

Mente, intencionalidad y autopoiesis. Una heurística antropológica

Jorge H. Flores Trejo

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *Enfatizando los alcances de la antropología como ciencia cognitiva, se plantea el presupuesto de que hay una realidad independiente de nuestras representaciones no establece cómo son las cosas en sí mismas, sino que induce a comprender la complejidad de espacios de posibilidad cognitivos, intencionales y comportamentales, comprensibles sólo desde el análisis alternativo de la naturaleza de los sistemas autopoieticos (desde Luhmann y Maturana). Tales sistemas constituyen y emplean “sentido” o Hintergrund (cada sistema autorreferencial tiene contacto con un entorno que él mismo se posibilita y no con un entorno “en sí”), experimentando el entorno como selección de un horizonte que incluye todas las posibilidades, que esboza todo lo posible-representado — caso de complejos comportamientos “contraintuitivos” frente a la realidad —, creándose mundos “psicomórficos”, cuya solidez aparente nunca dejará de reflejar las leyes internas de los sistemas sociales y cognoscentes.*

ABSTRACT: *Stressing the anthropology’s scope as a cognitive science, I posit the issue that, if there is a independent reality of our mental representations, that doesn’t establish how things are in itelves, but it induces the understanding of the complexity of cognitive, intentional and behavioral spaces of possibility, comprehensible only from a new analysis of the autopoietic systems’ nature (according to Luhmann and Maturana). Such systems build and use “meaning” (each autoreferential system has contact with a represented but not “ontological” surrounding per se) experimenting the surrounding like a foresight selection with all representational possibilities —like some complex “counter-intuitive” behavior—; somehow they create “psychomorphic” worlds apparenting reality, however they should always reflex the inward laws of social and cognitive systems.*

PALABRAS CLAVE: *cognición, comportamiento, sistemas sociales, sentido, realidad, entornos*

El hombre no puede vivir en medio de las cosas sin formular sus ideas sobre ellas, y a tenor de las cuales ordena sus conductas [...] Para que una idea suscite bien los movimientos que reclama la naturaleza de una cosa, no es necesario que exprese fielmente esta naturaleza, sino que basta con que nos haga sentir lo que la cosa encierra de útil o de desventajosa [...]

¡Cuántas veces son tan peligrosas como inadecuadas!

E. DURKHEIM

[...] si el primer error es creer en la realidad física de los sueños, dioses, mitos, ideas, el segundo error es negarles su realidad y existencia objetivas.

E. MORIN

ANATHRON A OPOPEN

¿A qué podría deberse, probablemente, que ciertos niveles o segmentos, nodos o manifestaciones de la realidad lleguen a parecernos inadecuados, o incluso indignos, para poder constituirse en objetos del interés y la explicabilidad científicos? En buena medida, y paradójicamente, a su *tipo de complejidad*. Opuestos y contiguos, excluyentes y correlativos; tan objetivos y tan subjetivos a la vez, tan reales y tan imaginarios, tan relativos y tan absolutos, tan abstractos y tan inmediatos, tan esquivos y tan amenazadores: el juego, la fe, la locura, el arte, el símbolo, las pasiones, el mal, la estupidez, la risa, el llanto, el amor... estados y manifestaciones emergentes de la *complejidad autocreanda* de nuestra especie. Con todo, y como alguna vez lo captó el gran teórico de la biología Edward O. Wilson, siempre será posible una cosa (muy especialmente en el enfrentamiento científico con nuestras paradojas conductuales, adaptativas y evolutivas), a saber: asumir que podemos llegar a negar con la razón, desde sus parámetros científicos tradicionales “lo que con nuestro corazón sabemos que es cierto” [*apud* Leakey, 1997:109], cierto en su presencia, en su poder y efectividad, cierto en su contradictoreidad... en su radical *humanitud*.

Se ha dicho con frecuencia que el pensamiento “descompone” todo lo que toca. Es que, ¿no es acaso la razón uno de nuestros principales recursos de humanización, aunque sea correlativamente también nuestro principal poder de des-naturalización? A este poder nos asimos como a una argolla que pende en las tinieblas, así desde la sustitución o negación cognitiva de múltiples realidades, también, empero, mediante diversas formas de afirmación de otras; afirmación representacional del mundo, una que, asimismo, siempre será *autoafirmación*. “Es una cosa terrible la inteligencia”, decía don Miguel de Unamuno, esa inteligencia para representar un solo y mismo contenido en todo tiempo, lugar o relación; se trata de nuestra contumaz búsqueda ontológica de identidades estables y permanentes:

La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto [...] La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa [...] la ciencia es un cementerio de

ideas-muertas, aunque de ellas salga vida [...] Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica [...] La verdadera ciencia enseña, ante todo, a dudar e ignorar [...] El triunfo supremo de la razón, facultad analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez... [1985 (1913):91-105].

Ahora bien, decidírnos a enfrentar con nuestro pensamiento aquellas realidades y manifestaciones “emergentes” de lo humano como las mencionadas arriba —en forma un tanto promiscua por cierto— supone el deber de superar un temor sano y comprensible: el que siempre conlleva la concepción de lo que yo llamaría *temas marginales*. Se trata de un riesgo heurístico: confrontar con la imaginación y la conjetura realidades y presencias que, de sólo enunciarlas, nos producen la incómoda sensación de empezar a movernos hacia márgenes, hacia bordes oscuros donde la imaginación ortodoxa (si es que puede haber algo así) retrocedería ante lo intelectualmente extravagante y, por ende, virtualmente proscrito. Y es que, como sigamos suponiendo que existen motivos sobreentendidos y poderosos, por los que debemos resistirnos a estrellar —por decirlo de algún modo— nuestra imaginación teórica y propositiva contra la complejidad de ciertas *presencias implícitas* (aunque no por ello carentes de poder y determinación sobre la vida humana), tales supuestos constituirán un verdadero “obstáculo epistemológico” para el pensamiento científico. Nada tan aplicable a las limitaciones —autoimpuestas, en cierto modo— del saber científico, tal como nace y se despliega en su historia muy propia, como aquélla intuición de T. Adorno, esto es, la de que *la verdad, por definición, niega todo aquello que no logra determinar* [apud Zemelman, 2003:43].

La verdad (o quizá fuera preferible decir, “el tipo de verdades”) que resulta asequible a las ciencias, si bien por motivos no intrínsecamente reprochables, acaba por negar como objeto y problema, como presencia y como tema legítimo para la razón teórica, todo lo que por oscuros motivos, no es manipulable para su tipo de pensamiento y actitud ante el mundo. En efecto, una actitud triple, como advierte el físico español J. Wasenberg:

[...] la de la objetivación del mundo, la de la inteligibilidad del mundo y la indeterminista-creadora / determinista aplicadora. La elección científica es, pues, tanto más idónea cuanto más simples sean los sucesos a representar [2003:107].

Así entonces, ¿qué, exactamente, haría de determinados aspectos de la realidad un objeto impropio para la atención heurística de las ciencias, en tanto que *vía privilegiada de acceso a la realidad*?

