
DE ANTROPOLOGÍA COGNITIVA Y ANALÍTICA DE LA CREENCIA: HACIA UNA “CRÍTICA DE LA RAZÓN BIOCULTURAL”

JORGE H. FLORES TREJO

La principal carencia ontológica de las ciencias del hombre es no haber dado existencia autónoma a lo imaginario y a la idea...

E. Morin, *El paradigma perdido*

...al intentar conocer el conocer, nos encontramos nítidamente con nuestro propio ser.

H. Maturana y F. Varela, *El árbol del conocimiento*

SOBRE PARADOJAS Y RECURSIVIDADES: HUMANO... DEMASIADO HUMANO

Pensar las cosas en términos de “orígenes”, de causas, a lo más de “condiciones de posibilidad”, supondrá siempre contraer, entre otros riesgos propios del saber discursivo, aquel que implica concebir atribuciones profundas de la realidad. Se trata del problema inherente a la búsqueda de algo que no es, en sí mismo, ni concreto ni empírico: las *explicaciones de las cosas mismas*. Asumiré en principio un riesgo semejante al creer que hay motivos suficientes para vincular el surgimiento de los principales esfuerzos de teorización, de hecho, los principales logros comprensivos acerca de la condición humana, con los enormes efectos de los momentos de crisis de lo que llamaré “la autoconfrontación de una compleja realidad autocreada”, que no es sino la complejidad de la especie *sapiens*. De ser así, incluso muchos de los valores y referentes ideológicos, políticos, económicos, morales, aun epistémicos, más firmes o entrañables que cada época y sistema social puede llegar a concebir (esos de “Libertad, Igualdad, Fraternidad...”, o aquel de “saber para prever...” del positivismo, ora la legitimación y tolerancia a la diversidad, ora el culto a la democracia popular; la llamada autogestión y el desarrollo sustentable, o bien los de cientificidad y búsqueda de la verdad) constituyen, todos ellos, referentes que resultan, que emergen como efectos o reacciones a causas frecuentemente extremas (cuando no lamentables). Veamos esto.

Decía Miguel de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* que “la razón construye sobre irracionalidades”. Efectivamente, se hizo de alguna manera “necesario” el dogmatismo homogéneo, impermeable y autojustificador del Medioevo para inducir las impugnaciones y el criticismo sistemático del Renacimiento, la Reforma y la Ilustración; o bien, el tipo de desigualdad social creada por el capitalismo precede el nacimiento formal de la sociología a través de una teoría socialista —utópica o “científica” que para el caso da lo mismo; incluso, parece ser indispensable el ecicidio planetario para generar una “cultura” del desarrollo sustentable. Igual, y dolorosamente ‘necesarios’ fueron holocaustos genocidas para formular una Declaración Universal de los Derechos Humanos...

Resultará interesante el que podamos cobrar conciencia y que logremos pensar, especialmente desde la antropología, un hecho como es que el *incremento evolutivo* — en realidad “*auto-evolutivo*”— *del tipo de complejidad de la especie humana ha discurrido paralelo, así como proporcional, al aumento de nuestra autorreferencialidad en el mundo*. Uno de los más vastos teóricos de la complejidad en nuestros días, Niklas Luhmann, exponente máximo de la sociología de sistemas, justamente ha llegado a expresar con gran lucidez que:

Los sistemas complejos no sólo necesitan adaptarse a su entorno, sino *también a su propia complejidad*. Tienen que afrontar improbabilidades e insuficiencias internas y desarrollar disposiciones construidas expresamente para reducir conductas divergentes (están) constreñidas a la *autoadaptación* en un doble sentido: la adaptación propia y la *adaptación a su propia complejidad*. Sólo así es explicable que los sistemas no puedan seguir sin interrupción los cambios realizados en el entorno, sino que tengan que tomar en cuenta también otros aspectos de la adaptación que finalmente encuentran su razón de ser en la autoadaptación (1991: 53-54, cursivas mías).

Así pues, ¿qué tipo de graves autoconfrontaciones de la especie humana —esa especie que, como hemos de ver, siempre “se pre-existe a sí misma”— se hicieron necesarias para la constitución final de todo lo que acabara por constituirse en valor, en certeza, en fundamento o convicción inapelables?

Por obvio, y en cierto modo vergonzoso, que pueda resultarnos hablar de algo así como niños ahogados y pozos pretendidamente tapados, parece ser que nunca acabaremos de ponderar semejante relidad, es decir, el significado exacto de que nuestros más elevados logros, valores referenciales y certidumbres hallarían su causalidad u origen, sus condiciones de posibilidad, paradójicamente a partir de los mayores errores de la humanidad, en principio, errores *contra* la propia humanidad. Es así que, desde condiciones similares, las ciencias humanas han llegado a constituir no sólo respuestas y reacciones forzadas de la autoadaptación humana,

sino verdaderos *imperativos de teorización*. Exigencias de autoconfrontación que adoptan la forma de modelos explicativos generados a partir de las principales crisis que nuestra especie ha enfrentado como consecuencia de su creciente complejidad. Las constantes situaciones de inestabilidad y riesgo acarrearán siempre, de diferentes formas, “teorías de lo humano” elaboradas para su confrontación con esa espiral inflacionaria de autocomplejidad que hace al *Homo sapiens* una especie paradójica.

Es así que toda teoría o especulación inteligente sobre la condición humana deriva de las implicaciones de sus transiciones y rupturas, de sus contradicciones, recursividades e inherentes adolescencias; por eso ya se ha dicho que: “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad, de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente *escolástico* ¹”.

A propósito de semejantes “imperativos de teorización” —de esa autocondena humana a la significación y por ende a la autosignificación— y cuando deploraba los dramáticos acontecimientos del 11 de septiembre del 2001 en Nueva York y Washington, el escritor José Saramago logra articular, ante la impenetrable opacidad de lo indeterminado, de lo contradictorio y lo impredecible, agudas intenciones ante algo que al alcanzar el límite de nuestras capacidades reflexivas —de autocomprensión— se torna aterrador, aunque fascinante. El Nóbel portugués arroja luz cuando interpreta los riesgos concomitantes a nuestro componente esencial de “autocreatividad” apostada en el camino sin retorno de la humanización definitiva, en las rupturas y transiciones del homínido *sapiens* hacia la relación representacional con el mundo. Ese componente *es la terrenal capacidad de trascender lo real hacia mundos simbólicos y posibles*, la posibilidad de interacción con la realidad *sólo de conformidad con las representaciones*, con las “versiones” posibles de la realidad:

Los dioses, pienso yo, sólo existen en el cerebro humano, prosperan o se deterioran dentro del mismo universo que los ha inventado, pero el factor dios está presente en la vida como si efectivamente fuese dueño y señor de ella... y fue en el “factor dios” en lo que se transformó el dios islámico que lanzó contra las torres del World Trade Center los aviones de la revuelta contra los desprecios, y de la venganza contra las humillaciones... el horror escondido como un animal inmundado esperó a que saliésemos de la estupefacción para saltarnos a la garganta, y el horror dijo por primera vez, “aquí estoy”. Se dirá que un dios se dedicó a sembrar vientos y que otro dios responde ahora con tempestades. Es posible, y quizá sea cierto. Pero no han sido ellos, pobres dioses sin culpa, ha sido el “factor dios”, ese que es terriblemente igual en todos los seres humanos donde quiera que estén y sea cual sea la religión que profesen, ese

que ha intoxicado el pensamiento y abierto las puertas a las intolerancias más sórdidas, ese que no respeta sino aquello en lo que manda creer, el que después de presumir de haber hecho de la bestia un hombre acabó por hacer del hombre una bestia ?...

