

Ontología y epistemología en una ciencia sin objeto: lineamientos para una antropología de las cosas que no existen

Zakik Murillo Sencial

Antropólogo

Universidad de Antioquia

Dirección electrónica: zakik@hotmail.com

Resumen. En el proceso de formalización de la antropología es imperativo resolver los retos que impone el dualismo epistemológico y el paradigma moderno en el que éste se inscribe. Sin embargo, no es posible hacer esto ignorando las implicaciones ontológicas de esta formalización, pues es precisamente esa dimensión la que nos muestra la imposibilidad de separar la mente de la cultura. Se propone entonces unos lineamientos para la construcción de una base teórica alternativa que reconozca el rol de la imagen en el devenir de los sistemas simbólicos.

Palabras clave: ontología, epistemología, antropología, sistemas simbólicos, cultura, mente, conciencia, imaginación, estructuralismo, naturaleza-cultura, problema mente-cuerpo.

Abstract. Within the process of the formalization of anthropology, it is imperative to resolve the challenges that epistemological dualism and the modernist paradigm in which it is inscribed impose. Nevertheless, it is not possible to do this ignoring the ontological implications of this formalization; it is precisely this dimension that shows us the impossibility of separating the mind from culture. The article proposes guides for the construction of an alternative theoretical base that recognizes the role of the image in the evolution of symbolic systems.

Keywords: ontology, epistemology, anthropology, symbolic systems, culture, mind, conscience, imagination, structuralism, nature-culture, mind-body problem.

Murillo Sencial, Zakik. 2005. "Ontología y epistemología en una ciencia sin objeto: lineamientos para una antropología de las cosas que no existen". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, volumen 19 No. 36, pp. 269-298. Texto recibido: 02/05/2005; aprobación final: 17/08/2005.

La forma no es diferente al vacío, el vacío no es diferente a la forma. De igual modo, las sensaciones, las percepciones, la intencionalidad y la conciencia también son vacías... en el vacío no hay forma, ni sensaciones, ni percepciones, ni impulsos, ni emociones, ni conciencia; ni ojo, ni oído, ni nariz, ni lengua, ni cuerpo, ni mente; ni color, ni sonido, ni olor, ni sabor, ni tacto...

Sutra del corazón

La totalidad de lo que existe, incluido lo que ha existido y va a existir, es infinitamente pequeña en comparación con la totalidad de los objetos del conocimiento. Este hecho pasa fácilmente desapercibido probablemente debido al vívido interés en la realidad, que es parte de nuestra natural tendencia a favorecer esa exageración que encuentra lo no-real una mera nada [...] o, más concretamente, que encuentra lo no-real como algo sobre lo cual la ciencia no tiene aplicación o al menos ninguna aplicación que valga la pena

Alexius Meinong, *On the Theory of Objects*

[Ella] se levanta frente al horrendo rostro de la muerte, de la temporalidad, del destino, pero no como un “opio” negativo, en el sentido marxista aplicado a la religión, no como una máscara que oculta hipócritamente lo que todos saben pero no se atreven a decir, sino como el poder de [...] transformar. [...] la imaginación es la “creación”, la “transformación” del mundo de la muerte y de las cosas por su asimilación a la verdad y la vida

Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos*

En la introducción a *Naturaleza y sociedad*, Descola y Pálsson se preguntan: “¿debemos limitarnos a interminables descripciones etnográficas de ‘cosmologías’ locales o más bien buscar tendencias o patrones generales que nos permitan sustituir diferentes concepciones émicas de la naturaleza por un marco analítico unificado?” (Descola y Pálsson, 2001: 27),¹ y se preguntan a continuación cuáles serían las bases teóricas en que se apoyaría un marco analítico unificado, es decir, qué es en últimas aquello que nos permitiría salir del claustrofóbico espacio cíclico de Escher, particularmente notorio en su *Subiendo y bajando* de 1960.

Sin embargo, es importantísimo entender que estos graves y vergonzosos cuestionamientos se vuelven a plantear en el marco de un libro que revisa una vez más el lugar de la naturaleza en la teoría antropológica, y más concretamente en un libro especialmente centrado en la crítica a la dicotomía naturaleza-cultura. Como aclaran bien Descola y Pálsson (2001: 23), “deconstruir el paradigma dualista puede parecer como [...] un ejemplo más de la saludable autocrítica que hoy permea la teoría antropológica”, pues, a pesar de todo, “son muy pocos los campos que

1 “¿Debemos limitarnos a describir lo mejor posible las concepciones de la naturaleza que diferentes culturas han producido en diferentes momentos o debemos buscar principios generales de orden que nos permitan comparar la diversidad empírica aparentemente infinita de los complejos de naturaleza y cultura?” (Descola; en Descola y Pálsson, 2001: 104).

han escapado a esa tendencia iconoclasta”,² pero la verdad es que “ir más allá del dualismo abre un paisaje intelectual completamente diferente, un paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones” (Descola y Pálsson, 2001: 23).

Detengámonos ahí un momento. ¿Qué significa que los estados y sustancias son sustituidos por procesos y relaciones? ¿Las relaciones de qué con qué? Y si no sabemos responder a esta pregunta de una manera simple, directa y sin rodeos, ¿cómo vamos a responder a la pregunta por los procesos?, ¿cómo es posible observar el cambio en “algo” sin antes saber qué es ese algo? Según versa la tradición, una ciencia para ser ciencia primero debe definir cuál es su objeto (por el camino que sea), y luego debe “demostrar” que el conocimiento derivado de la observación de dicho objeto es cierto: es decir, demostrar que el *ser* de la cosa observada es aprehendido por el entendimiento, y por tanto vinculado a un sistema de valores de verdad en los cuales se inscribe un sentido de realidad. Esto es, muy sucintamente, y en pocas palabras, lo que se ha llamado el método hipotético-deductivo. En él se ha encarnado el modelo de la certeza y de la verdad, y en su eficacia se inscribe la nueva fe.

La nueva fe es aquella que confía plenamente en el poder de la ciencia para presentar lo que *es*, su orden inherente; disipar la incertidumbre, reducir el riesgo, y posibilitar el acceso a la verdad, ignorando reiteradamente que ciencia significa método, sólo método, no verdad. De ahí que

El orden est[é] ocupado en la guerra de la supervivencia. Lo otro del orden no es otro orden: tan sólo el caos es la alternativa. Lo otro del orden es el hedor de lo indeterminado e impredecible. Lo otro es la incertidumbre, el origen y arquetipo de todo temor. Los tropos del “otro orden” son: indeterminación, incoherencia, incongruencia, incompatibilidad, ilogicidad, irracionalidad, ambigüedad, confusión, inexpresividad, ambivalencia (Bauman, 1996: 81).

Ese es el trauma de las ciencias sociales, de ahí se deriva su complejo de inferioridad,³ y ahí es donde estamos atrapados, pues toda acción y reacción la hacemos en función de este viejo núcleo de significado y construcción de sentido (mal entendido como orden y verdad). Y me atrevo a decir que es un trauma y un complejo de inferioridad porque, quiéralo o no, el asunto va más allá de los problemas específicos

2 Continúan aclarando estos autores: “Si categorías analíticas tales como la economía, el totemismo, el parentesco, la política, el individualismo e incluso la sociedad han sido caracterizadas como construcciones etnocéntricas, ¿por qué no iba a pasar lo mismo con la disyunción entre naturaleza y sociedad?” (Descola y Pálsson, 2001: 23).

3 Un complejo no del todo injustificado, pues mientras en la física teórica la moda del materialismo como principio ontológico ya cayó en desuso, en las ciencias sociales la posición más vanguardista en contra del dogmatismo religioso y las creencias *raras* es el argumento positivista del materialismo, como si éste fuera la mejor conquista del pensamiento moderno, y como si ese

de una disciplina científica particular; por esto Descola y Pálsson también se atreven a ir más allá de las fronteras de las ciencias sociales⁴ y proponen toda una revisión del mundo tal como lo entendemos hoy día. Esto es posible porque el problema ya no es “cómo conocemos” sino la posibilidad misma del conocer, pues, disuelto el sujeto en los imperativos del positivismo lógico, el determinismo, el reduccionismo y el materialismo, y disuelto el objeto en una teoría de las clasificaciones, el relativismo absoluto, el constructivismo, y el individualismo, no nos queda más que maravillarnos del acto mismo de estar conscientes y de la posibilidad de conocer algo más allá de lo obvio. Ese es el punto. El núcleo del problema es el acceso a la verdad, su constatación, su construcción y su transmisión. Volveré sobre este punto más adelante.

Para nadie es un secreto que la antropología tiene problemas con la multiplicidad de acepciones que tiene su *objeto*. Todos conocemos por una u otra vía alguna

hijo fuera nuestro. Pero lo más grave es que ese pensamiento ya se instaló, ya hizo carrera y se supone parte del patrimonio de las ciencias sociales, y de ahí que se considere inútil saber más de la actualidad de las ciencias en general, como si estas no afectaran el desarrollo de la antropología y como si ya hubiesen dicho lo que tenían que decir acerca de la naturaleza de la realidad. Para la muestra un botón que ejemplifica que las cosas no son así: “¿cuál es la probabilidad de que, puramente por azar, el Universo tuviera una singularidad inicial que pareciera siquiera remotamente [a la que dio origen al universo actual]? La probabilidad es menor que una parte en 10 a la 10 a la 123. ¿De dónde procede esta estimación? Se deriva de una fórmula de Jacob Beckenstein y Stephen Hawking relativa a la entropía de los agujeros negros [...] ¿Qué dice esto sobre la precisión que debe estar implicada en la puesta en marcha de la Gran Explosión? Es realmente muy, muy extraordinaria. He ilustrado la probabilidad en un dibujo del Creador, que apunta con una aguja minúscula al punto del espacio de fases que representa las condiciones iniciales a partir de las que debe haber evolucionado nuestro universo si tiene que parecerse remotamente al Universo en que vivimos. Para apuntar, el Creador tiene que localizar dicha punta en el espacio de fases con una precisión de una parte en 10 a la 10 a la 123. Si yo pusiera un cero en cada partícula elemental del Universo, seguiría sin poder escribir todo el número. Es un número inimaginable. He estado hablando de precisión, de cómo encajan las matemáticas y la física con precisión extraordinaria. He hablado también sobre la segunda ley de la termodinámica, que a menudo se considera como una ley bastante difusa —se refiere a la aleatoriedad y al azar— y, pese a todo, hay algo muy preciso oculto bajo esta ley. Tal como se aplica al Universo, tiene que ver con la precisión con la que fue fijado el estado inicial. Esta precisión debe tener algo que ver con la unión de la teoría cuántica y la relatividad general, una teoría que no tenemos” (Penrose, 1999: 47). No sobra aclarar que es la termodinámica la que está en el centro del problema de los sistemas complejos adaptativos.