No pretendería, ni por mucho, mostrar la manera (científica) de apropiarnos cognitivamente de realidades de complejidad borde sino, antes bien, de evidenciar el verdadero significado de lo implícito: nuestra renuncia, ya no digamos a acometerlas, sino incluso a enunciarlas, no obstante su abrumadora presencia. Si, como lo hace notar Wasenberg, “La elección científica es, pues, tanto más idónea cuanto más simples sean los sucesos a representar”, podríamos de hecho replantearle para evidenciar otras connotaciones, a saber: que la elección científica es tanto menos idónea cuanto menos simples sean los sucesos a representar. Aparentemente se podría seguir desde ahí algo tan pernicioso como que la ciencia, como la conocemos, ¿no resultaría idónea para enfocar justo lo que nos hace humanos, es decir, el techo de la complejidad a través de sus manifestaciones? No debemos pensar así necesariamente.

Una apertura y posición científicas para tales objetos y fines cognitivos puede y debe existir. Sólo por carecer ahora de una mejor manera de hacerlo entender, diría que la complejidad humana no podría sino evolucionar acrecentando las tendencias que originalmente definieran su singularidad, y esa singular complejidad es la de la autocreatividad: re-crear el mundo para habitarlo, un tipo de complejidad que condujo finalmente a la evolución de la conciencia y de la mente, exactamente en una acepción operativa como la que nos legó Karl Jaspers, a saber:

La conciencia no es un ser como el ser de las cosas. Es un ser cuya esencia consiste en estar dirigido a objetos mentándolos. Este fenómeno primordial, tan obvio como admirable, ha sido llamado intencionalidad. La Conciencia es Conciencia Intencional. Ello quiere decir que la conciencia se relaciona con objetos de manera esencialmente distinta a como se relaciona una cosa que choca contra otra o que es impulsada mecánicamente por otra. La conciencia no tiene relaciones causales con sus objetos, ni relaciones recíprocas con ellos, como las que existen entre objetos similares que existen en el mismo plano de igualdad. En la conciencia tengo yo, más bien, un Objeto ante mí. Indistintamente de qué modo lo tengo, por medio de la percepción [...] o por medio de representaciones (bien como fantasía bien como recuerdo) o por medio del pensamiento (que puede estar dirigido a objetos reales o imaginarios, de modo intuitivo o abstracto) siempre hay en todas estas formas de “tener objetos” algo en común: “estar dirigido a algo mentándolo; tal es la esencia de la Conciencia [1948].

De manera muy significativa, el científico cognitivo John R. Searle [*apud* García-Porrero, 1999] haría ya ver la legitimidad heurística —al promover nuestra

comprensión científica de la realidad— del problema de la conciencia humana, es decir, de la subjetividad y de esa vida mental y representacional que caracteriza radicalmente a nuestra especie. Searle considera que la subjetividad humana es un hecho científico tan objetivo (aunque no tan asequible) como los propios de la física, de la biología o la economía.

Así, al intentar describir cómo son las cosas —continúa Searle—, la explicación científica puede y debe reconocer a la subjetividad de los estados mentales como uno de los componentes de tales explicaciones:

[...]un hecho puro y simple de la evolución biológica es que ha producido ciertos tipos de sistemas biológicos, a saber: los cerebros humanos y los de ciertos animales, que tienen rasgos subjetivos.

Es que, si el hecho central de la condición humana es el fenómeno de la conciencia y el fenómeno que le subsume como *mente*, lo es expresado como existencia radicalmente cognitiva, representacional y desde la que se crean las más diversas ontologías para ser dimensionadas en la forma de *creencias* sobre la realidad, es decir, en calidad de asunciones de acción, actitud y disposición.

Así, en efecto, en virtud de sus niveles de adición sistémica de sus componentes y relaciones, ya desde su sola organización y emergencia de interdeterminaciones, no parece posible reconocer estado, proceso o dimensión ontológicamente más compleja en la realidad que la existencia humana. En todo caso, una ciencia atinente, creo, podría llamarse ciencia del *anthropos*, esto es, la ciencia de aquello que “contempla lo que ha visto”. Siempre será grato redescubrir una etimología olvidada, una que podemos recuperar del *Cratilo* de Platón:

Este nombre [*anthropos*] significa que los demás animales ven las cosas sin examinarlas ni dar razón de ellas ni contemplarlas [*anathrei*]; mientras que cuando el hombre ha visto una cosa [*opope*] la contempla y se da razón de ella. El hombre es el único, entre los animales, a quien puede llamarse con propiedad *anthropos*, es decir, contemplador de lo que ha visto: *anathron* a *oponen*.

CREDO QUIA ABSURDUM:¹
DE EXTRAVAGANCIAS, EXTREMISMOS, TERRORISMOS...

Los sublime y lo ridículo nunca podrán estar suficientemente alejados, dijo alguna vez el gran Voltaire. Es interesante constatar que, en cierta manera, uno de los asuntos centrales del pensamiento filosófico —me refiero a la cuestión sobre la existencia independiente y objetiva de la realidad y el mundo— puede llegar a parecer un verdadero disparate; siempre se podrá, con un ingenio como el de B. Brecht, hacer agudas befas de cosas tan graves:

Maestro: Si Fu, nombradnos las preguntas principales de la filosofía.

Si Fu: ¿Existen las cosas fuera de nosotros, para sí, también sin nosotros, o existen las cosas en nosotros, para nosotros y no existen sin nosotros?

Maestro: ¿Cuál es la opinión correcta?

Si Fu: No se ha tomado ninguna decisión.

Maestro: ¿Por qué opinión se inclina últimamente la mayoría de nuestros filósofos?

Si Fu: Las cosas existen fuera de nosotros, para sí, también sin nosotros.

Maestro: ¿Por qué permanece la pregunta irresuelta?

Si Fu: El congreso que debía decidir tuvo lugar, como viene ocurriendo desde hace doscientos años, en el convento de Mi Sang, el cual está a orillas del río Amarillo. La pregunta era: ¿existe realmente el río Amarillo, o existe sólo en nuestras cabezas? Pero durante el congreso, se derritió la nieve de las montañas, y el río Amarillo se desbordó por encima de sus orillas y arrastró el convento de Mi Sang con todos los participantes en el congreso. Y así, no pudo aportarse la prueba de que las cosas existen fuera de nosotros, para sí y también sin nosotros.²

Sin embargo, esa verdadera petición de principio que es *aceptar la existencia de una realidad independiente de nuestras representaciones*, no necesariamente lleva incluida *certeza alguna* sobre cómo puedan ser las cosas *per se*, de hecho. Lo que sí supone —y efectivamente lo ha supuesto durante toda la historia humana— y

¹ “Creo porque es absurdo”. Es la conocida frase del apologista y heresiarca Tertuliano (155-220) en *De Carne Christi*: propio sería de la fe creer sin necesidad de comprender.

