dentro de un sistema cultural establemente institucionalizado se puede llegar a actitudes sumamente elaboradas e irreversibles, que ha descrito Uexküll, donde el concepto desde ‘circum-mundo’ o medio ambiente, plenamente a-biológico, solo puede querer decir: medio ambiente individual sumamente civilizado” (Gehlen [1940] 1980:91). De allí su diagnóstico lapidario sobre una época que parece haber perdido su principio de integración: “Una sociedad desintegrada como la nuestra, es decir, una civilización complejísima y que cambia con ritmo muy rápido, desmonta las formas de educación tradicionales, que daban a la relación del individuo consigo mismo un contenido en primer plano social” (Gehlen [1940] 1980:446).

¿Cómo es posible entonces el orden social? La respuesta estaría en otro atributo del animal no fijado: “él puede todo esto porque, mediante una mutación planificada y previsor, se crea para sí su esfera cultural a partir de cualesquiera circunstancias existentes. Esa esfera cultural tiene en él el lugar del medioambiente o circum-mundo, y pertenece ahora a las condiciones de vida naturales de este ser no especializado y orgánicamente carente de medios” (Gehlen [1940]1980:93). De ahí que el hombre sea por naturaleza un ser cultural, entendiendo antropobiológicamente este concepto. Allí donde un “aborigen australiano dispone ya de unos doscientos aparatos y técnicas, por medio de los cuales se afirma en su desconsolador entorno” (Gehlen [1940] 1980:93), el hombre moderno dispone de inúmeros medios materiales, de técnicas objetivas y técnicas mentales, “incluyendo las instituciones, por medio de las cuales ‘se mantiene’ una determinada sociedad”. La cultura vendría siendo “la totalidad de las instituciones fusionadas que se siguen de allí como consecuencia” (Gehlen [1940] 1980:93).

Si pensamos ahora en el filósofo de la compensación, en el apologeta de la contingencia (Marquard), la afinidad electiva con Luhmann en este punto resulta manifiesta. Para él, la compensación ante la hipercomplejidad del mundo se traduce en la “reducción de complejidad” por parte de los sistemas. Ahora no es el ser humano el que compensa sus carencias descargándose, ya sea en la cultura y/o en las instituciones, sino que son los sistemas los que compensan sus carencias reduciendo complejidad (Marquard 2001). Y eso no es todo. Para Marquard, lo que Plessner, Gehlen y Sartre sostuvieron sobre el imperativo de la “descarga” sigue operando en una sutil generalización en Niklas Luhmann. “También y precisamente el sistema ‘ser humano’ –agregará– compensa la sobrecarga de complejidad mediante la reducción de la complejidad” (Marquard [1986] 2000:44-45).

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

El maestro de Luhmann, Schelsky, restituye la figura del sujeto que quedaba amenazado en la obra tardía de Gehlen. Reaccionado contra “el institucionalismo autoritario de su maestro Gehlen ... rehabilita al sujeto autónomo” (Raulet [2006] 2009:99). Con tal propósito emprende la búsqueda de una nueva teoría sociológica que articule integración y conflicto (Schelsky 1967), subjetividad e instituciones (Raulet [2006] 2009). Pero su alumno –como afirma Raulet– “saldrá por la tangente el

pasar por alto el sujeto e intervenir la problemática: ya no es el hombre el que es descargado de sus deficiencias por las instituciones, son las instituciones las que, como sistemas autopoieticos, se desembarazan de la molesta subjetividad” (Raulet [2006] 2009:99). Aquí reside una radical discontinuidad con la AFA: se ha producido el desplazamiento de la descarga de los seres humanos a la descarga de los sistemas y, muy especialmente, a la descarga de la molesta subjetividad en los sistemas sociales. De alguna manera Luhmann, “hace suya una tesis fundamental de la antropología filosófica al desembarazarse del molesto bagaje de esta última y sustituirla por el positivismo jurídico de Kelsen y el funcionalismo del último Parsons” (Raulet [2006] 2009:99).

Así, lo que Gehlen atribuye a los seres humanos, Luhmann lo atribuiría a los sistemas, uno (solo uno) de los cuales es el hombre (el sistema psíquico).