- 4 “Es realista suponer que el medio ambiente es importante y que para comprender tanto a la humanidad como al resto del mundo natural la antropología, la ecología y la biología necesitan nuevos tipos de modelos, perspectivas y metáforas. Esto podría requerir una revisión fundamental de la división académica del trabajo, y, en particular, la eliminación de las fronteras disciplinarias entre las ciencias naturales y las sociales” (Descola y Pálsson, 2001: 26).

lista de definiciones “célebres”.⁵ Esta borrosidad⁶ se acompaña ahora de una seria revisión de los achaques que heredamos de una modernidad encegueda por su propio brillo, el brillo de la razón y el orden (¡Ícaro!); por eso la modernidad “[...] es lo que es —una marcha obsesiva hacia delante—, no porque quizás siempre quiere más, sino porque nunca avanza bastante; no porque incrementa sus ambiciones y retos, sino porque sus retos son encarnizados y sus ambiciones frustradas. La marcha debe proseguir ya que todo lugar de llegada es una estación provisional” (Bauman, 1996: 85).

Pero cualquier intento de construir una epistemología no dualista ha de tener en cuenta el problema de la modernidad en la construcción de la verdad, pues:

La modernidad viene en tantas formas como hay pensadores y periodistas, sin embargo todas sus definiciones apuntan, de una u otra manera, al paso del tiempo. El adjetivo “moderno” designa un nuevo régimen, una aceleración, una ruptura, una revolución en el

-
- 5 Para la muestra un rápido inventario: 1. La cultura es esa totalidad que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, leyes, costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad (Edward Burnett Tylor). 2. La cultura corresponde a un patrón transmitido de significados que se encarna en símbolos, lo que permite a los hombres comunicarse, perpetuarse y producir conocimiento y actitudes frente a la vida (Clifford Geertz). 3. La cultura es todo aquello que un individuo, en una sociedad, tiene que saber o creer para conducirse aceptablemente en ese contexto (Ward Goodenough). 4. La cultura consiste en sistemas de significados aprendidos y comunicados mediante sistemas de símbolos, con funciones representacionales, directivas y afectivas (D’Andrade). 5. La cultura es un continuo extra somático de cosas y eventos, confinado a la simbolización, y puede consistir en herramientas, instrumentos, utensilios, ropa, ornamentos, costumbres, instituciones, creencias, obras de arte, etc. (Leslie White). 6. La cultura son los patrones compartidos de conducta —juntos con sus significados— que las personas aprenden para participar dentro de un grupo (Whitten y Hunter). 7. La cultura es un atributo social de orden especial por su complejidad, y que se refiere a los modelos de conducta de quienes participan en un grupo y a las situaciones sociales que conciernen al conocimiento, las costumbres, etc. (Wolfgang Fikentscher) (véase Singer, 1974; Kahn, 1975; Hunter y Whitten, 1981; Bonte e Izard, 1996; Barfield, 2001).
- 6 “¿Cuántas y cómo han de ser las similitudes para construir una cultura? La tradición varía a veces de aldea en aldea y de casa en casa. Si hubiera culturas definidas, bastaría con trazarlas sobre un mapa. Como no es posible, no podemos confiar en estar manejando unidades homogéneas y equivalentes si antes no hemos definido los criterios para trazar los límites” (González Echevarría, 1987: 266); “... de la misma manera que Goodenough ha subrayado que los trabajos de Murdock han impulsado la crítica a los conceptos teóricos de la antropología, la crítica de Barnes apunta a la necesidad de analizar con más detalle las implicaciones de los distintos constructos a los que denominamos ‘cultura’” (González Echevarría, 1987: 266); “Para que la antropología se desarrolle desarrollando teorías que puedan contrastarse, mejorarse y desecharse es necesario que estas teorías se puedan poner a prueba. Por el tipo de proposiciones que incluyen, la mayor parte de las teorías antropológicas son susceptibles de contrastación. Pero hay un aspecto que las hace más difícilmente criticables [...] y es la vaga definición de su dominio de aplicación” (González Echevarría, 1987: 268).

tiempo. Cuando la palabra “moderno”, “modernización”, o “modernidad” aparece, estamos definiendo, por contraste, un pasado arcaico y estable. Es más, la palabra siempre está siendo arrojada en el medio de un combate, una pelea donde hay ganadores y perdedores, antiguos y modernos. “Moderno” es entonces doblemente asimétrico: designa una ruptura en el paso regular del tiempo, y designa un combate en el cual hay vencedores y vencidos (Latour, 1993: 10).⁷

Un resumen de este problema lo presenta Latour (1993: 37) de la siguiente manera:

Porque cree en la total separación de los humanos y los no humanos, y porque simultáneamente cancela esta separación, la Constitución ha hecho a los modernos invencibles. Si usted los critica diciéndoles que la naturaleza es una palabra construida por manos humanas, ellos le mostrarán que la naturaleza es trascendente, que la ciencia es un simple intermediario que permite el acceso a ella, y que ellos mantienen sus manos afuera del asunto. Si usted les dice que somos libres y que nuestro destino está en nuestras propias manos, ellos le dirán que la sociedad es trascendente y que sus leyes nos gobiernan infinitamente. Si usted objeta que están siendo ambivalentes, le mostrarán que nunca confunden las leyes de la naturaleza con la imprescriptibilidad de la libertad humana. Si les cree y dirige su atención hacia otro lado, tomarán ventaja de esto y pasarán miles de objetos de la naturaleza al cuerpo de la sociedad mientras le procuran a este cuerpo la solidez de las cosas naturales. Si voltea repentinamente [...] se congelarán, pareciendo inocentes, como si no se hubieran movido: acá, a la izquierda están las cosas por sí mismas; allá, a la derecha, está la sociedad libre de sujetos hablantes y pensantes, valores y signos. Todo pasa en la mitad, todo pasa entre los dos [...], pero este espacio no existe, no tiene lugar. Este espacio es lo impensable, el inconsciente de los modernos.

De ahí que la modernidad sea precisamente ese escenario donde se legitiman los principales núcleos de construcción de sentido⁸ en el pensamiento occidental; pero:

La ambivalencia es un producto colateral que surge en el acto de clasificación; su surgimiento exige un mayor esfuerzo clasificatorio si cabe. Aunque emerge a partir de éste, la ambivalencia puede ser combatida sólo con un nombre que es todavía más exacto y clases que son definidas con más precisión; [...] lo] cual a su vez desencadena [una] nueva aparición de la ambigüedad. La lucha contra la ambivalencia es, por ello, autodestructiva y autopropulsora. Tal lucha perdura con un vigor desmedido ya que al pretender resolver los problemas de la ambigüedad los fomenta. Su intensidad, sin embargo, varía con el tiempo dependiendo de la disponibilidad de fuerza suficiente para controlar el volumen de ambivalencia, y también de la mayor o menor conciencia de que la reducción de la ambivalencia es un problema de descubrimiento y aplicación de la tecnología apropiada: un problema de ingeniería. Ambos factores convierten a la modernidad en una era de combate encarnizado y despiadado contra la ambivalencia (Bauman, 1996: 76).

7 En esta y la subsiguiente cita, la traducción es mía.

8 Mente-cuerpo, consciente-inconsciente, individuo-sociedad, sujeto-objeto, cultura-sociedad, arte-ciencia, cualitativo-cuantitativo, el todo y la parte...

Un combate encarnizado y despiadado que es la mayor fuente de ambivalencia, no sólo para la antropología, sino para todos aquellos que empiezan a darse cuenta de que el impresionante edificio del conocimiento científico y tecnológico de las sociedades modernas estaba levantado sobre suelos inciertos: suelos que no podemos atribuir a otra cosa que al hecho de haber sido engendrados en el seno de una cultura específica, pues, como dice Descola:

Una característica común de todas las conceptualizaciones de no humanos es que siempre se predicen por referencia al dominio humano. Esto conduce ya sea a modelos sociocéntricos, cuando las categorías sociales se utilizan como una especie de diagrama mental para el ordenamiento del cosmos, o a un universo dualista, como en el caso de las cosmologías occidentales, en la que la naturaleza es definida negativamente como esa parte ordenada de la realidad que existe independientemente de la acción humana. Por lo tanto la [objetivación] social de los no humanos, ya opere por inclusión o por exclusión, no se puede separar de la [objetivación] de los humanos; ambos procesos están directamente animados por la configuración de ideas y prácticas de la que cada sociedad extrae sus conceptos del propio ser y de la otredad (Descola, 2001: 105).

En consecuencia, lo primero que tenemos que hacer es definir un mismo marco de comparación⁹ que nos permita hablar de los otros en los mismos términos en que hablamos de nosotros mismos,¹⁰ y mientras no logremos este objetivo será imposible encontrar esos principios generales de orden que definen el marco analítico en el que se inscribiría, legítimamente, el proyecto de la antropología.

Por esto sorprende sobremanera leer afirmaciones de este calibre:

[...] con excepción de la tradición científica occidental, en general las representaciones de los no humanos no se basan en un corpus de ideas coherente y sistemático. Se expresan contextualmente en acciones e interacciones cotidianas, en conocimiento vivido y técnicas

-
- 9 “Si la ciencia se concibe desde las trincheras de los epistemólogos el problema se hace irresoluble, basta [...] con cambiar la concepción de la práctica científica para disipar las dificultades artificiales [...] entonces es posible entender que] la propia noción de cultura es un artefacto creado al poner entre corchetes la naturaleza. Cultura —diferente o universal— no existe más de lo que lo hace la naturaleza, y ésta es la única base posible para la comparación. Tan pronto como tomamos en cuenta las prácticas de mediación como las prácticas de purificación, descubrimos que los modernos no separan los humanos de los no-humanos más de lo que los ‘otros’ superponen signos y cosas” (Latour, 1993 [1991]: 104; la traducción es mía).
- 10 “Permítasenos suponer que la antropología, habiendo regresado de los trópicos, se propone reconfigurarse a sí misma ocupando una posición triplemente simétrica. Usa los mismos términos para explicar la verdad y los errores (éste es el primer principio de simetría); estudia la producción de humanos y de no-humanos simultáneamente (éste es el principio de simetría generalizada); finalmente, se abstiene de hacer cualquier declaración a priori respecto a lo que distingue a los occidentales de otros. Seguramente perderá exotismo, pero ganará nuevos campos de estudio que permitirán analizar el mecanismo central de todos los colectivos, incluidos aquellos a los que pertenecen los occidentales” (Latour, 1993 [1991]: 103).

del cuerpo, en elecciones prácticas y rituales apresurados, en todas esas pequeñas cosas que “no hace falta decir” (Bloch, 1992). Los antropólogos reconstruyen esos modelos mentales de la práctica, principalmente no verbales, a partir de fragmentos y retazos de actos aparentemente insignificantes y afirmaciones sueltas de toda índole, que entretejen para producir patrones significativos [...] ¿Esos patrones significativos están representados como lineamientos para guiar la acción en la mente de las personas que estudiamos o son simplemente planos para nuestras propias interpretaciones etnográficas? Mi razón para favorecer la primera opción es que, aun cuando la mayoría de los miembros de cualquier comunidad dada sean incapaces de expresar con claridad los principios elementales de sus propias convenciones culturales, en su práctica parecen conformarse a un conjunto básico de patrones subyacentes (Descola, 2001: 106).