² En *Turandot* o *El Congreso de los exculpadores*.

sin ser para nada un asunto trivial, es la apertura de los más diversos espacios humanos de posibilidad representacional-conductual, aun *con independencia de la naturaleza de sus contenidos*, viviendo nuestras ontologías bajo la forma de *estados de creencia*; trátese de inocuas caricaturas del mundo, sofisticadas teorías de gran alcance o incluso brutales distorsiones de la realidad. Efectivamente, manifestaciones emergentes de nuestra realidad autocreata, *complejidades borde*:

DUBAI/RIAD (DPA) En una estampida humana que se produjo ayer en el marco de la peregrinación a la Meca murieron aplastadas 244 personas y más de 200 resultaron heridas de diversa consideración [...] El hecho se produjo cuando los fieles estaban apedreando tres columnas que representan al demonio junto a la Meca [en el puente de Jamrat, los peregrinos van del monte Arafat a la localidad de Muzdalifah, donde reúnen las piedras para rechazar las tentaciones del demonio]. El año pasado murieron allí 14 personas durante la lapidación, mientras que en 2001 fueron 35, 180 en 1998 y 270 en 1994. El rey saudí Fahd y el príncipe heredero dieron a conocer hoy un mensaje a todos los musulmanes del mundo en el que instan a la unidad y a apartarse de la "extravagancia, el extremismo y el terrorismo".³

¿Devoción o "simplemente" estupidez? Estas dos manifestaciones, cuya naturaleza exclusivamente humana pueden resultar tan radicalmente opuestas, ¿pueden acaso participar con igual grado de verosimilitud para afrontar explicativamente realidades tan demandantes? Un hecho me parece evidente en principio: tan *in-significante* resulta la existencia o inexistencia *óptica* (de un "estar ahí" con independencia de nosotros) de tentaciones y otros demonios, como, digámoslo así, es inversamente proporcional la sobre-significación de su existencia *epistémica* (forma de existencia determinante para la manera humana de estar-en-el-mundo-representándolo), esto es, su forma de existencia intersubjetiva como condición de posibilidad comporta-*mental*. Pues, ¿en qué sentido podríamos decir que es *vitalmente necesario* para la cognoscente, poderosamente cognoscente, especie humana, *representar la realidad tal cual es para habitarla*, para afrontar sus contingencias y trascender adaptativa y evolutivamente? Ello, así me ha parecido, es un problema de complejidad antropológica.

Antes de continuar, y justo en este punto, tengo la sensación de que debo hacer una especie de confesión y una aclaración. No obstante pareciéndome necesaria la presentación de algún hecho ejemplar, de algún caso *sui generis* como

³ Publicado en el diario *El Universal*, el lunes 2 de febrero de 2004.

medio inductor o punto de partida de nuestras consideraciones, la verdad es que pude evitarme buscar demasiado, digamos, en fuentes de la historia o testimonios periodísticos ya pasados. No debe parecer cínico de mi parte reconocer que tuve que esperar sólo un poco para que apareciera la noticia que transcribo más bien el acontecimiento *ya era del todo esperable* y, por ende, también la aparición del tipo de nota periodística; esto es así porque, aunque dramática, esta noticia se ha vuelto “tradicional” cada año en las festividades celebradas con ese calendario sagrado. También debo hacer una importantísima aclaración. De ningún modo considero que semejantes —acontecimientos del todo desafiantes para las teorías de lo humano— sean privativos de culturas, credos, pueblos o periodos históricos particulares: “extravagancia, extremismo y terrorismo” acompañan a la historia humana como parte inherente de nuestra extravagante, extrema y, por qué no, aterradora naturaleza; en buena medida esto es el objetivo de las consideraciones que siguen.

Por extraño que pudiera parecernos, si examinamos con mayor profundidad un asunto como el de las peregrinaciones, las tentaciones, los demonios y las estampidas, se constatará que, de ningún modo, es una necedad advertir la necesidad, sería incluso apremiante elaborar una teorización rigurosa sobre la *estupidez humana*, dadas sus complejas condiciones de posibilidad, su naturaleza y aun su “filogénesis”, pero, sobre todo, sus incalculables efectos sobre la vida del hombre. *No es estúpido intentar teorizar sobre la estupidez*. Si asumimos que ésta existe en efecto, y siendo un fenómeno nada desdeñable o ficticio, insignificante, mucho menos inofensivo, entonces ello exigirá atención del pensamiento teórico (léase del *pensamiento propio de la ciencia*). Pues, ¿qué tipo de pensamiento y teoreticidad profesional ha de dar la cara para intentar explicar comportamientos de semejante naturaleza, reproducidos hasta el extremo en la accidentada historia de una especie con una inteligencia poderosa y contradictoria? Las condiciones de expresión de lo estúpido le vuelven demasiado humano y demasiado complejo, es decir, *humanamente complejo*; ¿se trata de un asunto de relatividad cultural? Sí, de hecho, aunque igualmente objetivo y demandante en sus consecuencias no sólo axiológicas, sino también adaptativas y vitales.

Es evidente que sólo desde una forma de vida inteligente, e inteligente de determinada manera, y sólo desde ésta, se hace posible la expresión de lo estúpido, puesto que el fenómeno no constituye un “proto” estado, esto es, previo o anterior de la inteligencia humana; antes bien éste es posterior y es consecuencia de ella, epifenoménico se podría decir, pero significativo, un producto efectivamente dialógico (como realidad que se nutre de sus propias contradicciones) de

lo que llamo *complejidades borde*. Sea como ideas de lo real, sea como estados disposicionales o como principio de conductas y acciones ante la realidad, como quiera que la podamos entender: ¿cómo sólo aceptaríamos atribuir pensamiento y conductas estúpidas a la especie *Homo Sapiens*?, sí, ¿cómo cabe atribuir las sólo a nuestra especie y, esencialmente, con qué consecuencias efectivas?; ¿qué puede significar la existencia de lo estúpido en la vida de hombre ante el mundo y ante sí mismo? En la posible objetivación de su existencia y sus efectos: ¿cómo surge y afecta, cómo existe y se diversifica transculturalmente en la forma de la guerra, la xenofobia, el fundamentalismo y la intolerancia contra la diversidad humana y/o la biodiversidad; ora en la forma de la crueldad, ora ante el mismísimo problema filosófico (y quizá antropológico) del mal,⁴ vía el genio, etno o ecocidio? A riesgo de parecer un tanto oscuro, siempre me ha parecido que no falta a nuestra especie en su historia ningún error —ni horror— por cometer. ¿Y el papel de las ciencias humanas? A pesar de poder poner en riesgo toda condición de existencia de la especie humana y la naturaleza, la estupidez, como *presencia efectiva*, no ha recibido, hasta donde yo sé, atención sistemática por parte (de qué más si no), de las ciencias humanas y sus teorías. ¿Bajo qué condiciones nuestros sistemas de representación cognitiva y sus implicaciones conductuales y de actitud pueden hacernos individual o colectivamente ineptos para sobrevivir como animales radicalmente cognoscentes? Se trata de una dimensión de la conducta humana, en buena medida proscrita de la imaginación heurística antropológica. Me resisto a pensar que simplemente estemos ante un nivel o manifestación científicamente in-significante o, peor aún, inasequible al entendimiento.

COMPLEJIDADES BORDE Y SISTEMAS AUTORREFERENCIALES: UN ATISBO DESDE EL PENSAMIENTO DE N. LUHMANN

Parece posible pensar que ciertos niveles de “estancamiento” o “desviación” del pensamiento y la inteligencia humana podrían estar precedidos, en principio, por lo que ya el mismo Piaget definió como *realismo conceptual*, a saber, formas de pensa-

⁴ En el catálogo occidental de lo teorizable, no podía faltar el llamado “problema del mal”. San Agustín lo concibió y teorizó originalmente, legitimando racionalmente para la filosofía este asunto que más tarde sería retomado por la filosofía cristiana, abandonado por el laicismo renacentista pero recuperado y replanteado por la filosofía antropológica de Hobbes y Leibnitz, y sólo en cierto modo también por Kant, Nietzsche, Schopenhauer... No obstante, humano, demasiado humano, ¿será un problema asequible a las ciencias del hombre, a la antropología por ejemplo?, ¿o es simplemente un falso problema para el pensamiento?

miento de la realidad que consisten en la indisociabilidad entre lo objetivo y lo subjetivo, y que evidencian asunciones o suposiciones implícitas de que

[...] los contenidos de la conciencia tienen el mismo tipo de existencia real que los objetos del mundo externo; el atribuir a la realidad externa características en verdad subjetivas [...] en un principio una falta de percepción de los [propios] procesos mentales y, más tarde, la ubicación de éstos en el mundo externo [Hallpike, 1986 (1979): 361-396 y 465].