¿Insulto o, antes bien, desafío para la razón? Muchas veces se ha escrito que “la razón engendra monstruos”. ¿Será entonces confrontación con la “razón” misma?, ¿con sus estratagemas y aporías inherentes, con sus senderos y desviaciones, con las sombras que su luz, una vez aparecida en algún momento de nuestra singular evolución animal, nunca dejaría de generar?

El hombre interactúa vitalmente con la realidad no sólo como esta es —o pueda ser— sino como le es dable representarla, recrearla, desde la luz —y las sombras persistentes— de su razón posible. Se ha dicho que por “razón” puede entenderse, operativamente, una facultad específicamente humana por la que accedemos al ámbito de las ideas —reino de la generalización— alcanzando el conocimiento de lo universal; puede también significar *norma o proporción*, que equivale también a *fundamento*, si tenemos de cierto que “la razón puede ser especulativa, analítica, pura, práctica, abstracta, concreta, crítica, dialéctica, histórica, mecánica, instrumental, vital, simbólica, utópica...” (Fraijó, 1993: 170); la razón puede, en efecto, ser práctica, concreta, histórica y, fundamentalmente *vital... ‘biocultural’*, específicamente *humana*.

El cómo nuestra especie halla su lugar en la naturaleza es el problema —antropológico— de cómo cree representar sus estructuras profundas por vía de sus más diversificados sistemas cognitivos: teorías, dogmas, ideologías, mitos, arquetipos, dioses... delirios, con lo que establece vínculos (y rupturas) con la realidad; puentes y fracturas humanos, demasiado humanos. La realidad representada por el pensamiento bioculturalmente posible —la construcción de su relación con un mundo de adaptaciones— es un problema antropológico, problema demasiado humano; un “imperativo de teorización” ante la razón misma, en sus posibilidades, sus estratagemas y riesgos, sus genialidades y monstruosidades, perversiones y patologías, las luces y oscuridades que le son consustanciales.

Al fin, ¿en qué momento, bajo qué condiciones nuestras cosmovisiones y teorías, nuestras *creencias*, dirigidas hacia la estructura última de toda realidad-posible-representada pueden hacer a sus creadores, a sus usuarios, a sus creyentes, aptos o ineptos para sobrevivir, en tanto que especie animal que ha llegado a existir como tal mediante los procesos y los productos mismos de su *conocer*? Como especie vitalmente cognoscente en la naturaleza, siempre nos confrontaremos a nosotros mismos a través de cualquier analítica de todo conocimiento. Conocimiento en tanto que verdadero *órgano de apropiación vital de la realidad*.

Karl R. Popper, máximo exponente del así llamado “racionalismo crítico”, al buscar revertir la abstracción y desarraigo causados por la gnoseología en la dimensión cognitiva humana, intentaría “devolver el conocimiento a la vida”; una pretensión notable cuando pone en perspectiva una sentencia como es la de que: “...podemos descartar una teoría defectuosa antes de que la adopción de esa teoría *nos haga ineptos para sobrevivir: al criticar nuestras teorías, podemos hacer que ellas mueran, en vez de que nosotros muramos*. Esto, claro está, reviste muchísima importancia ³ (cursivas mías).

Ya la pregunta kantiana de la *Crítica de la razón pura* quizá en el fondo visara terrenos similares en los términos de “¿cómo es posible la naturaleza?” —esto es, humanamente *posible-significante*. Pregunta que puede conducirnos a reconsiderar, no sólo las condiciones de posibilidad representacional de eso que llamamos “realidad” mediante procesos, en efecto, de significación y atribución radicales; condiciones cognitivas de la realidad. Permite también repensar las posibilidades mismas de la interacción de la vida con la realidad objetiva mediante las formas representacionales más diversas, incluso, las que pudieran parecernos más peligrosamente contraintuitivas o meta-fácticas y, puesto que, como advierte el científico cognitivo Jerry Fodor desde su teoría de los contenidos mentales, “...la función de un estado representacional no determina cuál sea su contenido, pero sí contribuye decisivamente a fijar su valor normativo” (en Broncano, 1995: 200).

Es de suponer que desde los orígenes mismos de la especie *sapiens*, el papel vital de los modos posibles del conocimiento no sólo haya “trascendido” (por decirlo de algún modo) el principio de adecuación-de-la-mente-al-mundo, sino que también hubiera acabado por sustituir, en la complejidad de los estados no conscientes, las exigencias objetivas del mundo para, paradójicamente, apropiárselas; no sin riesgos, claro está. Como ha hecho ver el antropólogo y filósofo español José Lorite Mena:

¿Cómo —o por qué— ha llegado el hombre a transformar los instrumentos de significación vital (los símbolos) en *medios de negación de la factualidad que alimenta la propia realidad*? Los ‘imperativos integrantes’ se han desarrollado con una *autonomía alarmante* (...) orientando el orden mundano y condicionando, retroactivamente, el orden instrumental e incluso las opciones que han guiado la integración biológica. A través (de ello) el hombre ha huido de él mismo, creando un *ethos* en que su propia existencia está sometida continuamente a la aleatoriedad del error (...) esa liberación hacia lo posible que nos instala radicalmente en la aleatoriedad de la polisemia (1982: 16-17, cursivas mías).

Mi interés aquí radica en la problematización antropológica de la dimensión cognitiva humana, de modo tal que sus productos repre-

sentacionales, el conocimiento, puedan comenzar a verse como *la orientación humana fundamental hacia la realidad*, orientación que supone crear y vivir coherencias mediante una verdadera *codificación funcional de lo real*, como producción de mundos de significado, orden, relaciones y sentido en sus formas bioculturales de aparición. Orientación de una especie singular que, *a fortiori*, ha supuesto la *inauguración de nuevos órdenes de posibilidad* —y de riesgos sin precedentes— como *invención adaptativa del cosmos*: abolición cognitiva del caos de las abrumadoras y desafiantes diversidades fenoménicas. El conocimiento, para la especie que lo ha creado, se hace *medida de todas las cosas...* humano, demasiado humano.