Y sorprende más aún cuando es el mismo Descola quien, hablando de Latour, dice lo siguiente:

Pero la dicotomía naturaleza-cultura no sólo resulta inadecuada cuando tratamos de entender las realidades no occidentales, sino que además hay una creciente conciencia de que este tipo de dualismo no da cuenta acabadamente de la práctica efectiva de la ciencia moderna. Como afirma Latour [...] la reificación de la naturaleza y la sociedad como dominios ontológicos antitéticos es resultado de un proceso de purificación epistemológica que disfraza el hecho de que en la práctica la ciencia moderna nunca ha podido cumplir con las normas del paradigma dualista. Por lo menos desde comienzos de la física moderna, la ciencia produce constantemente fenómenos y artefactos híbridos en los cuales los efectos materiales y las convenciones sociales se mezclan en forma inextricable (Descola y Pálsson, 2001: 19).

Digo que esto sorprende porque, simple y llanamente, Descola está inmerso en el más difícil y profundo de los dualismos, es decir, el dualismo que habla crítica y analíticamente del dualismo; o, puesto de otra manera, el dualismo ontológico que habla críticamente del dualismo epistemológico, como si la división entre ontología y epistemología no fuera precisamente el problema, y como si el problema del dualismo fuera un problema puramente epistemológico. Para entender esto sólo basta con remitirse a Descartes y entender lo que implican las categorías que él usó para describir y prescribir dicha separación, es decir, sólo basta con entender que entre *res cogitans* y *res extensa* hay una distancia no sólo de estados y esencias: también hay una separación entre ontología y epistemología, de ahí el *cogitans*, y de ahí, también, el *extensa*, es decir, lo mensurable, cuantificable, etc. Entender que esta separación no es real implica dar respuesta a cuestiones como por ejemplo la continuidad de la causalidad en el dominio de la así llamada *res cogitans*; o, puesto de otra manera, ¿existen causas y efectos en el acto mismo del conocer? ¿Cuál es la base ontológica de la causa y del efecto en el acto de pensar, de percibir o de imaginar, o aun, de soñar? En mi experiencia etnográfica con las comunidades kággaba de la Sierra Nevada de Santa Marta, esta cuestión adquirió una dimensión explícita cuando un indígena me describió el sentido de la vida como un proceso causal que implicaba un control de la atención, control que se interpreta como el pago por deudas adquiridas al dejar que el pensamiento vague indefinidamente sin

rumbo, sin conciencia; visto así, entonces, el ideal kággaba es alcanzar un estado en el que mente y cuerpo son una sola cosa; en sí misma, y este estado se describe como un valor: una vez alcanzado se entiende que se pagaron todas las deudas que lo atan a uno a este mundo “plano”, “insípido” y “ambivalente”. Cuando se habla de este valor se expresa como “*iskími aluna hangu ité*”, un solo pensamiento; en dicho estado el cuerpo tampoco es el corriente, pues es un cuerpo sin orificios, un cuerpo puro, como el cuerpo de los inocentes, es decir, de los niños pequeños, y por eso a los que alcanzan este estado se les llama los nacidos dos veces.

Miremos el asunto en detalle. En primer lugar, decir que “con excepción de la tradición científica occidental, en general las representaciones de los no humanos no se basan en un corpus de ideas coherente y sistemático” (Descola, 2001: 106) es producir una afirmación absolutamente etnocentrista, a priori y sin fundamento, es decir, falsa. Razón tiene Latour al proponer lo que propone y decir lo que dice. Mientras no desmontemos de nuestra forma de pensar este tipo de *deslices*, lapsus, juicios de valor o lo que sea, nunca vamos a entender qué es lo que está diciendo el otro y tampoco vamos a ver nada significativo que nos permita inferir los patrones subyacentes que estamos buscando: sólo vamos a ver lo que nosotros mismos nos permitamos ver. Ese es el complejo de inferioridad del que venimos hablando, ese es el poder que le adjudicamos a la matematización del mundo, ese es el poder que le atribuimos a la cantidad y que le quitamos a lo cualitativo, esa es nuestra peculiar forma de inclinarnos por el orden en oposición al desorden, o si no, ¿qué es un *corpus coherente y sistemático*?, ¿acaso no es orden?, ¿puede haber una forma más maravillosa de nombrar el orden en que confiamos?

A mi modo de ver, es probable que “las representaciones de los no humanos” en la tradición científica sean sistemáticas, voluminosas y hasta extensas (y absurdamente aburridas), pero concederles la exclusividad de la coherencia es un tanto complejo, por decir lo menos, pues ya de entrada calificamos al resto como *in-coherentes*, es decir, falsas (como mínimo).¹¹ ¿Podemos realmente afirmar que “las representaciones de los no humanos” distintas a las generadas en la tradición científica occidental son *in-coherentes*? Seguramente habrá “representaciones” que no sean *sistemáticas*, pero sí medianamente coherentes, y seguramente habrá las que no sean *coherentes*, y es también muy probable que existan algunas o muchas que sean *sistemática y deliberadamente incoherentes* (Baco, Dionisio, Teonacatl, Kali, etc.), pero, hablando de relaciones y procesos, nuestra sistematicidad y coherencia pueden haber acarreado la inestabilidad definitiva del sistema ambiental planetario y engendrado la semilla de la autodestrucción radiactiva por vía de la polarización generalizada. Asimismo, es probable que los sistemas simbólicos manifiesten propiedades emergentes más

11 De hecho el estructuralismo es el instrumento más idóneo para de-construir el dualismo; qué paradoja, y qué problema más serio para aquellos que critican la falta de dinamismo en el estructuralismo.

importantes que la sistematicidad y la coherencia en la generación de información; un ejemplo podría ser la ecuanimidad,¹² entendida ésta como la sistematicidad y coherencia de las relaciones entre lo que se dice (dinámica de la información) y lo que se hace (dinámica de la acción) bajo cualquier circunstancia (por extrema que ésta sea), lo cual implica un dominio y un conocimiento excepcional de los estados emocionales; un dominio de la atención y una capacidad de concentración sorprendentes, así como una experiencia directa de la naturaleza y fenomenología de la relación entre estados emocionales y atención (por no hablar de una sólida comprensión del sistema de enunciados en los que se inscribe dicha experiencia); conocimiento y experiencia asociados a técnicas que se transmiten en contextos socioculturales específicos (shamanismo, ascetismo, curanderismo, etc.), contextos que están lejos de ser simples, asistemáticos, incoherentes e ineficaces, o desordenados (en el sentido expresado por Descola).

En este orden de ideas, bastaría con analizar la acupuntura para mirar de cerca eso que llamamos “coherencia”, pues hasta el día de hoy la ciencia médica ortodoxa se niega a aceptar los principios ontológicos que soportan este conocimiento y sus técnicas asociadas, y no propiamente por una razón de sistematicidad en la generación y procesamiento de la información relativa a esta práctica médica: por el contrario, su negación se origina en que simple y llanamente no coincide con la visión del mundo que hemos desarrollado a partir de la tradición científica occidental, y, por tanto, al no ajustarse a esta visión corre el riesgo de ser considerada como incoherente. Pero de nuevo estamos ante una paradoja, pues si aceptamos “su verdad” (coherencia), entonces los incoherentes seríamos nosotros; sin embargo esto no es posible porque no existe nada parecido al *Ch'i*, ni es cierto que en el organismo humano existan canales de energía sobre los cuales están los puntos a los que alude la acupuntura,¹³ así que su eficacia debe ser pura suerte (azar), casualidad (el nuevo nombre para

12 “Ecuánime: latín *aequanimis*, de *aequus*: igual, y *animus*: disposición de espíritu, razón, buen sentido. Siglo xv-Imparcial” Corripio (1973), *Diccionario etimológico general de la lengua castellana*. Un valor que podría asociarse a la reciprocidad generalizada; sin embargo, hay que anotar que la ecuanimidad no implica un intercambio o relación con otro: por el contrario, lo más sobresaliente en la ecuanimidad es que es una relación consigo mismo, antes que con el mundo, y es de esta relación consigo mismo que se desprende su sentido para con los otros y con el mundo.

13 Esta “verdad” la pude experimentar en carne propia cuando un pariente agotó todas las alternativas que le ofrecía la ciencia médica ortodoxa, y ante la imposibilidad de resolver el problema del padecimiento, el prestigiosísimo neurólogo le recomendó la acupuntura; cuál sería mi sorpresa cuando el eminente doctor contestó a una irónica pregunta mía que él no le recomendaba la acupuntura porque se quisiera deshacer del paciente, sino porque la acupuntura “oficialmente” sí era eficaz en el tratamiento de la que hablábamos, y que la única salvedad era respecto al estatus científico del procedimiento, pues no se aceptaban los principios de los que partía ni las entidades a las que hacía referencia (canales, energías, etc.).

el Dios inconfesado de los modernos), sugestión o algún factor desconocido hasta ahora. La solución a la que se ha llegado para poderla incorporar al sistema oficial de salud en Estados Unidos es que la acupuntura es eficaz,¹⁴ pero requiere mayores investigaciones para su pleno reconocimiento. El punto importante es que en la cúspide de la civilización (como a muchos occidentales les gusta representarse), la ciencia médica occidental necesita más investigaciones para determinar el porqué y el cómo de la eficacia de unas técnicas desarrolladas hace 2.500 años. Esto es ya de por sí sospechoso, pero el asunto es mucho más delicado y es muy posible que el problema no esté en el objeto de estudio ni en los métodos usados para su conocimiento,