Partiendo de las posibilidades explicativas que la psicología del desarrollo piagetiana puede ofrecer a una antropología de los procesos cognitivos y comportamentales, C. R. Hallpike recurre, en su exhaustiva obra *Fundamentos del Pensamiento Primitivo*, al estudio de las etapas o periodos del desarrollo ontogenético intelectual identificadas por J. Piaget, para extenderlas alternativamente a la interpretación de los estadios que llegan a caracterizar a lo que denomina pueblos primitivos ágrafos estancados "...en ciertas etapas más o menos tempranas del desarrollo normal de la maduración intelectual del niño" [*ibid.*]. Incluso llega a reconocer, no sin suficiente evidencia empírica, que "no son de esperar en las sociedades primitivas análisis de la diferencia entre saber y creer... o entre apariencia y realidad", el autor sostendrá que

[...] los pueblos primitivos suelen considerar a los estados y sensaciones internos como externos a la persona, como entidades cuya existencia es independiente de la posibilidad de pensarlas o sentirlas [...] y, por lo mismo, quizás hagan hincapié en la conducta psicomórfica y volitiva de lo que nosotros consideraríamos fenómenos meramente naturales [...] Lo anterior puede ser vinculado, asimismo, con lo que considera una falta evidente de conciencia de la función cognoscitiva de la mente como verdadera trasladadora y mediadora de la experiencia [*Ibid.*].

Desviaciones y distorsiones peligrosas de la realidad representada por símbolos, imágenes o proposiciones no son, empero, privativas de "sociedades tradicionales", "primitivas" o ágrafas; suponer que es así equivaldría, a mi parecer, a restringir a ellas las contradicciones inherentes a las complejidades borde: yo propondría que el fenómeno pueda ser producto de la naturaleza, auténticamente dialéctica y dialógica de la complejidad representacional humana, al entrañar o incluir las condiciones de su propia negación, y hacer de sus contradicciones posibilidad misma de su existencia y desarrollo. Busquemos ahora algunos recursos de comprensión.

Ahora bien, no parece necesario tener que demostrar que, al interior de la original aunque sumamente abstrusa teoría de los sistemas sociales del influyente sociólogo contemporáneo Niklas Luhmann, han llegado a desarrollarse recursos conceptuales de gran alcance teórico, con un dilatado potencial heurístico o de problematización, insoslayables sobre todo ante ciertas perspectivas y aperturas temáticas, exactamente como las paradojas comporta-mentales humanas de conductas “psicomórficas”.

Su pensamiento teórico, que a menudo ha sido definido como “teoría de lo improbable”, conforma un intrincado pero sistemático repertorio de ideas, a menudo difícil de penetrar y trasladar a aplicaciones e interpretaciones concretas. Ante uno de los más vastos sistemas sociológicos concebidos, recurriré con cautela y sin pretensiones excesivas a algunas categorías fundamentales del pensamiento luhmanniano, una teoría por cierto epistemológicamente compleja ante las inagotables evidencias de una realidad ontológicamente compleja. En efecto, ante la difícilmente penetrable opacidad de lo contingente, lo abierto, lo contradictorio y lo improbable, en el funcionamiento adaptativo de los sistemas comunicativos sociales a su propia complejidad así como sus entornos de acción y posibilidad. Como él mismo declarará crípticamente, ante: “... el impreciso y vasto campo de la *vivencia* plena de sentido, hacia los sistemas de acción altamente selectivos [los sistemas sociales comunicativos] que se autoatribuyen las selecciones” [Luhmann, 1991:102]:

Los sistemas psíquicos y sociales⁵ surgieron en el camino de la coevolución [que] condujo hacia ese logro común que es utilizado por los sistemas tanto psíquicos como sociales. Ninguno de ellos puede prescindir de ese logro común y para ambos es obligatorio como una forma indispensable e ineludible de complejidad y autorreferencia. A este logro evolutivo le llamamos *sentido*” [ibid.:79].

Dentro del vasto pensamiento luhmanniano la noción de *sentido* ha de entenderse como un logro evolutivo que, como dimensión producida por los sistemas de vida humana constituye como bien sintetiza J. Torres Naferré (su introductor en *Teoría de la Sociedad* [1992:21-23]: *el mundo operativo del hombre, el trasfondo (Hintergrund) de cualquier percepción o experiencia particular* o, en otros términos:

⁵ Lyhmann explica: “los sistemas psíquicos y sociales se distinguen por la forma de operación elegida: conciencia o comunicación [respectivamente]” [1991:114].

Todo lo que se experimenta está inmediatamente precedido de una pantalla de posibilidad. Lo particular adquiere *sentido*, porque está precedido de la totalidad, si bien bajo la forma de horizonte. Este horizonte está indeterminado o imperfectamente determinado, pero nunca es completamente vacío [*ibid.*].

Como propiedad inherente, los sistemas de vida humana operan, *sine qua non*, al interior de una organización autoreferencial *cargada de sentido*, principio de diferenciación (sistemas y entornos) y principio de las operaciones posibles de los propios sistemas. Constituye una necesidad indispensable para los sistemas tanto psíquicos como sociales, pues tal diferenciación (sistema-entorno) sólo pudo tener lugar frente al sentido, verdadera sustancia de este nivel emergente de la evolución [*ibid.*:114].

El *sentido* puede interpretarse como el dispositivo que usan los sistemas en la reducción de la complejidad ante fuerzas que los sobrepasan, no obstante que siempre deba haber cabida:

[para el] aspecto de la libertad que todavía tienen los sistemas funcionales de probar posibilidades, así como un aspecto de la apertura en vistas del desarrollo evolutivo. Más que nunca, el sentido tiende justamente, bajo estas condiciones autorreferenciales, no a la planificación, sino a la evolución [*ibid.*:109].

Es interesante constatar que, desde una concepción independiente, la idea de “sentido” representaría para Edgar Morin un tipo de emergencia evolutiva surgida también de las actividades fundamentalmente comunicativas y que, además de su retroacción sobre sus condiciones psico-lingüísticas de posibilidad, *constituye su nivel sintético global*. La esencia del sentido establecerá entonces las relaciones sintéticas entre significante / significado / referente, emergiendo “...de todo un proceso psíquico / cerebral, el cual se efectúa a partir de todo un fondo cultural [...] y a partir de nuestra experiencia engramada del pasado vivido” [Morin, 1992:73].

De hecho, el antecedente de esta comprensión estaba ya dado implícitamente en *El paradigma perdido*, específicamente cuando afirma respecto a una de las múltiples pantallas de posibilidad del sentido, la existencia de un tipo de “compromiso neurótico” adaptativo, y en la que, en tanto verdaderas manifestaciones del sentido: “[...] mito, rito y magia rematan la integración interna de la sociedad al envolver, preceder y acompañar a las actividades prácticas, las operaciones de funcionamiento”. Así, por virtud de estas fuentes de sentido es que, asimismo: “[...] la recreación social es vivida mitológicamente como una re-creación del mundo” [Morin, 1983:194 y s].