LOS PROBLEMAS ANTROPOLÓGICOS DE LA CONDICIÓN COGNITIVA HUMANA:
HOMO SAPIENS Y SU RELACIÓN REPRESENTACIONAL CON LA REALIDAD

Para el animal humano el “bosque” de la realidad quedará inexorablemente obnubilado —sustituido, negado, recuperado— por los “árboles” de símbolos, significados y representaciones producidos en la autocreatividad, en la autopoiesis ⁴ biocultural de nuestra especie. Para la especie humana “*vivir en el corazón de lo real*” —mediante una evocadora frase de Mircea Eliade— ha supuesto siempre crear y vivir coherencias. Desde el *mithos* en el llamado “pensamiento primitivo” o “salvaje”, hasta el *logos* en el saber científico, constituyen búsquedas de principios generales detrás de lo aparente, lo fenoménico; estructuras y regímenes de correspondencias entre la realidad y el pensamiento que regulan la medida de la contingencia y la complejidad reveladas como mundo, pero siempre como *mundo-posible-representado*.

Por lo mismo, existen razones para suponer que el grado de libertad, invención y abstracción propia de los sistemas “superiores” de generalización explicativa, lo que puede expresarse mediante la postulación científica de leyes y axiomas, de teoremas y principios de determinación de los procesos de lo real, podría no resultar *del todo* ajeno al mismo “pensamiento primitivo” en lo que a su poder creativo y de abstracción toca. En efecto, los mitos y sus significados complejos jamás habrían sido concebidos desde sus albores por la especie humana en ausencia de elevadas capacidades de creatividad y de abstracción meta-fáctica. Necesariamente distanciados de las meras apariencias fenoménicas del mundo, ni las leyes formalizadas de la física, ni las relaciones y sentidos de la imaginación mitopoética son debidamente ponderables sino como búsquedas —por supuesto que muy diferentes— de *principios generales detrás de los fenómenos*, base de *estructuras necesarias atribuibles a la realidad*. Como ha comentado el mitólogo Jost Herbig en un sentido afín:

Las concepciones culturales se basan en suposiciones sobre una *estructura necesaria del mundo* que comparten grupos humanos. En el mundo de los

cazadores de la época glacial, las concepciones culturales en forma de convicciones religiosas y rituales servían para *regular* los vínculos sociales y la relación de los hombres con la naturaleza, según criterios culturales (1991: 317, cursivas mías).

Es la sofisticación de las “ontologías arcaicas” la que posibilita la creación vital del “Paraíso de los arquetipos” del hombre primitivo, o sea, de un *régimen ontológico de arquetipos*; aquel que, según Mircea Eliade, siempre remitirá la realidad de todo objeto y acción puramente factual a otra realidad, una realidad meta-fáctica, trascendente y absoluta que se opone al mundo profano de las “irrealidades” empíricas. La filogénesis del pensamiento y sus productos cognitivos habría de marcar, indefectiblemente, el fin de las Presencias puras en el inicio la Re-presentación, génesis de una meta-realidad representada que hará las veces de los objetos, con órdenes necesarios de repeticiones y de arquetipos, una que también dará espacio y posibilidad a los mitos del “eterno retorno”.

Así, la posibilidad, la libertad re-creativa de lo real (libertad vitalmente no-absoluta, ante una naturaleza que siempre opondrá resistencias), se nos muestra al constatar que “el producto bruto de la naturaleza... no halla su realidad, su identidad, sino en la medida en que participa de una realidad trascendente” (Eliade, 1949: 13). Cualquier objeto, cualquier acto sólo es humanamente real en la medida en que imite o repita un arquetipo y así, “...la realidad se adquiere exclusivamente por *repetición o participación*” de y en órdenes necesarios sobrepuestos, puesto que “...todo lo que no tiene un modelo ejemplar está desprovisto de sentido, es decir, carece de realidad” (*Ibid.* pp. 37-38). Y, ciertamente, esto último habrá de resultar aplicable en el espectro gnoseológico que va desde la ciencia hasta el pensamiento mitopoético; justamente fue ello lo que nos hizo creadores de mundos posibles, lo que nos hizo y hace humanos.

Decía Kant, en la mayor de sus *Críticas*, que realidad sólo puede ser (humanamente) realidad-representada: “Al orden y regularidad que nosotros mismos introducimos en los fenómenos es a lo que llamamos naturaleza, siendo imposible hallarlos en ella si no existiesen originariamente en nuestro espíritu”. En algún momento de su evolución, quizá nunca determinable del todo, la vida de nuestra especie se convierte en “*realidad absoluta de arquetipos*”: activa y vital producción de sentido, inauguración de nuevos órdenes de posibilidad, de causas y relaciones necesarias, de determinaciones y posibilidades, y con todo ello del nacimiento de nuevas necesidades y expectativas, contingencias, bordes y riesgos. Así, justo como el supuesto poder creativo de toda divinidad primigenia, la existencia cognitiva del animal humano aspiraría a trascender y vivir aboliendo el caos y el azar, facultad de lo sagrado, de la palabra, de la idea.

Hay más; ha dicho el lingüista y científico cognitivo John R. Searle que “la tesis de que hay una realidad independiente de nuestras representaciones no establece cómo son las cosas de hecho; lo que establece es un *espacio de posibilidades*” (1995: 189). En efecto, esos regímenes variables de correspondencias entre lo real y lo representado no son necesariamente sujeción cierta a las cosas, a ese mundo de azar y complejidad; no es el abrigo en la equivalencia inmediata, sino la posibilidad misma de explorar, por vía de la significación, la imaginación, la liberación meta-fáctica en el ensueño o las perversiones del pensamiento, la solidez de un mundo, ya de por sí pleno de materialidades, riesgos y resistencias. Como quedara presupuesto por la intuición moriniana: “...el carácter más original de *sapiens* reside en haber hecho efectivo el surgimiento de lo noológico”.

La relación cognitiva de la especie *Homo sapiens* con la realidad, más que estar basada en contenidos ontológicos abstractos, queda —advertía Merleau-Ponty— “condenada a los significados” mediante atribuciones y asunciones semánticas de carácter vital. Ante semejante tipo de poder, de tal solvencia de la idea y el pensamiento, se me ocurriría problematizar antropológica más que filosóficamente al conocimiento, cuestionar la dimensión cognitiva humana y sus productos representacionales (incluso más que sus procesos), en términos tales como ¿De qué modo pueden ser indispensables los referentes ópticos, las existencias objetivas, como condición de posibilidad de la representación, la creencia, las acciones y las conductas que se imbrican de forma inextricable? De otra manera, ¿es importante la “forma de no existencia” de entidades como aquel “factor dios” de Saramago, dado el vínculo inextinguible del representar e intervenir, del pensamiento y la vida? Me atreveré ahora a sostener que todo lo que el pensamiento re-presentador, creador y cosmizante, ese “*intellectus archetypus*” (así llama Cassirer a esa razón activa) logra concebir, puede llegar a “cobrar realidad” en la realidad vivida y traspuesta de las prácticas y conductas cognitivamente posibilitadas; exactamente como el “factor dios”, puesto que “la diferencia entre realidad y posibilidad (posibilidad representacional) no es metafísica sino epistemológica; no denota ningún carácter de las cosas en sí mismas sino que se aplica únicamente a nuestro conocimiento de ellas” (Cassirer 1944: 90, cursivas mías).