-
- 14 “La acupuntura es un componente del sistema de cuidado de salud de China que puede rastrearse por lo menos 2.500 años hacia el pasado. La teoría general de la acupuntura se basa en la premisa de que hay patrones de flujo de energía [Qi] a través del cuerpo, que son esenciales para la salud. Se cree que las rupturas en este flujo son responsables de la enfermedad. La acupuntura puede corregir desequilibrios de flujo en puntos identificables cerca de la piel. La práctica de la acupuntura para tratar condiciones patofisiológicas identificables era escasa en la medicina [norte]americana hasta la visita del presidente Nixon a China en 1972. Desde ese momento, se ha dado una explosión del interés en la aplicación de la técnica de acupuntura a la medicina Occidental, en los Estados Unidos y en Europa. La acupuntura describe a una familia de procedimientos que involucran el estímulo de lugares anatómicos en la piel mediante una variedad de técnicas. En la acupuntura americana hay una variedad de acercamientos al diagnóstico y el tratamiento que incorporan tradiciones médicas de China, Japón, Corea y otros países. El mecanismo de estímulo de puntos de acupuntura más estudiado emplea la penetración de la piel con agujas metálicas, sólidas y delgadas, que se manipulan manualmente o por estímulo eléctrico. La mayoría de los comentarios que se encuentran en este informe están basados en datos que vinieron de este tipo de estudios. El estímulo de estas áreas por moxibustión, presión, calor, y láser se usa en la práctica de la acupuntura, pero debido a la escasez de estudios estas técnicas son más difíciles de evaluar [...] La acupuntura como una intervención terapéutica es extensamente practicada en los Estados Unidos. Ha habido muchos estudios de su utilidad potencial. Sin embargo, muchos de estos estudios proporcionan resultados equívocos debido al diseño, el tamaño de la muestra y otros factores. El problema es más complicado aún, dadas las dificultades inherentes en el uso de controles apropiados tales como el placebo y los grupos de acupuntura falsos (estafa). Sin embargo, han surgido resultados prometedores, por ejemplo, la eficacia de la acupuntura en adultos con náusea y vómito post-operatorio o post-quimioterapia, y sobre todo con el dolor dental postoperatorio. Hay otras situaciones como la adicción, la rehabilitación de un golpe, el dolor de cabeza, los calambres menstruales, el codo del tenis, la fibromyalgia, el dolor miofascial, la osteoartritis, el dolor de espalda bajo, el síndrome del túnel carpiano y el asma, para las cuales la acupuntura puede ser útil como un tratamiento adjunto o como una alternativa aceptable, o ser incluida en un programa de manejo comprensivo. Es probable que la investigación posterior revele áreas adicionales donde las intervenciones con acupuntura son útiles. Los resultados de la investigación básica han empezado a elucidar los mecanismos de acción de la acupuntura, incluida la secreción de opiáceos y otros péptidos en el sistema nervioso central y la periferia, además de cambios en la función neuroendocrina. Aunque aún es necesario lograr mucho, la aparición de mecanismos plausibles para los efectos terapéuticos de la acupuntura genera entusiasmo. La introducción de la acupuntura en la opción

sino en las dinámicas del poder detrás de los sistemas de conocimiento: qué tenga que ver eso con la definición ortodoxa e internalista de ciencia es un misterio que es de otros resolver. Aún si explicamos la efectividad de la acupuntura en términos de opiáceos, péptidos y cambios en el sistema neuroendocrino, esto de por sí no explica cómo hicieron los chinos hace 2.500 años para desarrollar un conocimiento tan preciso, sistemático, coherente y efectivo observando cosas que no existen, es decir, canales, flujos de energías y puntos según un orden cosmológico y ontológico que vincula el microcosmos con el macrocosmos.

Sin embargo, para entender adecuadamente por qué el dualismo implícito de Descola es tan difícil de percibir tenemos que indagar más profundamente en sus postulados, especialmente, de nuevo, cuando afirma que “con excepción de la tradición científica occidental, en general, las representaciones de los no humanos no se basan en un corpus de ideas coherente y sistemático”. A mi modo de ver lo que está implícito en esta afirmación es una de las convicciones más arraigadas del pensamiento científico. Según esta verdad, existe una separación *real* entre epistemología y ontología, y el corolario de esta categórica afirmación es que quien confunda estos dos niveles es un premoderno (que es lo que quiere decir la primera parte de la frase, “con excepción de la tradición científica occidental”). Esta distinción es la que nos permite creer en el proyecto científico mismo, y es la que le da sentido a la búsqueda de un “marco analítico unificado” en que existen “patrones generales”, “tendencias”, “patrones significativos” o “patrones subyacentes”. Llámense como se llamen, la idea es la misma: el factor común que permitiría comparar, tipificar, generalizar y, por último, correlacionar espacio-temporalmente un sistema de elementos y relaciones (o de relaciones, y relaciones en tanto elementos). El último paso es la deducción lógica de “estructuras” particulares a partir de dicho “marco

de modalidades de tratamiento disponibles al público está en sus fases tempranas. Los temas de entrenamiento, licencias y reembolso aún no se han clarificado. No obstante, se tiene la evidencia suficiente de su valor potencial para la medicina convencional como para animar nuevos y más amplios estudios. Hay evidencia suficiente del valor de la acupuntura como para extender su uso en la medicina convencional y animar estudios extensos de su fisiología y valor clínico” (La acupuntura. NIH, Declaración de Acuerdo 1997 3-5 de noviembre; 15(5): 1-34). “Las [...] Declaraciones [del NIH] son preparadas por un panel de expertos no defensivo y no federal, basado en (1) las presentaciones de investigadores que trabajan en las áreas pertinentes a las preguntas del acuerdo general durante una sesión pública de 2 días; (2) las preguntas y declaraciones de asistentes hechas durante períodos de discusión abiertos que hacen parte de la sesión pública; y (3) las deliberaciones cerradas del panel, realizadas durante el resto del segundo día y la mañana del tercero. Esta declaración es un informe independiente del panel de expertos y no es una declaración de política del NIH o el Gobierno Federal. La declaración refleja la valoración del tablero a partir del conocimiento médico disponible en el momento en que la declaración fue escrita. Así, proporciona una ‘foto instantánea’, en un momento en el tiempo, sobre el estado de conocimiento en el tema de la conferencia. Al leer la declaración, tenga presente que la investigación médica está acumulando nuevo conocimiento” (Op. cit., nota aclaratoria consignada en el mismo documento. Traducción realizada por Lucas Mateo Guingue).

analítico unificado”, y una vez logrado esto el siguiente paso es la predicción, es decir, la anticipación del siguiente estado del sistema. Descola resume este proyecto para la antropología de la siguiente manera:

[...] suprimase la idea de naturaleza y todo el edificio filosófico de las realizaciones occidentales se derrumbará. Pero ese cataclismo intelectual no nos dejará necesariamente enfrentados al gran vacío del Ser que Heidegger denunció incesantemente [...] Sin embargo, sus consecuencias epistemológicas para la antropología son claramente previsibles. Ir más allá del universalismo y el relativismo implica dejar de tratar a la naturaleza y a la sociedad, así como a las facultades humanas y a la naturaleza física, como sustancias autónomas, abriendo de esta manera el camino a una comprensión verdaderamente ecológica de la constitución de entidades individuales y colectivas. Ya sean autoadscribas o externamente definidas, conformadas por humanos o sólo percibidas por humanos, ya sean materiales o inmateriales, las entidades que forman nuestro universo sólo tienen significado e identidad a través de las relaciones que las constituyen como tales. Las relaciones son anteriores a los objetos que conectan, pero ellas mismas se actualizan en el proceso por el cual producen sus términos. Una antropología no dualista sería entonces una especie de fenomenología estructural en la que se describen y comparan sistemas locales de relaciones [...] como variaciones dentro de un grupo de transformaciones, es decir, como un conjunto de transformaciones estructuradas por compatibilidades e incompatibilidades entre un número finito de elementos. Entre esos elementos figurarían relaciones de objetivación de humanos y no humanos [...], modos de categorización, sistemas de mediación y tipos de “concesiones” relacionados con ambientes específicos. Es posible que una vez que nos hayamos deshecho de la vieja retícula ortogonal naturaleza-cultura surja un nuevo paisaje antropológico multidimensional, en el que las hachas de piedra y los quarks, las plantas cultivadas y el mapa de los genomas, los rituales de caza y la producción de petróleo puedan llegar a ser inteligibles como otras tantas variaciones dentro de un conjunto de relaciones que abarque a humanos y no humanos (Descola, 2001: 106).

La frase clave en este párrafo es: “un conjunto estructurado de combinaciones por compatibilidades e incompatibilidades entre un número finito de elementos”. ¿Cuáles son esos elementos? Esos elementos son: las relaciones de objetivación, los modos de categorización y los sistemas de mediación, los cuales son aparentemente finitos en número y tipos de combinaciones (véase tabla 1).

Según Descola, éste sería el primer esbozo del “marco analítico unificado”. Otra forma de leerlo podría ser en términos del agente estructurante, la acción de estructuración y el objeto estructurado: sujeto-acción-objeto (entendiendo acción en su acepción más amplia e incluyente: conducta verbal y física). La combinación de estos tres elementos daría la matriz de distribución de la fenomenología de la cultura (estructura) según una dinámica que incorpora compatibilidades e incompatibilidades. Una matriz finita, y no infinita como se deducía del estructuralismo formal de Lévi-Strauss. Sin embargo, es importantísimo entender que estos tres elementos son “dimensiones” de una misma “entidad”; más específicamente, la relación¹⁵ que vincula al sujeto y al objeto. Es decir, la relación es la que vincula el *ontos* del su-

15 Desde ambos puntos de vista, el de la acción y el del verbo.

Tabla 1. Elementos constitutivos de los sistemas locales de relaciones, de cara a una fenomenología estructural (según Descola)

Relaciones de objetivación		Sistemas de mediación		Modos de categorización
Animismo	Continuidad	Reciprocidad		Clasificación por atributos y propiedades
Totemismo	Discontinuidad	Reciprocidad balanceada		Clasificación por similitud
Naturalismo		Reciprocidad negativa		
		Protección	Dominación	

jeto y el *ontos* del objeto,¹⁶ entidades que se vinculan a partir de ella, de la relación misma. No se trata pues de tres “cosas” distintas, sino de tres dimensiones de una misma *cosa*.¹⁷ Dimensiones que condicionan la relación, la definen y la crean, y la re-crean. De ahí que la analogía explicativa sea precisamente el parentesco en su conjunto finito de variaciones (entendimiento que se constituye en uno de los grandes logros de la antropología):

[...] quizá pueda explicar mejor mi posición mediante la analogía de los sistemas de parentesco. Esa esfera de la práctica social está estructurada por una combinación de reglas de alianza matrimonial, principios ordenadores del dominio social por terminologías y modos de comportamiento, e ideas acerca de la compatibilidad e incompatibilidad entre sustancias corporales y entre elementos discretos que definen la atribución y la transmisión de derechos e identidades, tanto colectivos como individuales. Así, los sistemas de parentesco organizan modos de relación, modos de clasificación y modos de identificación en una variedad de combinaciones que están lejos de haber sido descritas y comprendidas en forma exhaustiva, pero que muchos antropólogos están dispuestos a tratar como un grupo de transformaciones finito. Me parece que la objetivación social de no humanos es igualmente estructurada por una combinación de modos de relación, modos de clasificación y modos de identificación, y creo que se le podría aplicar un tratamiento similar (Descola, 2001: 107).

Lo que surge de este modelo son tipos de cosmovisiones, o mejor, lo que surge es el espacio de posibilidad de un conjunto finito de variaciones epistemológicas, o de formas de ver el mundo, de relacionarse con él, y de entender el lugar propio en ese mundo. Descola lo expresa muy claramente cuando dice: “las entidades que forman nuestro universo sólo tienen significado e identidad a través de las relaciones que las constituyen como tales” (Descola, 2001: 106).

Está claro que Descola está buscando un principio epistemológico que esté más allá de aquellos cartesianos que proclaman estados y sustancias; una base para

16 ¿Dos instancias de una misma cosa?, ¿dos cosas?, ¿una misma cosa?