Producto adaptativo nuestra especie humana, el *sentido*, más allá de voluntades o racionalidades específicas y dirigidas abre, a su vez, un horizonte de posibilidad de elevada complejidad y, por ende, contradictoriedad; construcción en la que definitivamente no quedan excluidos ni las paradojas, ni los riesgos ni lo contingente, y en la que “[el] resultado es una mezcla de destino y voluntad, de errores personales y de aciertos evolutivos” [Luhmann, 1992:109]. El sentido debe ser interpretado como uno de los principales desarrollos adaptativos en nuestro tipo de evolución autopoietica:

Si se inquiera con más precisión cómo el *sentido puede ser utilizado en el nivel de los procesos autorreferenciales*, se tropieza con la exigencia que puede señalarse como *necesidad de autosimbolización o autoabstracción*.” [Luhmann, 1991:110. Las cursivas son mías].

Entendido en su estricta vinculación con los principios del operar de los sistemas autopoieticos, conduce al análisis de los procesos de una constante asignación y reasignación de identidades, así como de atribución de causas y principios de relación humana con la realidad. Las posibilidades para semejantes tipos de relaciones de interacción se dan siempre en términos de lo que *pueda ser información para el sistema procedente del entorno*, bajo las condiciones de sentido y autorreferencialidad de aquél, y de ahí, sus diversificadas acciones sobre el propio entorno. Se trata de la información de base para la “nivelación de problemas” mediante la elaboración de “certezas internas” y “evidencias autoproducidas” —en apego al lenguaje luhmanniano— por el sistema social de comunicación, con una fuerte independencia de los entornos objetivos. Así, la creación humana del mundo mítico y religioso de lo sagrado, como una presencia decisiva en la interacción y evolución ambiental de la especie humana, puede constituir un caso por demás atinente y fascinante. Veamos esto.

En su ya clásica obra *Pigs for the Ancestors* (1968), Roy Rappaport logró poner en perspectiva que la creación de sentido se halla en la base de la diferenciación y operación de los sistemas de vida humana en sus entornos adaptativos.

En efecto, en un estudio pormenorizado de la cosmología de los Tsembaga-Maring de Nueva Guinea, concebiría explicativamente al desarrollo de sus estructuras míticas y significados rituales en términos de verdaderas *codificaciones funcionales adaptativas de la realidad* (justamente ese mundo operativo del hombre, trasfondo o *Hintergrund* de cualquier percepción o experiencia). Rappaport ubicaría en la base de su teorización el postulado de que, en efecto:

El hombre contempla la naturaleza a través de una pantalla compuesta de creencias, conocimiento y propósito, y los hombres actúan según sus imágenes culturales de la naturaleza, *más bien que de acuerdo con su estructura real [...] son inevitables las divergencias entre la imagen que tiene el hombre de la naturaleza y la estructura real de los ecosistemas [...] sus impresiones son siempre más simples que aquélla, y a menudo incorrectas...* [1975:271. Las cursivas son mías].

Rappaport distinguía primeramente entre los *modelos percibidos* de la naturaleza, es decir, la descripción del “conocimiento y creencias de un pueblo con respecto a su medio ambiente” y, por otro lado, los *modelos operativos*, esto es, la reconstrucción del mismo sistema ecológico en el que se incluye a los mismos grupos humanos “de acuerdo con [o compatibles con] las suposiciones y métodos de la ciencia ecológica”. Ambos, reconoce, pueden ser parcialmente interpenetrables, pero no necesariamente idénticos.

Tales modelos percibidos se revelan indisociables de regulaciones ecosistémicas de alto nivel, “en términos estructurales dinámicos” o, en otras palabras, como la estricta participación orgánica de los sistemas representacionales en las relaciones materiales maríng con una realidad concreta. Así, buscará demostrar la manera en que sus ciclos rituales:

[...] se emprenden de acuerdo con los entendimientos incluidos en el modelo percibido, pero el ciclo ritual de hecho regula las relaciones materiales en el sistema ecológico local y en el sistema regional. Toda la operación del ciclo es cibernética [*ibid.*:286].

Si bien es claro que las ritualizaciones maríng conciernen directamente a entidades puramente sobrenaturales, éstas son generadoras, y desde su significación efectiva, de una lógica de relaciones cargada de *sentido*, con “efectos correctivos” en los entornos naturales humanamente intervenidos y, no obstante, como bien ha detectado Descola [2001 (1999)] en general las ideas religiosas puedan ser el resultado de la violación explícita de algunas de las intuiciones físicas universales, con todo y que la oposición natural-sobrenatural pueda ser —y de hecho lo es— específica de cada cultura.

La presencia de nuestra especie en los ecosistemas se basa en *universos de sentido*, en posibilidades de significación radical autoproducidas adaptativamente en nuestra evolución. Ello conlleva riesgos inherentes en forma inevitable. Nunca se insistirá lo suficiente sobre esto.

La dimensión semántica de los sistemas autorreferenciales de representación pasa así de la abstracción de los problemas meramente lógico-epistémicos, a la

concritud de los problemas bio-sociales adaptativos. Son estrategias de supervivencia para la especie *Homo Sapiens*, condiciones de posibilidad bio-social de la representación, del conocimiento que define las sendas de lo real, generando certidumbres, reduciendo complejidades, induciendo acciones ambientales múltiples a partir de referentes que van desde la positividad científica hasta la mediaciones mágicas “negativas”. Partiendo de ello, cobra amplias consecuencias para la antropología en general la aguda interpretación que el propio Niklas Luhmann hace de Rappaport en su obra capital *Sistemas Sociales*:

Las ritualizaciones religiosas [...] desempeñan una función [que] *traduce las incertidumbres externas en un esquematismo interno que puede tener o no lugar*, pero que no puede variar y que *neutraliza, así, la capacidad de engaño, de mentira y el comportamiento discrepante*. Las ritualizaciones exigen poco de la complejidad del sistema y, por lo tanto, parecen coadyuvar para la absorción de inseguridades, *hasta que surjan sistemas suficientemente complejos* en forma de organizaciones que desarrollen el equivalente funcional de absorción de complejidad [1991:195. Las cursivas son mías].

Los horizontes de posibilidad que les son propios a sistemas autopoieticos y de sentido, como los concebidos por la teoría luhmanniana, y tal como lo mostraran las evidencias de Rappaport, sufragan, de hecho, los significados y comprensiones humanos, al grado de que “no sólo reflejan o se aproximan a un mundo que tiene existencia independiente sino que participan de su construcción” [Hornborg, 2001 (1996):67].

Es que, al fin y al cabo, desde la teoría luhmanniana de la sociedad, entendida como “sistema social omniabarcador”, se sostiene que toda teoría de la sociedad depende, en grado sumo, de las respuestas que puedan ser generadas a partir de una pregunta cardinal “¿Cómo configura el sistema de la sociedad sus relaciones con el entorno, si no puede mantener ningún contacto con el entorno?” [Luhmann, 1992:51. Las cursivas son mías]. Instaurada como sistema emergente de orden superior en la evolución, la comunicación consiste fundamentalmente en procesos de reducción de las contingencias y posibilidades abiertas, estableciendo formas preestructuradas que serán marco de toda experiencia subjetiva humana; tal marco es la sociedad.