Ya desde los presocráticos y prácticamente hasta la llamada “nueva filosofía de la ciencia” de la segunda mitad del siglo pasado, el problema de la dimensión cognitiva humana y sus productos genera las preguntas permanentes de la epistemología —producidas aquí, transmutadas y renovadas allá: ¿qué y cómo es dable conocer? (de las posibilidades generales del conocimiento); ¿qué clase de cosas conocemos? (la correlatividad irreducible ontología-gnoseología); ¿cómo pueden justificarse y evaluarse nuestras pretensiones de conocimiento moral, científico, práctico...?, o bien, ¿qué tipos de certezas puede alcanzar nuestro conocimiento? (de los fundamentos, la justi-

ficación y la validez); *¿cómo adquirimos el conocimiento, y en términos de qué conceptos se le estructura?* (el problema del origen-constitución); más aún, *¿en qué medida derivan nuestros conceptos de la experiencia sensorial, o son los conceptos y las categorías los que predeterminan la capacidad de percibir?* (la dualidad y dilema perceptualismo-constructivismo); incluso, por qué no, *¿ven el mundo de manera diferente las personas con diferentes conceptos y lenguas?* (el problema del relativismo y construcción social de la realidad).

Por supuesto, preguntas vigentes; las que desde el momento en que pudieron ser concebidas nunca dejarían de representar horizontes prometedores, desafiantes. Incluso, no parecería imposible que desde el fondo, desde los límites de sus implicaciones, la misma empresa moriniana de la *La méthode* bien pudiera haber encontrado las posibilidades para poder decir en su punto de partida y al mismo tiempo de arribo que *el problema del conocimiento de la naturaleza es inseparable del problema de la naturaleza del conocimiento*; quizás también se podrían hallar precediendo certezas tan humanamente comprometedoras como “...al intentar conocer el conocer, nos encontramos nítidamente con nuestro propio ser” (Maturana y Varela, 1990).

Con todo, también parece haber motivos para suponer que no fuera precisamente ese el tipo de contexto interrogativo que pudiera —o aun quisiera— devolver al conocimiento a sus fuentes vitales, a sus dimensiones en la vida humana y sus posibilidades en el cambio, la adaptación y la supervivencia, la diversificación, la trascendencia, la complejidad y todas sus contradicciones, riesgos y paradojas subyacentes. No parece, pues, ser el marco de análisis que armonizara, o del que pudieran derivarse otro tipo de preguntas y direcciones acerca de la naturaleza profunda del conocimiento; dicho de otra manera, de la misma naturaleza humana. Pongamos por caso, *“¿cómo y por qué algo llega a ser real para el hombre?”*; la “realidad” que persigue Mircea Eliade en el *Mito del eterno retorno*, desde “...esa necesidad que siente la razón de unificar lo real mediante el conocimiento” (1949: 141).

Intentemos ver por qué sus posibilidades así como sus implicaciones resultan harto diferentes. Y puesto que los más interesantes vínculos o convergencias entre las cosas son, a menudo, los más inopinados, recurramos a una intuición creada para la autotrascendencia. Autotrascenderse en el punto mismo de su actualización (por cierto, como la vida, en la diversificación y la complejidad; como la especie humana en su auto-poiesis consciente, o quizás, como el conocimiento en su inexorable recursividad). Tal intuición —que ya advirtiera el gran teórico de las ciencias humanas, Wilhelm Dilthey— ha de ser la de que “el conocimiento no puede ir más allá de la vida porque es expresión de la vida”⁵.

En el fondo del problema del conocimiento, *sensu lato*, ante su origen y naturaleza, su diversificación y efectividad, se halla el problema *antropológico* mismo de las *formas de aparición de lo real*, es decir, el de la compleji-

dad del comportamiento adaptativo atravesado de significación y *mediaciones ideales autoproducidas*. Tal visión adquiere una dimensionalidad antropológica mediante un desplazamiento heurístico aquí postulado, y que irá, desde el problema de la “verdad” como posibilidad abstracta —“escolástica” decía Marx— del espíritu humano, hacia el *problema de la vida en sus condiciones materiales y conductuales de posibilidad adaptativa en la naturaleza*, es decir, transitará desde la epistemología y la “verdad” en abstracto, a la antropología y la vida en su concreta “terrenalidad”:

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 llegásemos a la conclusión de que no existe tal hiato imposible de superar (...) llegaríamos tal vez a obtener más sabiduría que aquella que esperábamos alguna vez alcanzar (...) algún día el último problema de la ciencias del hombre consistirá en devolver el pensamiento a la vida... (C. Lévi-Strauss 1978: 45-46, cursivas mías).

En todo caso, podremos derivar, a partir de alguna suerte de pragmatismo, la certeza de que la única idea interesante de “verdad” sólo puede ser una que consista en concebirla como “*forma de contacto con la realidad*”; como “lo que es bueno que creamos” ante nuestras complejas y a menudo contradictorias ataduras cognitivas a lo real, dado que todo lo que los grupos humanos necesitan es creer que el mundo está estructurado de tal modo que acredite sus ontologías culturales y, con ello, sus formas de alcanzar vitalmente la realidad (cf. Rorty, 1979: 166).

Una antropología del conocimiento o *antropología cognitiva* de relevancia investigativa será aquella que nos permita comprender, cómo y con qué implicaciones, el más notable desarrollo adaptativo y evolutivo de nuestra especie en la naturaleza llegaría a ser un “*órgano abstracto*”: la *realidad-como-posibilidad-representacional*; la adquisición humana de una naturaleza-significante como posibilidad misma de asunción de lo concreto y sus formas prácticas de conexión.

Puesto que el conocimiento, orientación humana fundamental hacia la realidad, permite la creación de meta-naturalezas para así habitar la naturaleza, límite, medida y posibilidad del mundo y de la especie cognoscente misma, me parece constituye el tipo de autocreatividad humana en la forma de producción vital de mundos de significado; formas elementales de aparición de lo real mediante *coherencias representacionales vividas*. Hablar antropológicamente de “coherencias vividas” es postular el vínculo esencia entre acción y pensamiento, entre representar e intervenir, diría I. Hacking⁶; vínculo entre el conocimiento y la vida, dirían Dilthey o Lévi-Strauss. Tal vínculo al que me refiero lo determina un singular estado humano: el estado de creencia. Es así que al entender al conoci-

miento en tanto que estado de creencia, también podemos y debemos llegar a comprender el valor interpretativo del presupuesto de que la naturaleza del conocimiento no es sino un tipo de descripción de la conducta humana. ¿Qué aporta la creencia al contenido pensado? Tal es la cuestión clave, y el presupuesto fundamental, antropológicamente insoslayable, tendrá que ser este: *sólo entenderemos la verdadera dimensión humana del conocimiento cuando entendamos la justificación social de cada representación como forma de creencia* (Rorty, *ibid.*: 162-171).