17 Lo que sea que esto pueda significar, dado que no se trata de una categoría analítica que sólo existe en la mente del científico, pues en sí misma tampoco es nada, y sin embargo su fenomenología se hace patente y se manifiesta su incidencia en la configuración de la realidad social.

una antropología no dualista (fenomenología estructural). Está claro, asimismo, que Descola no está hablando de las entidades del mundo en sí-mismas.¹⁸ A lo que se refiere es a las condiciones de posibilidad y probabilidad del conocimiento en tanto cultura, y en tanto productor de cultura, es decir, la cultura como un sistema complejo adaptativo (Kauffman, 1993) que existe en el lenguaje (en tanto mito y en tanto rito). Reiterando aún más el punto, en el fondo lo que está diciendo Descola es que el ser último de la cosa, desde el punto de vista de la cultura, no tiene una existencia inherente, o en último término ese *ser* es irrelevante; de ahí que afirme que “las entidades [...] tienen significado e identidad *sólo* a través de las relaciones” (el subrayado es mío), una afirmación muy consecuente con su búsqueda, pues su preocupación, como lo hemos venido diciendo, es puramente epistemológica. En este punto los límites entre epistemología y antropología se disuelven y se confunden: ¿son una y la misma cosa?, ¿son dos caras de la misma moneda?, ¿es una superposición dislocada de categorías analíticas que nada tienen que ver con lo real?, ¿son reales pero las entendemos a través de categorías analíticas, en el mismo sentido del mundo de las ideas de Platón?, ¿son reales y universales, pero a ellas sólo accedemos

18 “Asombra descubrir que las aparentes y monolíticas estabildades tras una mente única y un self único sean a su vez efímeras y se reconstruyan continuamente en el ámbito de células y moléculas. Esta extraña situación —paradoja aparente más que real— tiene una explicación sencilla: aunque los bloques de construcción de nuestro organismo se remplazan con regularidad, el diseño arquitectónico de sus diversas estructuras se conserva prolijamente. Hay un Bauplan para la vida y nuestros cuerpos son una Bauhaus. No somos meramente perecibles al final de la vida. La mayoría de nuestras partes fallece durante la vida, para ser sustituida por otras partes percederas. Los ciclos de vida y muerte se repiten muchas veces en el lapso de una vida: algunas células de nuestro cuerpo sobreviven una semana, la mayoría no dura más de un año; excepción son las preciosas neuronas de nuestro cerebro, las células musculares del corazón y las de los cristalinios del ojo. Gran parte de los componentes que no se sustituyen —como las neuronas— cambia gracias al aprendizaje (De hecho, puesto que nada es sagrado, incluso algunas neuronas pueden ser remplazadas). La vida hace que las neuronas se comporten de distinta manera alterando, por ejemplo, la manera en que se conectan con otras. Ningún componente permanece igual mucho tiempo, y las células y los tejidos que constituyen nuestros cuerpos actuales en gran parte no son los mismos que poseíamos al ingresar a la universidad. Lo que permanece invariable, en buena parte, es el plan de construcción de la estructura de nuestro organismo y los puntos fijados para la operación de sus partes. Digamos, el espíritu de la forma y el espíritu de la función” (Damasio, 2000: 164). Sin parecer muy pesado, quisiera resaltar para el lector la expresión: “las preciosas neuronas de nuestro cerebro”, y lo que esto implica en términos de identificación y de “las propiedades de objetivación de las prácticas sociales”, expresión frente a la cual podría preguntarse por “las preciosas células de nuestro corazón” o “las preciosas células de nuestro cristalino”; un ejercicio de antropología hermenéutica que bien serviría retener para el entendimiento de lo que acá se expone. Por otro lado, qué decir respecto a la ontología de la conciencia cuando se dice que lo que somos en última instancia es “el espíritu de la forma y el espíritu de la función”, que es esto lo que realmente permanece y es constante: ¿no es lo mismo que dice Descola respecto a la relación?

nosotros, los occidentales cultos?, ¿desde qué lugar privilegiado¹⁹ mira la antropología las condiciones de posibilidad de no importa qué sistema de conocimiento y representación del mundo?, ¿no es ésta una regresión *ad infinitum*?; planteado de otra forma, ¿es la cultura la base epistemológica de la epistemología?, y si así es (cualquier cosa que eso pueda significar), ¿cuál es la base ontológica de la cultura tal como la define Descola?, o también, ¿cuál es la relación entre epistemología y ontología?, ¿separarlas no es ya cartesianismo, dualismo, etc.? Preguntas difíciles, sin lugar a dudas. Pero esto no es un juego de palabras, ni es una digresión al margen que podría omitirse en aras de hacer más amable la lectura y la comprensión al lector. Nada más lejos de la verdad. Por el contrario, ésta es una preocupación legítima que hoy inquieta a los físicos, matemáticos, neurocientíficos y filósofos más destacados y renombrados, pues ya nadie cree que podamos seguir trabajando con la idea de unas leyes universales que existirían más allá (o más acá, da igual) del origen y naturaleza de la realidad misma; es decir, hoy la pregunta está enfocada, en el lugar de la ley, en lo real desde el punto de vista de la ontología; en otras palabras, ¿cuál es el ser de la relación?, y su corolario, ¿cuál es el ser del observador que puede abstraer esa relación y expresarla como un concepto o relación de conceptos y generar a partir de ahí una comprensión verdadera y demostrable?, ¿son una y la misma cosa?, ¿la verdad es una propiedad de la cosa o del observador?, y si son distintas en su naturaleza última, ¿qué es la mente?, o mejor, ¿qué es real?²⁰

Por otro lado, también está claro que Descola no está hablando de universales cognitivos, pues, como él mismo lo dice,

[...] esos patrones subyacentes que parecen organizar las relaciones entre humanos y no humanos, no son [...] estructuras universales de la mente que operen con independencia de los contextos históricos y culturales [...] por el contrario,] son simplemente propiedades de [objetivación] de las prácticas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermedias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación. Pero como los patrones de relación son menos diversos que los elementos a los que se refieren me parece que es evidente que el número de esos esquemas de praxis no puede ser infinito (Descola, 2001: 106).

19 Epistemológicamente hablando.

20 Intente responderlo usted mismo más allá de los espacios cíclico-filosóficos de Escher, e intente además no caer en regresiones o progresiones infinitas, o en proclamaciones de fe y utopía; y paralelamente, mientras hace esto, intente inventarse una epistemología no dual en caso de que le pregunten por el lugar de su pensamiento en el devenir histórico del pensamiento filosófico occidental, y hágalo siguiendo el principio de Occam. Si se aburre, lea algo de Gödel o del principio de incertidumbre de Heisenberg, o algo del “gato vivo-el gato muerto” de Schrödinger, o algo del famoso problema mente-cuerpo tan de moda en estos días en la psicología y las neurociencias contemporáneas, o algo del debate de Penrose (1993, 1999) con la gente de la IA (Inteligencia Artificial). Por último, intente no ser etnocentrista en su respuesta y tenga en cuenta los aspectos positivos del innovador modelo propuesto por Descola.

Así las cosas, no es que la antropología no haya logrado definir su objeto, lo que pasa es que su *objeto* es indefinible en sí mismo, pues, por un lado, no es cosa, y por el otro, tampoco es no-cosa, de modo que es y no es al mismo tiempo; no es sujeto, pues ella, la “relación”, es decir, la acción que vincula objeto y sujeto, no es ajena al mundo “material”, la evolución, la causalidad y la historia; pero no es objeto tampoco, dado que su manifestación pareciera inscribirse más en el orden del significado y la convención antes que en el universo de las causalidades.²¹ La antropología sería algo así como las matemáticas, que sin ser una ciencia está en el centro mismo de toda posibilidad de entendimiento abstracto y complejo. Sin embargo, el problema es esa regresión infinita inherente al análisis estructural, es decir, el problema es la posibilidad de formalización de un sistema formal y su relación con la verdad. No obstante, apunta Roger Penrose:

Sea como fuere, me parece que una consecuencia evidente del argumento de Gödel es que el concepto de verdad matemática no puede ser encapsulado en ningún esquema formalista [...] En efecto, [antes de empezar la formalización,] ¿cómo vamos a *decidir* qué axiomas o reglas de inferencia adoptar en un caso cualquiera cuando tratamos de establecer un sistema formal? (Penrose, 1993: 152; el subrayado es mío).

De hecho, la posibilidad de formulación de un sistema formal no se relaciona única y exclusivamente con la verdad matemática, sino con toda forma de entendimiento; una aseveración que él mismo ha reiterado en repetidas ocasiones y en distintos grados de profundidad argumentativa desde finales de los años 80. Pero en 1999 resumió el argumento de la siguiente manera:

[...] lo que estoy diciendo, con más generalidad, es que la comprensión matemática no es algo computacional, sino algo bastante diferente que depende de nuestra capacidad de ser conocedores de cosas. Algunas personas podrían decir: “Bien, todo lo que usted afirma haber demostrado es que la intuición matemática no es computacional. Eso no dice mucho sobre otras formas de conciencia”. Pero me parece que esto ya es bastante. Es poco razonable trazar una línea entre la comprensión matemática y cualquier otro tipo de comprensión. La comprensión no es específica de las matemáticas. Los seres humanos desarrollan esta habilidad de comprensión general, y no es una habilidad computacional porque la comprensión matemática no lo es. Tampoco trazo una línea divisoria entre la comprensión matemática y la conciencia humana en general. Por eso, aunque dije que no sé qué es la conciencia humana, me parece que la comprensión humana es un ejemplo de ella, o, al menos, es algo que la requiere. Tampoco voy a trazar una línea entre la conciencia humana y la conciencia animal. Me parece que los seres humanos son muy similares a muchos tipos de animales y, aunque podemos tener una comprensión de las cosas mejor que algunos de nuestros primos, en cualquier caso ellos también poseen algún tipo de comprensión, y por eso deben tener algún tipo de conocimiento [...] Por consiguiente, la no-computabilidad en algún aspecto de la conciencia y, específicamente, en la comprensión matemática, sugiere fuertemente que la no-computabilidad debería ser una característica de toda la conciencia (Penrose, 1999: 95).