Tal mencionada “imposibilidad de contacto” sólo puede ser entendida mediante su estricta vinculación con un concepto esencial para poder pensar tres fenómenos jerárquicos: vida, sociedad y pensamiento; me refiero al concepto “autopoiesis”, un concepto debido, de hecho, a Humberto Maturana desde su biología de la cognición. El concepto esencialmente no significa otra cosa que la

clausura operacional de sistemas biológicos, sociales o psíquicos: no puede ser demostrada la ocurrencia de *inputs* ni *outputs* de determinación funcional y operativa, hacia la organización de ciertos sistemas en sus interacciones con un entorno, lo que conducirá necesariamente al estudio de la autonomía organizativa bajo la forma de un cierre estructural-operacional: “[...] el sistema es autónomo no únicamente en el plano estructural, sino también en el plano operativo” [*ibid.*, 1992:40]. El tipo de autonomía autopoietica, en su especificidad organizativa será tal, que siempre habrá de suponer la *unidad sistémica “ser-hacer”*, o, en otras palabras, que el sistema autopoietico siempre resulta ser el producto mismo de su propio operar especificando su propia legalidad y naturaleza. Se trata, por tanto, de un operar autogenerativo, basado necesariamente en la fenomenología de una *clausura operacional* [Maturana y Varela, 1999:41-74]. En su reveladora obra *Teoría de la Sociedad*, Niklas Luhmann comenta:

Los sistemas autopoieticos son los que producen por sí mismos no sólo sus estructuras, sino también los elementos de que están compuestos (los cuales) no tienen una existencia independiente: no se encuentran simplemente [...] más bien son producidos por el sistema, y exactamente por el hecho de que (no importa cuál sea la base energética o material) son utilizados como distinciones. Los elementos son informaciones, son distinciones que producen la diferencia en el sistema” [*op. cit.*: 39].

La clausura operacional del sistema social, no obstante que se halla en un *acoplamiento estructural* con el entorno, determina que el sistema, en sus interacciones con la realidad, *sólo pueda depender de su propia auto-organización, así en la construcción y transformación de sus estructuras y elementos, como de sus relaciones internas*: principio y base de un existir autopoietico. Sin embargo, como nos lo hace comprender G. Corsi, estudioso del pensamiento luhmanniano, la importancia del entorno no se anula por la constitución autorreferencial de los sistemas, pues de hecho el entorno se ha de comprender como complejidad determinable si bien *sólo desde las estructuras del sistema autopoietico*, sin embargo “[...] es la complejidad del entorno lo que permite la construcción de la complejidad del sistema” [Corsi, 1996:37].

Se trata de una “autorreferencialidad” cuyos principios de relación posible con el entorno se efectúan siempre desde el propio sistema, como actividad interna, a través de una serie de niveles y distinciones estructurales inherentes,

“[...] para las cuales no existe ninguna correspondencia con el entorno [...] toda *observación* del entorno [por ejemplo toda referencia con potencialidad de múlti-

ples efectos en las respuestas de la lógica interna del sistema], presupone la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia, la cual puede hacerse sólo en el sistema” [Luhmann, 1992:49-51].

Justamente en relación con la teoría de los sistemas autopoieticos, que H. Maturana y F. Varela denotarían, ante el hecho de los sistemas humanos en sus interacciones de intencionalidad con lo real, que “La estructura obliga. Los humanos somos inseparables de la trama de acoplamientos estructurales tejida por la trofolaxis⁶ lingüística permanente” [op. cit.:201].

La dimensión antropológica de la interacción representacional con la realidad, incluyendo sus riesgos psicomórficos, conlleva la desconcertante naturaleza de los sistemas autopoieticos capaces de producir y reproducir su unidad e identidad, especialmente en términos de complejos de significación:

El concepto de autorreferencia excluye [...] toda continuidad entre sistema y entorno. Esto conlleva que cada descripción que el sistema hace del entorno (por lo tanto, toda heterorreferencia y toda apertura) es posible sólo como construcción del sistema. La complejidad del mundo no puede de manera alguna verse reflejada en el sistema o ser reproducida por él [...] [Corsi, op. cit.].

Ello nos conduce, a su vez, al reconocimiento de una consecuencia crucial respecto de la interacción como *intencionalidad* —en su acepción jasperiana— con lo real, nombrando, simbolizando:

La humanidad realiza su unidad en dos niveles, en el del mundo y en el del sistema sociedad. Al mismo tiempo estas instancia se alejan más que nunca: la idea del mundo se ha ido desconcretizando, sus contenidos se han vaciado y ha quedado sólo como concepto directriz para todo lo posible [... y, en consecuencia:] los símbolos culturales de la representación de mundo ya no coinciden punto por punto con los correlatos de los problemas que se generan en la sociedad [Luhmann, 1992:21].

El principio de una lógica autopoietica, por ende, aparece aquí como condición para pensar la autodelimitación operativa y significativa de los sistemas y, correlativamente, la analítica del “mundo” particular de cada grupo humano, donde la esfera de lo ideal y lo imaginario es realizada, *actualizada*, por los sistemas

⁶ Del griego *trofolaxis* (flujo de alimentos), comunicación por intercambio químico entre los insectos. Para los autores de *El árbol del conocimiento*, la condición humana, la “trofolaxis social”, es nada menos que “ [...] el lenguaje que hace que existamos en un mundo siempre abierto de interacciones lingüísticas recurrentes” [Maturana y Varela, 1990: 82].

humanos, para *generar, amplificar, facilitar, manipular y controlar su interacción con lo real*. En esta dimensión, justamente, se ubicarían las complejidades borde de la desviación, la contingencia y el riesgo.

Desde una percepción similar, Maturana y Varela nos hacen ver en *El árbol del conocimiento*: “[...] es la estructura de la unidad [autopoiética] la que determina cómo interactúa con el medio y *qué mundo configura*” [op. cit.:74]. Las cursivas son mías]. Paralelamente:

En este sentido, todos los sistemas están adaptados a su entorno, pero... *tienen todas las posibilidades de comportarse de un modo no adaptado, y para ver muy claramente el resultado de estas posibilidades, basta considerar los problemas ecológicos de las sociedades modernas* [Luhmann, 1992:52. Las cursivas son mías].

Con razón, ya en su momento, Merleau-Ponty había intuido filosóficamente que *el ser humano se halla condenado a la significación*. No parecería nada novedoso decir que las evidencias de la complejidad de un fenómeno semejante rebasan, por mucho, la lógica de lo viviente, expresable por cualquier otra especie actual o desaparecida, empero, sí parece particularmente revelador que tratemos de postular nuevas bases y presupuestos conceptuales e hipotéticos para entender el *cómo* de esta esfera de la dimensión humana, esto es, la búsqueda explicativa de las condiciones por las que nuestra presencia en la naturaleza afecta lo contradictorio, lo desconcertante, e incluso lo que llega a parecer irracional o estúpido. Considero firmemente en que todo ello ha de resultar significativo e inteligible, de manera especial desde la antropología:

[...] cuando nuestro acoplamiento estructural fracasa en alguna dimensión de nuestro existir [...] nos damos cuenta de hasta qué punto la trama de nuestras coordinaciones conductuales en la manipulación de nuestro mundo y la comunicación son inseparables de nuestra experiencia [Maturana y Varela, op. cit.:200].