Allí donde para Gehlen el hombre sería comprendido como “un solucionador de problemas en un sentido trascendental”, tesis antropológica que el Luhmann de sus primeros escritos hace suya, para el sociólogo de Bielefeld el equivalente funcional a la descarga del hombre vendría siendo la reducción de complejidad del sistema. La complejidad, como veíamos en procesos análogos a la descarga gehleliana, exige su reducción, como condición de posibilidad para la formación de sistemas. Por ello “reducción de complejidad” no es una operación de aniquilación, sino de “creación”.

Las características propias de los sistemas: “sentido/ autorreferencia/ reproducción autopoietica/ clausura operativa/ con el monopolio de un tipo de operación propio, es decir, comunicación, llevan a que el sistema sociedad construya su propia complejidad estructural y con eso organice su propia autopoiesis” (Luhmann 2007:100; Luhmann 1990a, 1990b). Ello remite a una concepción emergentista de la sociedad, según la cual ella no puede derivarse de las propiedades de sus componentes –por ejemplo, de la intención del que actúa. Por de pronto, complejidad dirá del proceso de diferenciación de un sistema el que, en las interpenetraciones con su entorno, constituye las condiciones de posibilidad “para que el sistema —en protección de los propios límites— construya su propia complejidad” (Luhmann 2007a:100).

Consecuencia de la teoría de la reducción sistémica de la complejidad es la del tránsito de la “descarga del ser humano”, como condición de su supervivencia, a la “descarga de los sistemas sociales” de los sistemas psíquicos. Tales siguen siendo condición de posibilidad de la sociedad pero no constituyen ni menos construyen los sistemas sociales. Los sistemas psíquicos operan en su propia autopoiesis en el entorno de los sistemas sociales. Con ello Luhmann piensa haber conseguido su propósito teórico: haber construido una teoría radicalmente antihumanista, sin presupuestos antropológicos de ninguna especie. En otros términos caros a su pensar, piensa haber conseguido superar el prejuicio humanista propio de los clásicos, desde el mundo griego hasta nuestros días (Luhmann, 2007).

Pero que tal es una pretensión más mentada que lograda creemos haberlo puesto de manifiesto en nuestra obra: *La precomprensión de lo humano en la sociología de Luhmann. Raíces antropológicas del antihumanismo teórico luhmanniano* (Miranda 2012). Damos ahora algunas claves teóricas para la crítica al mentado antihumanismo teórico luhmanniano.

Spaemann en la *Laudatio a Luhmann* con ocasión de la entrega del premio Hegel, observa a Luhmann como el Musil de las actuales ciencias humanas, en cuanto su “tipo ideal” de hombre, no es el *homo religiosus*, ni el *homo oeconomicus*, ni el *homo faber*, sino el hombre sin cualidad (sin atributos, diría Musil). Robert Spaemann nos ofrece una conexión teórico-filosófica fructífera para ir a la búsqueda de esa idea de lo humano presupuesta en Luhmann y que se recapitula en una fórmula pletórica de sentido: el hombre sin cualidad.

La lectura de una obra temprana de Luhmann, *Ilustración sociológica y otros ensayos*, despertó nuestra fantasía teórica y nos indujo a pensar que en ella, en el esfuerzo intelectual de liberar el concepto de función de todo lastre de causalidad, nuestro autor ofrecía una clave hermenéutica fructífera, condensada en el epítome “pensamiento funcionalista”. El interrogante que él mismo formula: “¿qué autoproyección del hombre está detrás de las suposiciones del pensamiento

funcionalista?” (Luhmann 1973 [1970]:57), sumado a su tesis de que “Mucho antes de que el hombre concibiera investigar empíricamente su pensamiento como proceso de la solución de problemas, se consideró solucionador de problemas en un sentido trascendental y puso como base las suposiciones fundamentales de la teoría sociológica” (Luhmann 1973 [1970]:57), nos llevaron a indagar por el origen de esa peculiar comprensión de lo humano. Es así que la metáfora de lo humano, subyacente en el funcionalismo de la equivalencia luhmanniano: *el ser humano como solucionador de problemas en un sentido trascendental*, nos llevó a encontrarnos con un filón inexplorado: la Antropología Filosófica Alemana, de la que venimos tratando. Por consiguiente la tesis de la descarga social del sujeto y sus figuras habrá de ser sometida a discusión teniendo en vista el humanismo negativo que sustenta el antihumanismo teórico luhmanniano.