21 Es como si la esencia del objeto de la antropología fuera moderna en sí misma (véase Latour, 1993).

Palabras más palabras menos, y en lo que toca a nuestro argumento, lo que sugiere Penrose es que la verdad en última instancia no es objetivable, ni mensurable, ni formalizable, y con ella lo bello y lo bueno; lo que nos dice es que hay un límite en el razonamiento, que hay un límite a la objetivación del mundo y en la reducción de la subjetividad, y que este límite vincula la conciencia con la verdad a la que pueda llegar dicho razonamiento; pero más allá de este detalle está el problema de la indisociabilidad de la conciencia y la verdad, o la indisociabilidad entre la conciencia y lo bello, o la indisociabilidad entre la conciencia y lo bueno. En este sentido, Antonio Damasio aclara eso que llamamos conciencia definiéndola de la siguiente manera:

La conciencia ampliada permite que los organismos humanos alcancen la cima de sus habilidades mentales [...] la capacidad de crear artefactos útiles, de considerar la mente ajena, de sentir las mentes del colectivo, de sufrir por el dolor, por oposición a sentir dolor y sólo reaccionar, de sentir la posibilidad de la muerte del self y [por otro lado], de valorar la vida, de construir un sentido de bien y de mal distinto de placer y dolor, de tomar en consideración los intereses del otro y de la comunidad, de experimentar la belleza por oposición a la mera sensación de placer, de sentir un desacuerdo de sentimientos y de ideas abstractas, base de la sensación de verdad. En esta notable colección de habilidades permitidas por la conciencia ampliada, dos merecen destacarse: primero, la habilidad de elevarse por sobre los dictados de ventajas y desventajas impuestos por las disposiciones relacionadas con la supervivencia y, segundo, la crucial detección de desacuerdos que conduce a la búsqueda de la verdad y al deseo de erigir normas e ideales de conducta [...] Estas dos últimas habilidades no sólo son mis mejores candidatas al pináculo de la diferencia humana; también son las que permiten la genuina función humana tan bien captada en la voz conciencia (Damasio, 2000: 253).²²

¿Qué decir entonces respecto a la relación entre las “estructuras universales de la mente” y las “propiedades de objetivación de las prácticas sociales” de las que habla Descola?²³ ¿Realmente podemos separar la mente de la cultura?, y suponiendo que no las separamos, ¿podríamos separar los procesos simbólicos de lo que llamamos cuerpo?, es decir, ¿podemos realmente separar la mente del cuerpo? A mi modo de

22 Nótese que entre conciencia nuclear, proto-*self*, y conciencia ampliada no hay nada que nos indique que se trata de cosas diferentes (se nos dice cómo se comporta, no qué es). Esta perspectiva es la contraria a la adoptada por Descola, pues lo que está haciendo Damasio al distinguir estos términos es des-epistemologizando lo simbólico (mente-cultura) y ontologizando la conciencia; sin embargo, el argumento no deja de tener su atractivo, pues por lo menos rescata las implicaciones biológicas de la evolución de la conciencia (cualquier cosa que ésta sea, como dice Penrose, pues como bien lo aclara él, la conciencia no es computable, y si no lo es, ¿cuál sería la razón que justificaría reducirla a circuitos neuronales?, ¿no es esta la base de la computabilidad y de los algoritmos biológicos que postula la inteligencia artificial, y contra la cual se ha ido Penrose por casi una década y media?, ¿no es debido a este problema que Penrose plantea la necesidad de buscar el asiento de la conciencia en estructuras (microtúbulos) que teóricamente podrían tener las características para estar afectadas por actividad en el aspecto cuántico?).

23 ¿No es esa separación el dualismo que queremos desmontar?

ver, éste es el problema que surge cuando des-ontologizamos la cultura arguyendo que el problema del dualismo es un problema puramente epistemológico. Una estrategia que ignora de nuevo el lugar de la experiencia en la construcción del sentido. Un problema íntimamente ligado a la filogenia de la conciencia y la relación de ésta con la vida y la atención. Damasio lo expresa así:

[...] es de sana economía presumir que las estructuras que gobiernan la atención y las que procesan la emoción sean vecinas. Para algunos componentes de estos procesos las estructuras hasta pueden ser las mismas, aunque operando de modos ligeramente diferentes. Además, es sensato que todas estas estructuras estén en la vecindad de las que regulan y señalan el estado corporal [...] porque las consecuencias de tener emoción y atención se relacionan totalmente con el trabajo básico de gobernar la vida al interior del organismo mientras que, por otra parte, es imposible gobernar la vida y mantener el equilibrio homeostático sin datos acerca del estado puntual [...] del organismo (Damasio, 2000: 299).

Y aclara:

Con toda justicia pensamos que la conciencia es un significativo avance biológico [...] y el avance sin duda es significativo, pero puede ser más antiguo de lo que creemos. Lo que no es tan antiguo desde el punto de vista evolutivo es la extensión de la conciencia permitida por la memoria: primero al [...] establecer un registro autobiográfico; segundo, al darnos un vasto repertorio de otros hechos; y, tercero, al dotarnos del poder retentivo de la memoria de trabajo [...]. Estas extensiones de la conciencia que florecieron con tanto vigor en los humanos se basan en los aspectos evolutivamente modernos del cerebro, esto es, en los de la neocorteza. En último término, sin embargo, ninguna de estas asombrosas nuevas características de la conciencia ocurren con independencia de los modestos logros de la conciencia nuclear (Damasio, 2000: 302).

Y remata:

Si la acción es cimiento de supervivencia, y su vigor depende de la disponibilidad de imágenes rectoras, se sigue que un dispositivo capaz de optimizar la manipulación eficaz de imágenes otorga enormes ventajas a los organismos que lo posean y probablemente haya prevalecido en la evolución. La conciencia es precisamente ese dispositivo [...] La conciencia prestó la novedad fundadora de conectar el *sanctumsactorum* regulador de la vida con el procesamiento de imágenes. En otras palabras, la posibilidad de hacer que el sistema regulador de la vida —cuyas oficinas están en las honduras del cerebro, en regiones tales como el tronco del encéfalo y el hipotálamo— tomara a su cargo el procesamiento de las imágenes representativas de cosas y sucesos que acontecen dentro y fuera del organismo. ¿Por qué fue realmente una ventaja? Porque la supervivencia en un entorno complejo, esto es, el gobierno eficaz de la regulación vital, depende de adoptar la acción correcta y ésta, a su vez, puede ser notablemente perfeccionada por una vista previa y la manipulación intencional de imágenes mentales que permitan una planificación óptima. La conciencia permitió la conexión de dos aspectos dispares del proceso: regulación vital interna y construcción de imágenes [...] La conciencia permite saber que existen imágenes dentro del individuo que las forma, sitúa las imágenes en la perspectiva del organismo refiriéndolas a una representación integral de éste, y al hacerlo permite la manipulación de imágenes en provecho del organismo. Cuando la conciencia aparece en la evolución, anuncia el amanecer de la liberación individual. La conciencia inaugura la posibilidad

de construir en la mente una suerte de complemento de las especificaciones reguladoras ocultas en el meollo del cerebro, esto es, un nuevo camino para que los apremios de la vida planteen sus demandas y el organismo actúe. Es el ritual iniciático que permite a un organismo —equipado con la capacidad de regular su metabolismo, con reflejos innatos y con la forma de aprendizaje conocida como acondicionamiento— convertirse en un organismo con mente, el tipo de organismo cuyas respuestas se perfilan a causa de una inquietud mental acerca de la propia supervivencia (Damasio, 2000: 41).

Qué lejos se encuentra esta forma de ver la conciencia y la mente de aquella que la sitúa asociada a una tabula rasa neuronal, al lenguaje verbal, la socialización, la comunicación y al aprendizaje como aspectos exclusivos de la condición humana,²⁴ ¡qué lejos! Y las implicaciones de esta visión para una teoría de los sistemas simbólicos son enormes. Empezando por lo que significa el placer y el dolor en la regulación vital, en la planificación de la acción, en la representación de los objetos y en la conciencia de lo verdadero, lo bello y lo bueno. En este sentido, Damasio nos dice:

Igual que el dolor, el placer es cualidad constitutiva de [algunas] emociones, así como gatillo de [otras]. Si el dolor se asocia con ciertas emociones negativas como angustia, miedo, tristeza y repugnancia —cuya combinación suele constituir lo que denominamos sufrimiento—, el placer se asocia con variados matices de dicha, orgullo y emociones de fondo positivas. Aunque el placer y el dolor forman parte del diseño biológico para obvios propósitos adaptativos, cumplen su labor en circunstancias muy diferentes [...] el dolor no es prevenir otra lesión, sino más bien proteger [...] a la inversa, el placer es pura anticipación. Se relaciona con la astuta antelación de lo que puede hacerse para no tener problemas. En este nivel básico, la naturaleza encontró una solución magnífica: nos seduce y convierte a buenas conductas. Así, dolor y placer forman parte de dos linajes diferentes de regulación vital. El dolor se alinea con el castigo y se asocia con conductas de retracción o inmovilización. Por su parte, el placer se conecta con la recompensa y se asocia con conductas de búsqueda y acercamiento. Esta dualidad fundamental se manifiesta en una criatura tan simple y presumiblemente no consciente como una anémona de mar. La esencia de alegría y tristeza, de acercamiento y evitación, de vulnerabilidad

24 “En realidad, los modelos evolutivos dominantes derivados de la llamada ‘nueva síntesis’ de las teorías de Mendel y Darwin contradicen cada vez más los hechos de la biología; no ‘resisten ni el examen más superficial de nuestro conocimiento del desarrollo y la historia natural’ (Lewontin, 1983: 284). Otro modelo destaca que el organismo tiene el poder de conformar su propio desarrollo, y que es sujeto de las fuerzas evolutivas (véase Ho y Fox, 1988). Partiendo de esa perspectiva, algunos estudiosos han afirmado que las relaciones entre los organismos y sus ambientes son recíprocas y no de sentido único. En el proceso de relacionarse con el medio ambiente, los organismos construyen sus propios nichos. En otras palabras, el organismo en evolución es una de las presiones selectivas que opera sobre él mismo; cada ser viviente participa de su propia construcción, tomando parte en alteraciones culturales o ‘protoculturales’ de presiones selectivas (Holding-Smee, 1994: 168). Significativamente, el vocabulario interactivo de la ‘coevolución’ y la construcción de nichos está empezando a suplantar las concepciones de mecánica newtoniana de las respuestas automáticas a las ‘fuerzas’ de un medio ambiente enajenado” (Descola, 2001: 15).

y seguridad, son tan aparentes en esta simple dicotomía de conducta descerebrada [de la anémoma de mar] como en los vivaces cambios emocionales del niño que juega (Damasio, 2000: 93-96).

Así pues, en el mundo de la conciencia encarnada la experiencia se da en un espacio de significación vital no sólo antiguo sino polarizado, y esta polarización no sólo es absoluta en términos de sobrevivir o no sobrevivir en el acto mismo del existir, sino que también es relativa al tiempo y al sentido que éste tiene para con el individuo y sus estrategias adaptativas. Al respecto Damasio acota:

Las criaturas no conscientes pueden regular la homeostasis, respirar aire, hallar agua, y transformar la energía requerida para la supervivencia en el tipo de entorno al cual las adaptó la evolución. Las criaturas conscientes cuentan con algunas ventajas: [por ejemplo], pueden establecer un vínculo entre el mundo de la regulación automática (el de la homeostasis básica, entretelado con el proto-self) y el mundo de la imaginación (donde las imágenes de diversas modalidades pueden combinarse y generar nuevas imágenes de situaciones que aún no suceden). [Así,] el mundo de las creaciones imaginarias —el de la planificación, de la formulación de escenarios, y predicción de resultados— se conecta con el mundo del proto-self. La sensación de self vincula pronósticos y automatismos preexistentes (Damasio, 2000: 330).