En efecto, entendamos a los productos de la vida cognitiva del primate *sapiens* en su presencia efectiva como “creencias”, como —advertiría Braithwaite— *disposiciones a actuar como si la proposición o contenido creídos fuesen verdaderos*. En otras palabras:

Crear es una disposición que se manifiesta en nuestro *estar por entero en el mundo* y no sólo en nuestra conciencia... al crear un hecho considero que ese hecho *forma parte del mundo real* y, por tanto, me relaciono con el mundo contando con su existencia... *cualquier creencia, aun la más abstracta, implica expectativas, formulables a modo de hipótesis, que regulan nuestras acciones ante el mundo* (L. Villoro 1982: 32-35, cursivas mías).

La “vida” efectiva de los objetos de las creencias más culturalmente diversificadas se traduce en acciones y conductas cognitivamente posibles. Así, adaptacionalmente, no será tanto el “contenido” de los sistemas representacionales involucrados, sino las conductas posibilitadas en un medio determinado lo que hará de originales problemas epistemológicos legítimos problemas antropológicos. Así pues, ¿cuál podría ser el significado antropológico de la génesis y la naturaleza cognitiva de la posibilidad humana de lo real? Lo que queda en juego no es el problema gnoseológico de las correspondencias entre el pensamiento y la realidad, sino el problema antropológico de la propia re-construcción vital de la realidad mediante la esfera de lo cognitivo conductualmente asumido y vivido como disposiciones conductuales comprometedoras, como *estados de creencia*. Entonces, podré y deberé ahora postular el enunciado desde el que se fundaría la relevancia y legitimidad investigativa de la antropología cognitiva:

Entre cómo es o cómo pueda ser la realidad en sí, y cómo es posible bioculturalmente como sistema de representaciones meta-fácticas, disruptivas y autorreferenciadas, es decir, entre ‘lo real y la representación’, se halla el espacio vital de la conducta y praxis adaptativa de un animal que vive, en y desde, sus ideas como creencias; espacio correctivo y de riesgos, de acertividad y de error... de supervivencia o extinción; el espacio que retroactúa dialécticamente sobre las esferas semánticas que permiten ‘alcanzar el mundo’ desde radicales procesos de hipersentido, procesos re-creativos, sustitutivos y de atribuciones profundas.

ANTROPOGÉNESIS Y "EXPLOSIÓN CREATIVA":
EL EXILIO HUMANO DEL PENSAMIENTO

La singularidad del Homo sapiens sólo puede ser producto de sí mismo, puesto que las posibilidades asumidas acerca de la realidad no le son intrínsecas sino atribuidas, y como el conocimiento como creencia se constituye en un verdadero sistema de codificaciones funcionales sobre la realidad, entonces es un hecho que nuestra especie trasciende siempre, conductual, práctica y vitalmente, las 'objetividades' inherentes a las cosas. Asumir y vivir posibilidades es pensar, crear, "enactuar" mundos adaptativos de significados meta-factuales; re-creación, "enacción" adaptativa humana. Es así que "la mayor capacidad de la cognición viviente consiste en gran medida en plantear las cuestiones relevantes que van surgiendo en cada momento de nuestra vida. No son predefinidas sino enactuadas: se las hace emerger de un trasfondo, y lo relevante es aquello que nuestro sentido común juzga como tal, siempre dentro de un contexto" (Francisco Varela, 1990: 89).

Para la ciencia de los orígenes humanos, y por ende de la filogénesis de la mente, sigue siendo cierto que frente al problema del tránsito definitivo de la hominidad hacia la humanidad existe un hiato problemático de hasta 100 mil años entre los indicios fósiles más antiguos conocidos de *Homo sapiens sapiens*, y las primeras manifestaciones inequívocas de actividad representacional, icónicas, "artísticas" o simbólicas. Sucede así que los primeros humanos anatómicamente modernos apenas pueden ser anteriores al final del último interglaciar, es decir, al inicio del Pleistoceno superior (unos 115 mil años). Se trata de fósiles como los de Omo Kibish, en Etiopía, hasta 130 mil años; Qafzeh y Skhul, Israel, con 92 mil y 100-80 mil años respectivamente, así como Klasies River Mouth y Border Cave, en África del Sur, con 130-120 mil y hasta 80 mil años respectivamente (Stringer, y Gamble 1996: 116-131). No obstante, sólo en el Auriñaciense, o fase primera del Paleolítico superior (hace no más de 40 mil años), existe evidencia arqueológica de nuevas capacidades cognitivas, un hecho que apoya la postura de autores como Bar-Yosef, Davison y Noble, Mellars, Tattersall, o Stringer y Gamble, basada en la idea de una súbita explosión creativa, y contraria al modelo gradualista de desarrollo de tales manifestaciones, especialmente representado por Sally MacBrearty y Alison Brooks. Son estas autoras quienes han situado la génesis gradual de una conducta simbólica donde, al parecer, ha tenido lugar el nacimiento mismo de nuestra especie, esto es, en África hace unos 100 mil años (Cela Conde y Ayala, 2001: 459-481).

Como quiera que sea, las preguntas que permanecerán incontestadas no pueden ser otras que las de "¿eran ya 'humanos' en sentido actual los primeros *Homo sapiens* de centenares de miles de años atrás o se produjo una 'revolución cognitiva' posterior, coincidente con el auriñaciense europeo?", y también "¿cómo cabe entender, pues, ese cambio brusco en las

manifestaciones de los seres humanos de aspecto moderno?" (*Ibid.*, pp. 475-476).

Desde las consideraciones que vengo sosteniendo, podemos vernos conducidos hacia la re-comprensión del problema mismo de la antropogénesis, puesto que todo parece indicar que 'génesis' así como 'esencia' serán siempre problemas de iluminación recíproca. Entonces, ¿cómo es que podemos o alcanzamos a pensar hoy por hoy nuestro ascenso evolutivo desde la recomprensión recíproca de las ideas de *origen* y *naturaleza* humanos?, ¿cómo nos es dable pensarlo desde nociones como las de explosión creativa, ruptura o transición, grados o esencias?; más aún ¿cómo creemos poder identificarnos en la historia evolutiva de la especies?, ¿qué ontologías subyacen a las visiones sobre la antropogénesis? La idea que hoy nos sea dable concebir sobre nuestros verdaderos comienzos en la historia del mundo es, por necesidad, recíproca a las ideas que sigamos manteniendo sobre nuestra naturaleza última.