CONSTITUCIÓN-ASUNCIÓN DE LO REAL: INTENCIONALIDAD, COMPORTAMIENTO Y AUTOADAPTACIÓN

Podemos intentar ver cómo una idea de “adaptación”, derivable de estas consideraciones, supone necesariamente la *auto-adaptación*. La diversificación de reacciones de los sistemas ante el entorno —trátese de sistemas vivos, psíquicos sociales— posibilitada por repertorios operativos inherentes, de autodefinición de sus elementos y organización, sentidos y significados, siempre resultará

acrecentada ante el aumento de exigencias procedentes del entorno. Esto es Paradójico en realidad, puesto que cada posible apertura hacia la realidad se apoya en la cerradura operativa del sistema, es decir que

[...] sólo los sistemas operativamente cerrados pueden construir una alta complejidad propia, la cual puede servir para especificar bajo qué aspectos el sistema reacciona a las condiciones del entorno [...] [Luhmann, 1992:41].

Ello es tanto como decir que *la influencia del entorno estimula las funciones autónomas del sistema*:

Sólo a los sistemas autorreferenciales se les presenta la influencia exterior como una determinación para la autodeterminación [...] la información modifica el contexto interno de la autodeterminación sin rebasar la estructura legal con la que el sistema tiene que negociar y con todo lo que de ello se sigue [Luhmann, 1991:87].

Con anticipación a su examen de las implicaciones de una clausura operacional autopoiética, Luhmann advierte también en *Teoría de la sociedad*, contra los riesgos de llegar a abstraer al sistema, por mor de comprensión de sus mecanismos internos, en los términos de aislamientos causales, o más aún de su segregación analítica de los contextos de su interacción, de sus redes de determinación-causalidad. Siguiendo el mismo examen paralelo, Maturana y Varela enfatizaban el hecho crucial de que ningún tipo de interacción puede especificar un cambio estructural, ni en el sistema ni en el entorno, pues: “[...] tal cambio está determinado por el estado previo de la unidad en cuestión y no por la estructura del agente perturbador” [*op. cit.*:86]. Veamos brevemente, para finalizar, algunas implicaciones.

En una original propuesta de su obra *La construcción de la realidad social*, el neurocientífico John R. Searle declaraba que el rasgo lógico peculiar que distingue a los conceptos referidos a hechos sociales (desde un destornillador hasta una ley o un rito), de los referidos a fenómenos naturales (como una montaña, una molécula o un gato), es que en el caso de aquéllos, la actitud social que se adopta respecto del fenómeno es *parcialmente constitutiva* del fenómeno mismo. Searle encuentra que el principio constitutivo de todo fenómeno social es que *sea pensado como tal*, como un fenómeno social. Desde una cuchara hasta un ritual son tales porque la gente piensa —y con ello les *constituye*— que son tales: “He aquí un rasgo notabilísimo que distingue a los hechos sociales, un rasgo sin parangón entre los hechos naturales” [Searle, 1995:51]. Para nuestro tema, deberíamos

considerar lo siguiente: con todo y que los fenómenos no-humanos puedan no ser constituidos ni mucho menos ontológicamente modificados por las funciones⁷ asignadas o impuestas por las sociedades (como componentes no intrínsecos a los fenómenos, a diferencia de lo que son sus causas inherentes) sí reciben, sin embargo, las atribuciones semánticas necesarias como “[...] trasfondo de las capacidades que los humanos tienen para lidiar con su entorno” [*ibid.*], como el mismo Searle reconoció. Dicho con otras palabras, que se piense o no que un árbol, un gen o un gusano son tales, no hace que sean o dejen de ser como quiera que sean, como sí sucede con la construcción de la realidad social: una argolla matrimonial o un convenio comercial se constituyen *pensándoles socialmente como tales*. Pensar socioculturalmente las realidades no humanas no determina, para la naturaleza, sus constituciones inherentes; empero, *sí constituye los principios de la única asequibilidad humana posible a ella*: la creación inevitablemente autorreferencial de significados a partir de sistemas autopiéticos cargados de sentido.

El acceso humano a la realidad sólo es posible desde condiciones autoproducidas, en términos de la renuncia al contacto directo con el entorno y a favor del camino de la autorreferencialidad radical, un tipo de ruptura que supone a la organización autopoietica. Una organización funcional que, manifestada a través de la presencia humana en la naturaleza, permite inclusive suponer a los procesos de adaptación no tanto —al menos no en principio— como cambios *en dirección* a los imperativos objetivos, sino, ante todo, como una recurrencia o adecuación a una *lógica estructural inherente*, es decir, como autoadaptación previamente generadora de las formas sustitutivas de la realidad, dada su evolucionada e irreversible “imposibilidad de contacto” con la realidad misma, y donde el sentido de su complejidad siempre resultará ascendente.

Realmente es como si el bosque de la realidad quedase obnubilado por los árboles de atribuciones y significados producidos en la autopoiesis bio-cultural de la vida cognitiva humana: *el incremento de la complejidad evolutiva humana discurre paralela y proporcional al aumento de la autorreferencialidad autopoietica*.

De algún modo, y como un auténtico imperativo de teorización, habrán de ser explicadas las incongruencias de las acciones humanas de complejidad borde.

⁷ El propósito central de Searle en la mencionada obra consiste esencialmente en poder dar cuenta de los hechos sociales a partir de asunciones ontológicas más amplias. Ello supone: a) la *asignación de funciones* (según él, las causas, y no las funciones, resultan inherentes a las cosas no producidas por el hombre), b) la *intencionalidad colectiva* (un “hecho social” es el que refiere “cualquier hecho que entraña intencionalidad colectiva”) y c) las propias *reglas institucionales constitutivas* de los hechos sociales [*cfr.* Searle, 1995:51].

Puedo atreverme a afirmar ahora que la esfera de la vida cognitivo-cultural no se halla precisamente en un contacto empírico directo con el entorno. A fin de cuentas, desvinculados, prisioneros de sus propias condiciones de cognición cultural ante lo real-posible, los grupos humanos desde sus orígenes y hasta el presente, sólo podrían restaurar su puente hacia el mundo desde el conocimiento mismo y su comunicación sociocultural específica. El mismo Edgar Morin ha percibido con lucidez esta suprema paradoja cognitiva humana: “[...] *somos encerrados por lo que nos abre y somos abiertos por lo que nos cierra*” [1992:176]. Por ello he intentado postular ya [Flores, 2003], una concepción antropológica de la esfera adaptativa del conocimiento como una dimensión mediadora representacional, disruptiva y autorreferencial, en términos de controles de acceso al mundo externo, acceso no sólo percibido y filtrado, sino esencialmente *auto-producido*, como base de conductas, acciones, actitudes y estados disposicionales múltiples. La antropológicamente reputada singularidad de la especie humana siempre aparecerá a nuestra comprensión como una ruptura; la de un proceso de autorreferencialidad inédito en el mundo natural, visible en su dimensión cognitiva como la posibilidad de la realidad, de *su realidad*, como mundos “enactados”.