Imaginación, entonces: el poder creador por excelencia. Es la imaginación la que finalmente floreció con el *Homo sapiens*, fue con él que apareció el arte; y es el arte como expresión excelsa de la cultura lo que no aparece en el modelo de Descola. Al sacar los “universales cognitivos” del modelo sacó todo lo que realmente cuenta a la hora de la verdad: la conciencia, la imaginación, la creatividad, la intencionalidad y la noción de valor. Todas estas cosas pueden ser leídas e interpretadas a través de las pinturas rupestres de Lascaux, o en los primeros enterramientos hace 150.000 años. ¿Dónde cabe este hecho en el modelo de Descola? Decir que el devenir de los sistemas simbólicos no desempeñó un papel nuclear y decisivo en la selección y configuración de estas dimensiones de la condición humana es un error contundente e ineludible ¿De quién son esos muertos?, ¿de la subjetividad individual? (¿y qué se supone que es eso en un universo donde las entidades sólo son por las relaciones que las definen como tales?); insisto: ¿de quién son esos muertos?, ¿de la mente como producto del cerebro?, ¿del cerebro por oposición a la cultura?, ¿del inconsciente?²⁵ Por otro lado, ¿sabemos cómo opera la creatividad en el cerebro y en

25 “Además, tanto las investigaciones recientes dentro de la etología de los primates como las crecientes evidencias de datos sobre la descomunal escala temporal que implicaría el proceso de hominización tienden a invalidar ideas como la de una frontera filogenética clara entre naturaleza y cultura. Los estudios sobre chimpancés salvajes muestran no sólo que los primates usan y fabrican algunas de las herramientas de estilos marcadamente diferentes, generalmente consideradas como un rasgo distintivo del *Homo faber*, sino también que algunas bandas vecinas de chimpancés elaboran y heredan herramientas de estilos marcadamente diferentes. En la terminología de los prehistoriadores, eso significaría que los chimpancés tienen diferentes ‘tradiciones’ en términos

la sociedad?, ¿podemos decir que se trata de un asunto puramente individual y ajeno al entorno simbólico en el que se presenta y a partir del cual se expresa?, ¿podemos decir que la creatividad en tanto imaginación es un universal cognitivo y por tanto no tiene nada que ver con las “propiedades de objetivación de las prácticas sociales”? Cuando miramos el cerebro y encontramos áreas responsables de la actividad lingüística, ¿estamos observando el lenguaje exclusivo de Pedro Pérez sobre una base común de naturaleza biológica que llamamos cerebro, que estaba antes y sigue siendo la misma, es decir, materia viva, o estamos observando también un producto de la evolución, de la hominización o del devenir de los sistemas simbólicos (da igual cómo se le llame)?, ¿eso que vemos es vida o es cultura?, ¿y como producto es eso, sólo producto?; es decir, ¿un algo que salió de otro algo que no sabemos bien qué es, ni dónde está, ni cuándo empezó, ni dónde termina, pero que definitivamente no *es* lo que se supone que *es* el producto?; es decir, ¿podemos decir de manera categórica que lo que hay en el cerebro es biología y lo que hay fuera de él es cultura?, ¿qué es la cultura?, ¿dónde está el límite?, ¿en el *Australopithecus afarensis*?, ¿en el andar bípedo?, ¿en la capacidad de aprender?, ¿en el control del fuego?, ¿en el trabajo?, ¿en la adaptabilidad?, ¿en la norma?, ¿en el lenguaje verbal?, ¿en la conciencia de la muerte?, ¿en la coordinación del ojo y la mano?, ¿son estos supuestos límites una separación real entre la vida y lo simbólico?, ¿no son estas distinciones profundas y enquistados rezagos de un paradigma caduco?, ¿cuando vemos lo vivo realmente estamos viendo una *cosa* por oposición a la *no-cosa* que es lo simbólico?, ¿sabemos cómo interacciona lo vivo y lo simbólico de manera precisa de forma tal que podamos decir que se trata de dos cosas distintas en su naturaleza última?

El punto central acá es que “la imaginación no es la loca de la casa”, como bien lo ha hecho saber Gilbert Durand a lo largo de toda su obra; y tampoco es el

de cultura material (Julian, 1994). La complejidad del comportamiento social entre los babuinos también está bien documentada (Strum, 1987). El hecho de que un individuo pueda provocar determinado tipo de respuesta de otro, con el objeto de influir en el comportamiento de un tercero, parece indicar que los babuinos son capaces de entender y categorizar comportamientos en términos de estados subyacentes y no como meros movimientos del cuerpo. Esa realización sugiere fuertemente que poseen la capacidad de formar metarrepresentaciones, es decir, representaciones de representaciones, sin ayuda del lenguaje. El desarrollo del lenguaje seguramente no es más que una entre muchas etapas del proceso de hominización, y desde una perspectiva evolucionista puede ser vista como una consecuencia, antes que una causa, del desarrollo de la comunicación posibilitado por la capacidad de formar metarrepresentaciones (Sperber, 1994: 61). Está claro que la cultura tardó mucho tiempo en evolucionar. ¿Surgió con los primeros homínidos, hace alrededor de 3 millones de años, o con las primeras herramientas registradas, un millón de años más tarde? Aun cuando los primeros seres humanos, *Homo sapiens*, probablemente no tienen más de 100.000 años, hay algunas formas de enterramiento de 150.000 años de antigüedad, y el primer fogón ha sido fechado en 450.000 años a. C. Esto hace que la idea misma de fechar el origen de la cultura, o asignarlo a una etapa determinada del proceso de hominización, parezca totalmente irreal” (Descola y Pálsson, 2001: 16).

imperio del caos, ni la arbitrariedad ontológica, ni allí reside el monstruo aberrante de la subjetividad inasible e incognoscible, ni la imaginación es la puerta de entrada al infierno del no-ser; y tampoco tenemos que suponer a priori que imaginación y verdad son el día y la noche, el agua y el aceite, etc. Por el contrario, la imaginación es un asunto que le compete a la antropología de principio a fin y desde hace rato, pues la imaginación se abre a la conciencia más allá de los contenidos autobiográficos conscientes e inconscientes (valga la redundancia), y no sólo en la vigilia: también en el sueño.²⁶ Por otro lado, la relación entre razón y verdad no es ni más ni menos importante que la relación entre imaginación y sentido, un sentido que como acabamos de ver es tan universal como la vida misma, pues todos los seres vivos evitan el sufrimiento y buscan el bienestar²⁷ (o la homeostasis, para decirlo en términos técnicos); y cuando decimos todos los seres vivos incluimos a todos los seres vivos, pues de lo contrario habría que explicar por qué razón una fuerza tan antigua, constante y estructural a la vida misma iba a detenerse de un momento a otro hace apenas 3 ó 4 millones de años por la simple razón de que apareció algo que no sabemos bien qué es, ni dónde está, ni cuándo empezó... ¡en fin! Aunque es cierto y evidente, claro está, que la cultura puede llegar a hacer del dolor —negación de la necesidad— un proceder instrumental con sentido (el deporte, el ayuno, la disciplina corporal extrema propia del ascetismo, etc.), y hacer del placer —o satisfacción de la necesidad— la negación final de todo sentido de realidad y verdad (el consumismo, la adicción a drogas que alteran la conciencia, el sexo compulsivo, etc.).

En cualquier caso, lo simbólico se inscribe en la vida de la misma manera que lo mental se inscribe en lo biológico;²⁸ cualquier otra alternativa es maladaptativa a corto, mediano y largo plazo, y muy probablemente de generalizarse en lo social lleve a la autodestrucción del sistema en tanto unidad: en otras palabras, que algo sea cierto no significa que tenga sentido, pues el sentido lo determina su inscripción en

-
- 26 Los sueños conscientes, por ejemplo (aunque ellos, al igual que todo lo que hemos abordado en este artículo, tampoco existen); o los estados alterados de conciencia inducidos por drogas psicoactivas (que no dejan de ser meras aberraciones para una cultura alucinofóbica). Sobra decir que éste es el núcleo de la gran fractura entre psicoanálisis y psicología analítica en lo que respecta a inconsciente objetivo y filogenia de lo mental.
- 27 Includidos los masoquistas, pues en último término su condición no obedece a otra cosa que a la evitación de un dolor más profundo y definitivo (un asunto que ya se entendió hace mucho rato).
- 28 Véase Damasio (2000). Expresado de otra forma: lo simbólico en tanto fractura con lo real y objetivo debe ser adaptativo en su relación con el sistema (biosimbólico, si se quiere ver así), aunque el efecto colateral sea la posibilidad de maladaptación de una parte del sistema: el precio de la libertad, dirían unos; pero de cualquier forma, y para lo que nos compete acá, la conciencia, la imaginación y la autonomía parecen ser codependientes, aunque no por ello enajenadas de la evolución sistémica que les dio origen y manifestación en cuanto tales, y en cuanto instancias de lo simbólico.

el sistema como unidad,²⁹ una distinción que nos permite inferir que las dicotomías individuo-sociedad y sociedad-cultura son categorías que merecen un tratamiento similar al que se aplica ahora a la dicotomía naturaleza-cultura, no sin antes descartar que su racionalización puede ser una derivación de esta última; sobre todo cuando nos damos cuenta de que “las entidades que forman nuestro universo sólo tienen significado e identidad a través de las relaciones que las constituyen como tales”: entidades como individuo, como sociedad, y como cultura, etc., entidades que habría que precisar en una teoría general de los sistemas simbólicos semejante a la propuesta por Niklas Luhmann (1998 [1984])³⁰ para los sistemas sociales. Un

29 De ahí la posibilidad de optar conscientemente por el error, de ahí la posibilidad de imaginar y hacer de la imaginación algo verdadero, de ahí la base fundamental de la toma de decisiones. Jung lo llamó proceso de individuación, el cual, decía, conduce al Sí-mismo (concepto profundamente enigmático y revelador desde el punto de vista de la discusión ontológica y epistemológica que se ha presentado a lo largo de este artículo): una entidad a medio camino entre el inconsciente objetivo y la conciencia de los sentidos, y a medio camino entre el yo y la sombra. Este proceso de individuación tiene su máxima expresión en el momento en que la conciencia accede al imaginario durante la vigilia, durante el sueño o durante estados catárticos inducidos por ciertas drogas o técnicas específicas aplicadas durante un periodo razonable de tiempo y en circunstancias específicas, y posterior al cual el individuo difícilmente vuelve a ser el mismo, aunque, contrario al sentido común, regresa con un conocimiento de “sí-mismo” y del mundo que resulta ser adaptativo y objeto de búsquedas ulteriores: búsquedas que no en pocos casos se han convertido en el tema central de toda una cultura: es el caso de los hopi, los tarahumaras, los mayas lacandones, los tibetanos, los koguis, entre otros sabedores del Otro Mundo, el mundo de la imaginación activa, y del poder de transformación que ella trae (véase Grof, 1988, para entender este punto en relación con el LSD).