Ante el acto mismo de nuestro pleno re-conocimiento en la historia evolutiva, es un hecho que creemos —y queremos— comenzar a vernos a nosotros mismos (nítida e íntegramente) por vez primera sólo hasta el Paleolítico superior y, quizás incluso, sin que alcancemos a cobrar cabal conciencia de ello, digamos, sin saber explicitar del todo ese "cómo" y ese "cuándo". Es decir, creemos comenzar a vernos en la historia del mundo solamente hasta la llegada de ciertos advenedizos a una Europa dominada entonces por otra raza, quizá otra especie: los neandertales. ¿Por qué? Por alguna razón les (nos) hemos llamado doblemente "sapiens": *Homo sapiens sapiens*. (Todo parecería indicar que a una idea como la de "antropogénesis" subyace el poder pensar transiciones y, más aún, rupturas ontológicas.)

Con un cerebro no más grande que el de los neandertales, tales advenedizos muestran ya, inequívocamente, que poseen nuevas formas de adaptación (visibles directamente aún hoy en los registros arqueológicos): producen, generan conocimiento con alcances y aspectos inéditos como su *modus vivendi*; es inherente, consustancial, a ellos. Revelan con radicalidad ese nuevo poder y esa presencia adaptativa en el mundo, en todo sitio al que llegan, colonizan y explotan, para ahí, apunta con elocuencia Mircea Eliade, empezar a humanizar, sólo después de que "...se realizan ritos que repiten simbólicamente el acto de la creación: la zona inculta es primeramente 'cosmizada', luego habitada" (1949: 17). Estos animales comienzan a sepultar ceremonialmente; con mano firme y segura de sí misma crean pinturas de un poder y fascinación sobrecogedores; producen —siempre correlativamente— belleza y mortífera funcionalidad con sus nuevos tipos de armas (por vez primera en hueso); crean seres fantásticos, "contra-naturales", en su plástica. En otras palabras, es un

hecho que tales homínidos comenzarán a vivir según arquetipos por ellos creados, todavía visibles ahora.

A decir de algunos autores, nuestra irrupción evolutiva final seguirá mostrando, arqueológicamente, la forma de una “explosión creativa”, en palabras de John Pfeiffer; de un “salto intelectual” inédito, a decir de Henri Delporte; de la primera y súbita activación del “interruptor” de la luz de la conciencia, como lo sugiere Chris Stringer. Es cierto que presuntos contextos funerarios neandertales en Francia, como los de Chapelle-aux-Saints (Coreze), la Ferrasie (Dordogne) y, quizás menos equívocamente, el caso de las supuestas ofrendas florales de la cueva iraquí de Shanidar, parecerían retrotraer la aparición de las esferas simbólico cognitivas, así como los cambios en patrones de comportamiento. “Tumbas”, sin embargo, remotas de la profusión imaginativa, del poder emocional y simbólico de enterramientos de humanos anatómicamente modernos, como los de Dolni Vestonice, en Checoslovaquia, o Sungir, en Rusia. Un tanto más incierta resultaría la atribución *presapiens* de otros indicadores de perspectivas signico-simbólicas, como es el uso de pigmentos como el ocre, con fines rituales o al menos cosméticos, así como de adornos corporales. Acaso solamente la aparición, realmente inesperada, de semejantes ornamentos en contextos Chatelperronienses, es decir neandertales, de la localidad de Arcy-sur-Cure, también en Francia, sea algo más que una forzada o imaginaria atribución de las interpretaciones arqueológicas y constituya un testimonio de una auténtica transición intelectual.

Me parece, sin embargo, que toda ambigüedad o inseguridad interpretativa acaba por quedar finalmente disipada con la aparición de una nueva expresión en los contextos paleoantropológicos. Me refiero a lo que ya podemos llamar poder creativo, representacional y sustitutivo de la realidad: “arte”, en este caso, *conocimiento* en sentido amplio:

...cuando contemplamos una región como el suroeste francés, con cuevas y abrigos llenos de pinturas, y que presenta toda una serie de rasgos topográficos a los que todos los cazadores-recolectores modernos atribuyen universalmente significado social y simbólico, no nos cabe duda que los cazadores del Paleolítico superior también tuvieron que vivir en un paisaje lleno de significados simbólicos (Mithen, 1996: 180).

Célebre es la definición que alguna vez hiciera San Agustín de lo que puede ser un signo: “Es aquello que, además de la imagen que deja en los sentidos, hace venir al pensamiento otra cosa diferente”. Y, curiosamente, es desde ella que me resulta sugestiva la hipótesis de que semejantes manifestaciones de una rica vida mental sólo llegan a ser posibles desde la previa adquisición de *imágenes mentales intermedias* (Delporte, 1996); imágenes traspuestas a los muros de las cavernas y en cuyo proceso serían

ampliamente modificadas, antes o durante su materialización, desde la mente de sus creadores en múltiples formas de asociación o alteración representacional. En repetidas ocasiones, la realidad “objetiva” es trascendida o sustituida conscientemente en el arte parietal. ¿Cómo, por qué? A menudo vemos aparecer sólo los cuartos traseros de animales o, por el contrario, únicamente sus cabezas, distorsiones intencionadas o bien formas de lo misterioso o invisible. Sí, exactamente como en los símbolos —puesto que de hecho lo son— esos productos del pensamiento que hacen las veces de los objetos, no mostrándolos, sino re-presentándolos mediante una polivalencia e indeterminación que, no obstante, alcanza un gran poder de sugerir ideas complejas, ahí cuando la palabra falla y el sentimiento no se puede expresar.

Son ya símbolos, representaciones de representaciones, *meta-representaciones* que trascienden, en el autoexilio del propio pensamiento de la realidad, los límites naturales de lo fenoménico y lo objetivo, pero también de la propia lógica de la adecuación mente-realidad, puesto que, como símbolos, son siempre *ultrarracionales*, *meta-fácticos*, *autorreferenciales*... humanos.

La existencia de visiones contradictorias o fantásticas sobre el mundo y que, por mucho, pueden determinar las condiciones de acción bioculturalmente significativas y por ende humanamente posibles, hace necesario que volvamos por un momento nuestra atención a la idea interpretativa de “flujo cognitivo” debida al arqueólogo de la mente Steven Mithen. Tal noción se basa, a su vez, en el supuesto de la existencia de un *módulo de metarrepresentación*, postulado originalmente por el semiólogo Dan Sperber, desde los términos de que:

como resultado del desarrollo de la comunicación y, sobre todo, de la comunicación lingüística, el ámbito real del módulo metarrepresentacional rebosa de representaciones, que los comportamientos comunicativos ponen de manifiesto. Un organismo dotado de (la facultad de la) metarrepresentación (...) *podría formar representaciones de conceptos y de creencias pertenecientes a todos los ámbitos conceptuales*, pero de una clase que los módulos de esos ámbitos tal vez no podrían crear por sí mismos (citado por Mithen 1996: 201, cursivas mías).