Sostenemos que esta develada clave antropológica aporta nuevos elementos a la tesis clásica de la teoría sociológica de que descripción y normatividad, análisis y crítica de la sociedad son como los dos centros de la elipse teórico-sociológica, razón por la cual el sociólogo debiera ser formado para tal percatación, so pena de convertir inadvertidamente a la sociología en una prolongación de alguna antropología por otros medios. De lo que se trata más bien es de un tipo de relación determinante, pero no determinista entre una idea de lo humano y la sociología, en cuanto la primera vendría a operar como uno de los presupuestos de la teoría sociológica. En el caso del sociólogo de Bielefeld, la idea del hombre como solucionador de problemas en un sentido trascendental permite –contra su propia intención– mostrar una continuidad con la denostada –por él– tradición véteroeuropea que le imponía un obstáculo epistemológico –el mentado prejuicio humanista– que ninguno de los clásicos pudo superar. En estricto rigor, el prejuicio humanista que inadvertidamente Luhmann rechaza es aquel que hace entrar en la teoría sociológica lo que podríamos llamar un humanismo positivo, pero ello lo hace desde otra tradición humanista: la del humanismo negativo; aquel que deriva de la Antropología Filosófica Alemana (AFA), como esperamos haber mostrado. Al dirigir la mirada a las raíces no sistémicas del funcionalismo de la equivalencia (Luhmann, [1970] 1973), creemos haber puesto en evidencia la “chispa filosófica” que enciende el teorizar sociológico luhmanniano: un humanismo negativo. De tal tipo es la criptoantropología o antropología subyacente en nuestro autor, la que –concordando con Löwith (2007) y Seoane (2007)– se revela como una fructífera clave hermenéutica para comprender las arquitecturas de las teorías sociológicas.

Por último, la fallida crítica humanista de Luhmann al prejuicio humanista dominante en la sociología, advierte de una cuestión a la cual tal vez no ha prestado la debida atención por el punto de partida formal de la teoría: la cuestión de distinguir procesos de descentramiento societal a nivel estructural –patrimonio común de la sociología y de buena parte de los autores de la antropología filosófica alemana– del descentramiento a nivel semántico en la teoría, lo que responde a legítimas opciones de naturaleza filosófica. Tal vez por eso Spaemann llama a Luhmann filósofo, por instituir una teoría total de los sistemas sobre la base de un presupuesto último de carácter formal: el sistema como datidad ontológica última de la realidad. Con Plessner se podría ofrecer una explicación plausible de la inadvertencia luhmanniana del sustrato antropológico que marca la semántica descentralizadora de la teoría del sociólogo alemán. Como quedó dicho, para Plessner la posicionalidad excéntrica del hombre en el mundo dice de un ser constitutivamente desarraigado (Grosby, 2002), lo que le lleva a tratar de “fundamentar la tensión ineludible que empuja al ser humano hacia la búsqueda de un principio absoluto a partir del cual compensar de manera definitiva la nada y el vacío en que se encuentra” (Menegazzi 2010:307). ¿Será la distinción sistema/ entorno el principio absoluto con el cual Luhmann –a pesar de sí mismo– busca compensar su propio desarraigo constitutivo? ¿Será tal desarraigo, un equivalente antropológico de aquel que Martí señaló como un humanismo, formal, abstracto, puramente especulativo?

Tempranamente Martí establecía una relación inescindible entre humanización y desalienación (Guadarrama González, 2003). El humanismo martiano es así originariamente ético-político. La enunciación de un humanismo es inseparable del compromiso ético-político de luchar contra todo aquello que aliena al ser humano y lo humano en el ser humano mismo (Guadarrama González, 2003). Como hijo de Nuestra América, enfrentado al proyecto de una teoría sociológica eurocentrada

con la pretensión de ser una teoría radicalmente antihumanista –como la de Niklas Luhmann–, que busca además expulsar de toda teoría de la sociedad cualquier presupuesto humanista y emancipatorio por antisociológicos, creemos haber dado pie para preguntarnos por las condiciones de posibilidad para el injertarse de esta teoría en el tronco de Nuestra América.