Efectivamente, fue desde su interés en las bases biológicas de la cognición y la conciencia, que Francisco J. Varela hiciera ver como es que la mayor capacidad de la cognición viviente consistía principalmente en *plantear*, esto es, en “enactuar”, o bien *hacer emerger* cognitivamente las cuestiones más relevantes que se van presentando en la vida cotidiana: “No son predefinidas sino enactuadas: se las hace emerger *desde un trasfondo*, y lo relevante es aquello que nuestro sentido común juzga como tal, siempre *dentro de un contexto*” [Varela, 1990:89. Las cursivas son mías]. Más aún, ya a través de la expresión “*sociedad del mundo*” el propio Luhmann indicaría el hecho de que *cada sociedad construye un mundo*. En este contexto de análisis, se entenderá el concepto “mundo” tal como el *horizonte total de toda experiencia vivida provista de sentido*, es decir, mundo comprendido no como un agregado de elementos sino, como *correlato de las operaciones efectuadas sobre él*, “correlato de la unidad de todas las formas”, lo que “queda cortado por la línea del límite de la forma [psíquica o comunicativa] y que luego puede ser explorado sólo en relación con una distinción [la distinción sistema-entorno]” [Luhmann, 1992:68]. Construir un mundo es posibilitarse autopoiética y autosemánticamente la existencia *en* el mundo, esto es, su enacción:

[...] la evaluación de si hay conocimiento presente o no, se da siempre en un contexto relacional en el que los cambios estructurales que las perturbaciones

gatillan [...] aparecen para el observador como un efecto sobre el ambiente [...] desde este punto de vista toda interacción de un organismo, toda conducta observada, *puede* ser valorada por un observador como acto cognoscitivo [Maturana y Varela, *op. cit.*:149].

En cierto modo esto también fue captado por Descola con su idea de una antropología de la *objetificación social de la naturaleza*, con su caracterización de “*schemata de praxis*”: posibilidad misma del establecimiento de límites, de suponer identidades y de postular significados sobre entornos naturales; trasfondo de posibilidades profundas, efectivamente de “[...] teorías locales sobre el funcionamiento del cosmos, las sociologías y ontologías de seres no humanos, las representaciones espaciales de dominios sociales y no sociales, las prescripciones y proscripciones rituales que gobiernan el tratamiento de diferentes categorías de seres y las relaciones con ellos [...]” [2001:104 y s]. Una complejidad que posibilita todo el juego de sus contingencias y contradicciones inherentes.

No parece excesivo afirmar que la misma identidad del pensamiento antropológico, desde sus orígenes, tuvo que ver en buena medida con una potencialidad teórica proyectable hacia los significados que para el hombre tiene no sólo su lugar en la naturaleza, sino los grados y formas de crear y asumir los significados culturales de su ruptura o pertenencia a ésta mediante la *re-creación, de la enacción adaptativa humana del mundo como realidad significante*. Implicará a menudo fuertes asunciones ontológico-conductuales que se expresan a través de los más diversificados recursos humanos por alcanzar los modelos, estructuras e imágenes de representación, relativamente, más plausibles de sus entornos, “con el fin de remontarse, en la medida de lo posible, a las estructuras originales de la realidad” (como habría dicho el propio Lévi-Strauss). Asunciones que, desde sus orígenes mismos, definirían la posición humana en la naturaleza para dirigir sus acciones, afrontar los riesgos y contingencias, basar sus expectativas y configurar sus posibilidades y preguntas.

Para terminar, recordemos que al hacernos ver que entre la vida y el pensamiento no existe un hiato absoluto, el gran Claude Lévi-Strauss declaró alguna vez:

Si lográsemos admitir que lo que ocurre en nuestra mente no se diferencia en absoluto, ni sustancial ni fundamentalmente, del fenómeno básico de la vida; y si llegáramos a la conclusión de que no existe tal hiato imposible de superar entre la humanidad, por un lado, y todos los demás seres vivos (no sólo los animales sino también las plantas), por el otro, llegaríamos tal vez a obtener más sabiduría [...] que aquella que esperábamos llegar alguna vez a alcanzar”.

Concluye el padre de la Antropología estructuralista: “[...] *algún día el último problema de las ciencias del hombre consistirá en devolver el pensamiento a la vida [...]*” [1989:45 y s]. Las cursivas son mías).

Finalmente, un hecho, finalmente, nos impone su evidencia: la llamada “Explosión Creativa”⁸ humana haría saltar muy lejos los pedazos de la realidad. Restaurar su unidad, la que hemos perdido ya desde hace mucho y para siempre, inevitablemente trascenderá el problema esencial de la epistemología clásica (“¿Qué y cómo puedo conocer?”, en su tono kantiano), también de la filosofía de la mente y la psicología cognitiva por que, en realidad, tal problema es también competencia heurística de un proyecto intelectual aún por seguir definiendo, competencia de una teoría del *anthropos*.

BIBLIOGRAFÍA

Broncano, Fernando (ed.)

1996 *La Mente Humana*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Corsi, Giancarlo, Elena Esposito y Caudio Baraldi

1996 *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México, Anthropos/UI/ITESO.

Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coords.)

2001 (1996) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores.

Flores Trejo, Jorge H.

2003 “De antropología cognitiva y analítica de la creencia: hacia una crítica de la ‘Razón bio-cultural’”, en *Ludus Vitalis* vol. XI, núm. 19, México.

García-Porrero, Juan A.

1999 “Evolución del Cerebro: la génesis de la mente”, en García-Porrero, Juan A. (ed.) *Genes, Cultura y Mente: una reflexión multidisciplinaria sobre la naturaleza humana en la década del cerebro*, Santander, Universidad de Cantabria.

Hallpike, C. R.

1986 (1979) *Fundamentos del pensamiento primitivo*, México, FCE.

⁸ La idea, debida a John Pfeiffer, es hoy un lugar polémico en paleoantropología: sin precedentes ni gradualismos, según nos lo muestra la arqueología paleolítica, de pronto (no antes de 35 mil años o inicio del Auriñaciense), se “enciende el interruptor” de la conciencia humana, la revolución simbólica, icónica, técnica, artística, ritual, cosmética, figurativa; es la aparición del ocre, los sepulcros, el arte inmueble y, por supuesto, las glorias de Lascaux, Altamira, Niaux, Chauvet, etcétera.

Hornborg, Alf

2001 (1996) "La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana", en Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coord.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores.

Jaspers, K.

1948 *Philosophie*, Berlín, Springer.

Lévi-Strauss, Claude

1989 *Mito y significado*, México, Alianza Editorial.

Luhmann, Niklas

1991 *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, México, Alianza/UIA.

Luhmann, Niklas y Rafaele De Georgi

1992 *Teoría de la sociedad*, México, Universidad de Guadalajara/UIA/ITESO.

Maturana, Humberto y Francisco J. Varela

1999 (1990) *El Árbol del Conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*, Barcelona, Debate.

Morin, Edgar

1983 (1974) *El Paradigma perdido, Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós.

1992 *El método IV: Las Ideas, su hábitat, su vida sus costumbres, su organización*, Madrid, Cátedra.

Rappaport, Roy A.

1975 "Naturaleza, cultura y antropología ecológica", en Shapiro, Harry L., *Hombre, cultura y sociedad*, México, FCE.

Searle, John

1995 *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós.

Unamuno, Miguel de

1985 (1913) *Del sentimiento trágico de la vida*, México, Planeta-Agostini.

Varela, Francisco J.

1990 *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Barcelona, Gedisa.

Wasenberg, Jorge

2003 (1985) *Ideas sobre la complejidad del mundo*, España, Tusquets.

Zemelman, H.

2003 *Conocimiento y Ciencias Sociales. Algunas lecciones sobre problemas epistemológicos*, México, UCM, Colección Reflexiones.