Es en su libro *Arqueología de la mente, orígenes del arte, de la religión y de la ciencia* donde Steven Mithen sostiene el surgimiento de cuatro áreas cognitivas que constituyen la arquitectura peculiar de nuestra inteligencia, idea que es introducida mediante la analogía de esas áreas como “capillas” interdependientes de una construcción mayor. Más que como los implementos especializados y autónomos de una navaja suiza (según la metáfora ideada por los neurocientíficos Cosmides, Tooby y Barkow, sobre la especialización modular de la mente), las áreas cognitivas son

como capillas interconectadas propias de la “catedral” de la mente humana moderna. Esas áreas o “capillas” son las de una inteligencia técnica, una inteligencia de la historia natural, una inteligencia social y una inteligencia lingüística. El desarrollo de estas áreas, de estas “capillas cognitivas” especializadas, primero aisladamente, y más tarde intercomunicadas, sentaría las bases de la característica vital del poder liberador del pensamiento del *Homo sapiens sapiens*: la fluidez cognitiva, es decir, el cambio de una mente especializada a una generalizadora, fenómeno decisivo para la evolución de la mente moderna capaz de encontrar, alcanzar, de enactuar, diría F. Varela, la realidad de un modo hasta entonces inédito.

Justamente en su intento de iluminar la notable transición del Paleolítico medio al superior, Mithen habrá de recurrir a diferentes científicos cognitivos. Según este autor, para Margaret Boden el nacimiento de la creatividad cognitiva *sapiens* se hace posible gracias a la “transformación de espacios conceptuales”. Aducirá, igualmente, presupuestos como el de la llamada “redescripción representacional” y que, según su autora, Annette Karmiloff-Smith, la mente humana ‘re-presenta conocimientos’ *más allá de los objetivos específicos para los que normalmente se utilizan, forjando vínculos figurativos* a través de diferentes áreas, esto es, mediante la capacidad específica de *enriquecerse desde dentro* (solvencia de la mente *sapiens* como reiteratividad del proceso de redescripción representacional). La mente humana revela una arquitectura de fluidez y control progresivo, un sistema mental flexible y creativo característico de la conciencia humana (Mithen, *op. cit.* p.165).

Nuestra mente habría sufrido así una dramática y crucial transformación evolutiva: “...pasando de ser una mente construida por una serie de áreas cognitivas relativamente independientes (como capillas aisladas dentro de una gran nave catedralicia), a ser una mente donde las ideas, maneras de pensar y el conocimiento fluyen libremente entre las distintas áreas” (*Ibid.* p. 166). Se trata del inicio de la expresión de un flujo casi ilimitado de contenidos mentales entre las distintas capillas interconectadas, o dentro de la supercapilla de la “catedral” de la mente humana moderna (justamente como el módulo de la metarrepresentación de Sperber), con el ostensible aumento de la creatividad humana y su exclusiva capacidad simbólica.

También me parece que sólo desde este momento de nuestra evolución, y como supusiera Ernst Cassirer al referirse al mito y su arquitectura simbólica como posibilidad del pensamiento, acabarán por hacerse posibles fenómenos creativos en donde “su visión es sintética y no analítica (...) es sentida como un todo continuo que no admite escisión, ni distinción tajante. *Los límites entre las diferentes esferas no son obstáculos insuperables sino fluyentes y oscilantes*”, no obstante que, como él mismo reconocerá, “...di-

fácilmente podremos explicar la inestabilidad del mundo mítico por la incapacidad del hombre primitivo para captar las diferencias empíricas de las cosas" (1944, p. 126).

¿Qué tipo de animal puede ser aquel que crea mundos ambiguamente inexistentes para asumirlos adaptativamente como lo "real" y no sólo eso, sino que gracias, o a pesar de ello, les hace instrumentos de supervivencia en la naturaleza? Parece suponer, incluso, un tipo de "negatividad" transfactual en el pensamiento humano. Seguramente su vislumbramiento hizo que Arthur Koestler expresara que "...cuando los pensamientos originados en las distintas áreas (de la mente) consiguen unirse, el resultado es una capacidad casi ilimitada para la imaginación (...) como estructuras poderosas de una fluidez cognitiva" (citado por S. Mithen, 1996, *op. cit.*, p. 79). Y sobre este aspecto radicalmente humano (el poder "negativo" de la mente *sapiens*), el propio Steven Mithen formula una pregunta de insospechadas consecuencias antropológicas: "¿Cómo se las ha ingeniado la evolución para hacer agujeros en las paredes de nuestras áreas cognitivas y dejar así que fluyan los conocimientos entre unas y otras o reverberen en distintas partes de la mente?" (*Ibid.* pp. 67-68). Y ello a pesar de que esta permeabilidad de ficción, de creatividad, de fantasía meta-fáctica, incluso de negatividad "transfactual", podría ciertamente "...traducirse en toda una serie de errores en materia de conducta". ¿Cómo entraría en juego esa nueva y peligrosa capacidad de asociar y disociar "conceptos absurdos y erráticos"?

Creo, finalmente desde este contexto, que debiéramos recordar la influencia que, al menos para el pensamiento occidental, ha tenido la idea según la cual la mente humana es como un espejo que refleja la realidad, imagen que, ciertamente, y tal como lo denunciara Richard Rorty en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, ha logrado mantener cautiva a la filosofía tradicional al concebir a la mente como un gran espejo que contiene representaciones diversas —algunas exactas y otras no— y que podrá ser estudiada con métodos puros, no empíricos. Se trata de una imagen persistente sobre el conocimiento que, como postura o bien como trasfondo básico, ha llegado a contribuir —y en cierto modo obstaculizar— la forma en que pensamos, irrenunciablemente, sobre nuestra "naturaleza", sobre nuestra identidad como especie singular en el mundo, como *Homo sapiens*.

"¿Qué clase de material, o no material, especial y maravilloso, pudo realizar ese reflejo?" (Rorty, *op. cit.*, p. 105). Pudiera ser que desde tal metáfora se consiga dar forma a un tipo de intuición, materializar una imagen que pudiese estar entrañando el sentido de aproximación, la evocación misma de la contradictoriedad más desafiante que implícitamente he venido problematizando: la idea del *Homo sapiens* como la única especie que nutriría y condicionaría su ascenso evolutivo mediante los

más diversificados productos de sus sistemas cognitivos, sin que por ello tuviera que estar afirmando cognitivamente la “realidad objetiva” del mundo. Ni siquiera como pudiera creer la simplista y difundida suposición de que un “profundo conocimiento de la naturaleza” (donde inevitablemente “profundo” se hace concomitante a “objetivo” o “verdadero”) llegaría a convertirse en *sine qua non* de la supervivencia-humana-cognitiva.