## Bibliografía

- Álvarez, Luis. (1996). "Actualidad de la antropología filosófica de A. Gehlen". THEMATA 17, 289-304.
- Acosta, Y. (2010). "La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana". *Dialéctica*, año 33, número 42.
- Borguesi, M. (ed.). (2008). *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto del Noce (1964- 1969)*. Siena: Cantagalli.
- Borsari, A. (2009). "Notes on Philosophical Anthropology in Germany. An Introduction". IRIS *European Journal of Philosophy and Public Debate*, vol, 1, 1 April 2009, 113-129.
- Brient, E. (2000). (Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the "Unworldly Worldliness" Modern Age). *Journal of the History of Ideas*. Vol. 61. Issue 3, 513.
- Chernilo, D. (2008a). Universalismo: reflexiones sobre los fundamentos filosóficos de la Revista de Sociología 22, 165-191.
- Fischer, J. (2009). "Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen". *Iris*, 1, 153-170.
- Gehlen, A. [1940] (1980). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. [1956] (1975). *Urmensch und Spatkultur (Hombre primitivo y cultura tardía)*. Bonn. 3a ed., Frankfurt and Mein: Athenaun Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1980). *The Man in the Age of Tenchnology*. New York: Columbia University Press.
- Grosby, Steven. (2002). "Helmuth Plessner and the Philosophical Anthropology of Civility". *Philosophy and Social Criticism* 28 (5), 605-608.
- Guadarrama González, P. (2003). *José Martí y el humanismo en América Latina*. Colombia: Ediciones del Convenio Andrés Bello.
- Kusch, R. (2012). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Fund. Ross.
- Löwith, Karl. (2007). *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Gedisa.
- Luhmann, N. [1970] (1973). Ilustración sociológica y otros ensayos. Buenos Aires: Sur.
- \_\_\_\_\_. (1990a). *Essays on Self-Reference*. New York: University Press
- \_\_\_\_\_. (1990b). *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2007). *La sociedad de la sociedad*, México: Herder.
- Marquard, O. [1986] (2000). *Apología de lo contingente*. Valencia: El Magnánim.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Filosofía de la compensación*. Barcelona: Paidós.
- Martí, J. (1891). *Nuestra América*. Clacso. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf>
- Miniati, S. (2006). "Questioni di bioetica, scienza e antropologia filosofica". *Pianeta galileo*. Toscana. 179-195. Recuperado el 29 de enero de 2008, de [http://www.consiglio.regione.toscana.it/news-ed-eventi/pianeta-galileo/atti/2006/14\\_minati.pdf](http://www.consiglio.regione.toscana.it/news-ed-eventi/pianeta-galileo/atti/2006/14_minati.pdf)
- Miranda, P. (2012). *La pre-comprensión de lo humano en la sociología de Luhmann. Raíces antropológicas del antihumanismo teórico luhmanniano*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.

- Rehberg, Karl-Siegbert. 2003. "L'antropologia filosofica dal primo dopoguerra agli anni Quaranta e in prospettiva odierna". *Iride*, no. 2, agosto, 257-266.
- Roig, A. ([1981] 2004). Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. Edición digital a cargo de Marisa Muñoz.
- Pansera, M. T. (2005). El paradigma antropologico di Arnold Gehlen. Roma: Babel Mimesis.
- \_\_\_\_\_.(2008). "Hannah Arendt e l'antropologia filosofica" *Etica& Politica*, X (1), 58 -74.
- Raulet, G. [ 2006] ( 2009). *La filosofía alemana después de 1945*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Sobrevilla, D. (2006). "El retorno de la antropología filosófica. Discusiones y notas". *Diánoia*, vol. LI, no. 56 (mayo), 95-124.
- Seoane, Javier. (2007. "Antropología filosófica y teoría social". *Episteme* [online]. 2007, vol. 27, no. 2., p. 169-187.
- Spaemann, Robert. (2005). "Laudatio". En: *Niklas Luhmann, Il paradigma perduto*. Roma: Meltemi.