¿Qué puede significar exactamente que el hombre en su evolución autopoética haya desarrollado un “conocimiento profundo” de su medio ambiente para utilizarlo —a diferencia de otras especies animales— y para sobrevivir desde él? Tengo la certeza de que es ésta una de las preguntas más inquietantes y prometedoras para un programa de investigación como la antropología cognitiva. Conocimiento “profundo” del mundo no sólo no debe significar, de forma necesaria, algo inseparable a “verdadero”, “objetivo”, “isomórfico” ante la realidad, sino puede suponer lo contrario, *todo lo contrario*.

En alguna forma, aún indeterminable, el primate humano ha hecho hasta cierto punto viable su proyecto autoevolutivo nutriéndolo y redireccionándolo mediante sus extraños, sus desconcertantes productos representacionales. A pesar de que su vital “esencia de vidrio”, su espejo representacional o, por qué no, su “cerebro grande”, en la naturaleza acabara resultando, desde su aparición y para siempre

...muy diferente de la naturaleza de un vidrio claro y uniforme, en el que se reflejan los rayos de las cosas según su verdadera incidencia ...es más bien como un espejo encantado, lleno de superstición e impostura, como no sea conjurado y reducido (Rorty, *Ibid.*, p. 48, cursivas mías).

- 1 Karl Marx, 1845, *Segunda tesis sobre Feuerbach*.
- 2 "El factor Dios", por José Saramago, publicado en el diario *El País* el 18 de septiembre del 2001.
- 3 Escrito integrado a las secciones I-IV de "The rationality of scientific revolutions", conferencia Herbert Spencer 1973; se publicó como el capítulo 6 de R. Harré (comp.) *Problems of Scientific Revolution*, Oxford University Press, 1975.
- 4 El concepto, debido al biólogo chileno Humberto Maturana, se refiere originalmente a la propiedad más notable de los sistemas vivos. Los seres o entidades con organización autopoietica "...se producen continuamente a sí mismos"; son productores de sus propios límites funcionales y organizativos basados en la diferencia con el entorno mediante su *clausura operacional* respecto de aquél, y ello, mediante la producción de "...componentes que en su totalidad integran la red de transformaciones que lo produjo, y algunos de los cuales conforman un borde, un límite para esta red de transformaciones" (Maturana y Varela 1990: 36-38). Para estos autores, 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 fundamentalmente 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 toda la fenomenología de una "clausura operacional" (Maturana y Varela *Ibid.* pp. 41-74). Por su parte Niklas Luhmann, quien actualiza el concepto en la teoría de los sistemas sociales, y desde una de sus obras más reveladoras, *Teoría de la Sociedad*, comentará: "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" (1992: 39).
- 5 Inédito. Citado por Trias, S., "Gadamer y Dilthey: ¿dos Concepciones de la Comprensión?", en: *Revista de Filosofía*, Nos. 16-17 (1993), Centro de Estudios Filosóficos, Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela. (P. 112).
- 6 "Si nos ocupamos –comenta Hacking– solamente del conocimiento como representación de la naturaleza, nos preguntamos cómo podremos alguna vez escapar de las representaciones y conectarnos al mundo". (1983: 157). Y en una de las afirmaciones, a mi juicio, de mayor alcance en todo su libro expresaría: "*La realidad es una creación antropomórfica. La realidad puede ser una creación humana, pero no es un juguete; por el contrario, es la segunda de las creaciones humanas. La primera invención característicamente humana es la representación. Una vez que hay una práctica de representar, viene inmediatamente a continuación un concepto de segundo orden. Éste es el concepto de la realidad, un concepto que tiene contenido sólo cuando hay representaciones de primer orden*" (*Ibid.* p.163. Cursivas mías).

BIBLIOGRAFÍA

- Cassirer, Ernst (1971 [1944]), *Antropología filosófica*. México: F.C.E.
- Cela Conde, Camilo José y Francisco J. Ayala (2001), *Senderos de la evolución humana*. Madrid: Alianza Ensayo
- Delporte, Henri (1996), "Man's Intelligence as seen through Paleolithic Art". En: *Origins of the Human Brain*, Changeux Jean-Pierre & Jean Chavaillon (edits.) Oxford: Clarendon Press.
- Eliade, Mircea (1985 [1949]), *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repeticiones*. México: Editorial Planeta-De Agostini.
- Flores Trejo, Jorge H. (2002), *Homo sapiens, realidad y representación. Elementos para una antropología cognitiva*. Tesis para optar por el título de Licenciado en Antropología Física, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- Fraijó, Manuel (1993), "Racionalidad de las creencias religiosas", en Gómez Caffarena, José, *Religión*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol.20. Madrid: Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Hacking, Ian (1996 [1982]), *Representar e intervenir*. México: Peados-UNAM
- Herbig, Jost (1991), *La evolución del conocimiento. Del pensamiento mítico al pensamiento racional*. Barcelona: Herder.
- Kant, Immanuel (1989 [1781]), *Crítica de la razón pura*. México: Colofón.
- Lévi-Strauss, C. (1979 [1972]), *Estructuralismo y ecología*. Barcelona: Anagrama.
- (1989), *Mito y significado*. México: Alianza Editorial.
- Lorite Mena, José (1982), *El animal paradójico, Fundamentos de antropología filosófica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Luhmann, Niklas (1991), *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. México: Alianza/Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, Niklas y Rafael De Georgi (1992), *Teoría de la sociedad*. México: Univ. de Guadalajara, U.I.A., I.T.E.S.O.
- Maturana, Humberto y Francisco J. Varela (1999 [1990]), *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Barcelona: Debate.
- Mithen, Steven (1998), *Arqueología de la mente: orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*. Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori.
- Morin, Edgar (1992), *El método IV: Las ideas, su hábitat, su vida sus costumbres, su organización*. Madrid: Cátedra.
- (1983 [1974]), *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Rorty, Richard (1989 [1979]), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Saab, Salma (1999), "La creencia", en Villoro, Luis (edit), *El Conocimiento*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía vol.20. Madrid: Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Searle, John (1995), *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Peados.
- Stinger, Christopher y Clive Gamble (1996 [1993]), *En busca de los neandertales. La solución al rompecabezas de los orígenes humanos*. Barcelona: Crítica.
- Toulmin, Stephen (1977 [1972]), *La comprensión humana 1. El uso colectivo y la evolución de los conceptos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vandermeersch, Bernard (1996), "The first modern man", in *Origins of the Human Brain*, Changeux Jean-Pierre y Jean Chavaillon (edits.) Oxford: Clarendon Press.
- Varela, Francisco J. (1990), *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Gedisa.
- Villoro, Luis (1982), *Crear, saber, conocer*. México: Siglo Veintiuno Editores.