30 “Este capítulo [...] rebasa el ámbito más estrecho de la teoría de los sistemas sociales y trata de un tema que concierne tanto a los sistemas psíquicos como a los sociales —los sistemas psíquicos constituidos sobre la base de un nexo de conciencia unitaria (autorreferencial), y los sistemas sociales constituidos sobre la base de un nexo de comunicación unitario (autorreferencial). Así pues, no son tomados en consideración otros tipos de sistemas [...] Los sistemas psíquicos y sociales surgieron en el camino de la coevolución. Un tipo de sistema es entorno imprescindible del otro. Las razones de esa necesidad radican en la evolución misma que posibilita ese tipo de sistemas. Las personas no pueden permanecer ni existir sin los sistemas sociales, y viceversa*. La coevolución 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” (Luhmann, 1998: 77). * Nota aclaratoria de Luhmann, en la misma página: “De ahí, desde luego, no se sigue la conclusión de que de esta necesidad se deriva una tradición que sigue repercutiendo hasta ahora: que el hombre como animal social es parte de la sociedad, que la sociedad por consiguiente ‘consta de hombres’. Sobre esta premisa no habría sido posible desarrollar la teoría de sistemas [sociales]. Quien siga aferrado a dicha premisa y busque defender con ella un objetivo humanitario tiene que aparecer como adversario de la pretensión de universalidad de la teoría de sistemas”.

esbozo de esta teoría se presentó en otra parte (véase Murillo, 1996), y va más o menos así (véase figura 1):

Vistos así, los sistemas simbólicos no son sólo la suma de las relaciones que los constituyen como tales; también son el *sentido* emergente que dichas relaciones acarrearán: es eso lo que llamamos cultura, aquello que conecta al individuo con la sociedad y el mundo, y que se comporta como un todo³¹ heterogéneo (y no propiamente como la suma homogénea de sus partes). Precisamente por esto las relaciones no son sólo *ideas* (epistemología, información, lógica), pues éstas tampoco son en sí mismas y por sí mismas más allá de las relaciones que las definen como tales: por tanto, y para concluir nuestro argumento, es imperativo que nos demos cuenta de que existe una intencionalidad en el agente estructurante, una emotividad en la acción estructuradora y una “profundidad” ontológica en el objeto estructurado,³² y, entendidas así, las relaciones son más bien vectores o fuerzas antes que meras abstracciones que conectan elementos “allá” afuera, es decir, abstracciones que conectarían la *superficie* del objeto con la *superficie* de los sentidos, y que en sí mismas no serían nada, ni objeto ni sujeto. De hecho, eso que constituye la intencionalidad, la emotividad y la profundidad ontológica de la relación es el único vehículo posible para una causalidad en los sistemas simbólicos en el marco de una epistemología no dualista; por eso es que no podemos separar la mente del cuerpo, y por eso es que no podemos separar lo simbólico de lo vivo, pues lo simbólico es un perfeccionamiento de lo vivo y como tal es imposible de distinguir de eso que llamamos mente.

El punto importante acá es que estas fuerzas o vectores también operan por oposiciones binarias, y por eso entre el sujeto estructurante y el objeto estructurado existe de hecho una oposición dialéctica que es constitutiva de la dinámica de la relación misma, pero no por ello el sujeto estructurante o el objeto estructurado dejan de ser dimensiones o aspectos de la misma cosa, es decir, de la relación como tal, pues efectivamente “las entidades que forman nuestro universo *sólo* tienen significado e *identidad* a través de las relaciones que las constituyen como tales”. La polarización o énfasis de alguno de estos aspectos o dimensiones de la relación da origen a todo un tema, toda una constelación de símbolos, o como lo llama Durand, una “estructura”. Así las cosas, no habría ninguna razón que impida relacionar las “estructuras esquizomorfas” de Durand con los “modos de categorización” que propone Descola, ni que impida relacionar, asimismo, “las estructuras sintéticas” con los “sistemas de mediación”, o “las estructuras místicas” con las “relaciones de objetivación”; pero al mismo tiempo las analogías podrían darse a la inversa, es decir: “estructuras esquizomorfas” ⇔ “relaciones de objetivación”, “estructuras sintéticas” ⇔ “sistemas de mediación”, y “estructuras místicas” ⇔ “modos de categorización” (véase tabla 2). De cualquier forma, y obviando por ahora el papel y el sentido del “viaje imagina-

31 Incluido “ego” en tanto símbolo él mismo.

32 La materialidad de un objeto, energía inherente a un estado mental o la fuerza de la norma.

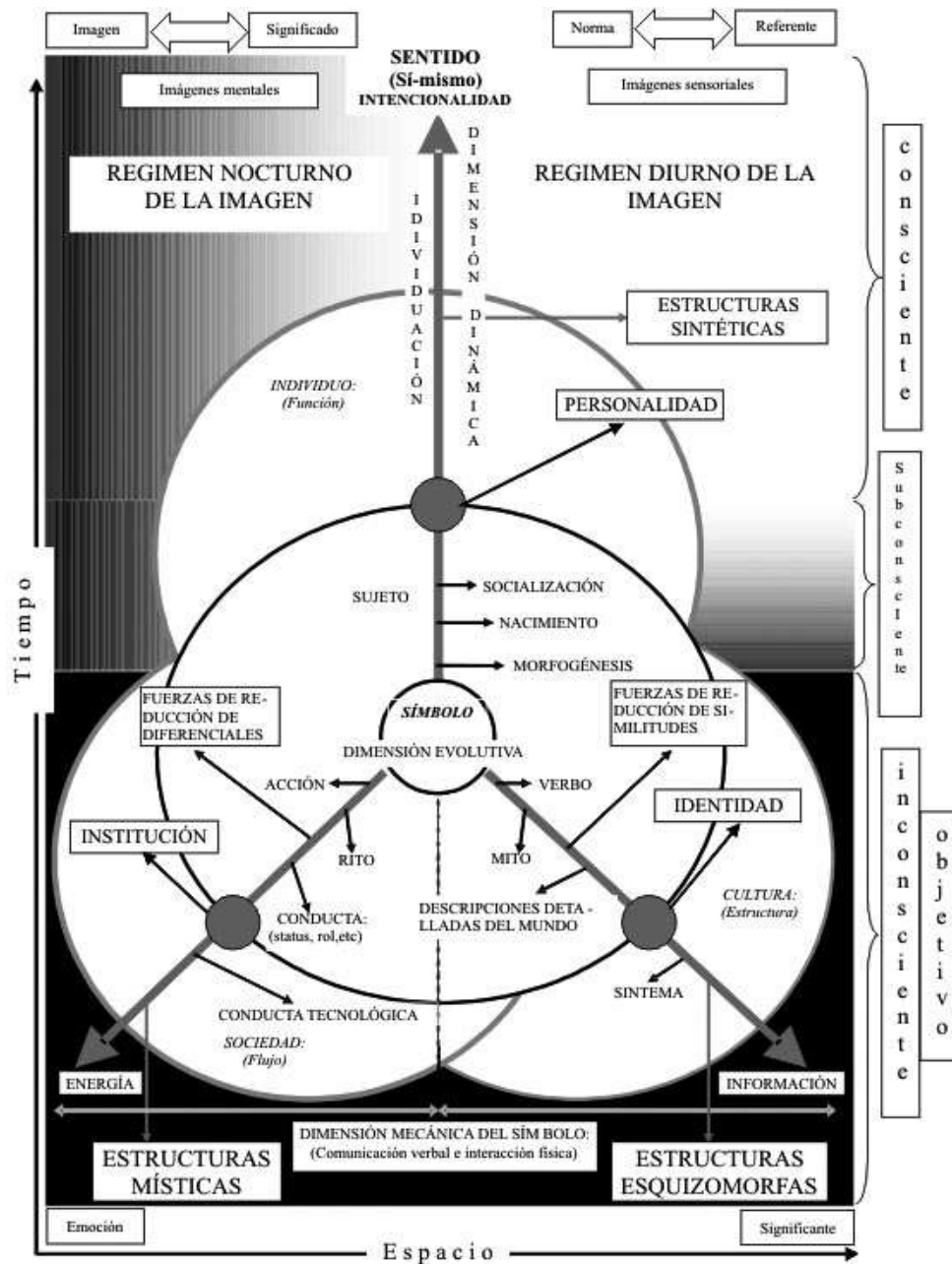


Figura 1. Lineamientos para la construcción de una teoría de los sistemas simbólicos

rio”³³ y el rol del “ojo de la conciencia”,³⁴ en uno u otro caso podría argumentarse lo mismo: que en el imaginario no hay más que relaciones, o relaciones de relaciones en el sentido propuesto por George Lakoff (1992)³⁵ para la metáfora; dicho de otra forma, relaciones que nos permiten establecer puentes entre un dominio mental y otro (que tampoco son cosas en sí, y también están constituidos sólo a partir de las relaciones que los definen como tales). En cualquier caso, el imaginario en tanto espejo del mundo reflejaría lo que en él se encuentra, de modo que en el universo de las imágenes no habría nada que realmente no estuviera ya *afuera*,³⁶ con la salvedad de que una antropología fenomenológica del imaginario nos obliga a considerar el papel de la conciencia, la experiencia, los juicios de valor, las imágenes mentales y la creatividad en la definición y construcción ontológica de los mundos posibles en los que se aplica, y a explicar por qué tiene sentido y es adaptativo crear axiomas normativos que prescriben lazos de parentesco entre humanos y canguros,³⁷ y explicar por qué tiene sentido y es adaptativo andar por el mundo convencido de que existen animales que hablan. Es decir, cambiar de paradigma y construir una antropología

33 Síntesis y sintaxis.

34 Núcleo de la experiencia, y no sólo del saber.

35 “La palabra metáfora fue definida como una expresión poética o literaria donde una o más palabras para un concepto son usadas fuera de su significado convencional normal para expresar un concepto similar. Pero este problema no es cuestión de definiciones, sino de asuntos empíricos. Como científico cognitivo y lingüista, uno se pregunta: ¿Cuáles son las generalizaciones que gobiernan las expresiones lingüísticas clásicamente conocidas como metáforas poéticas? Cuando esta pregunta se responde con rigor, la teoría clásica resulta ser falsa. Las generalizaciones que gobiernan las expresiones metafóricas no están en el lenguaje, sino en el pensamiento: Ellas son mapeos generalizados entre dominios conceptuales. Es más, estos principios generales que toman la forma de mapas conceptuales se aplican no sólo a las expresiones poéticas literarias, sino también a todo el lenguaje cotidiano. Sucintamente, el locus de la metáfora no está en el lenguaje de ninguna manera, sino en la forma como conceptualizamos un dominio mental en términos de otro. La teoría general de la metáfora se propone caracterizar tales mapeos inter-dominios. Y en el proceso, conceptos abstractos de todos los días como tiempo, estado, cambio, causalidad, y propósito resultan ser también metafóricos” (Lakoff, 1992; la traducción es mía).

36 Que es en últimas lo que quiso decir Jung con el concepto de arquetipo, y que es, asimismo, lo que está en la base del concepto de patrón de acción fijo (PAF) que trabaja Rodolfo Llinás (2002), pues este mecanismo habría operado a lo largo de la evolución constituyendo y configurando la estructura misma de todo el sistema nervioso, y no hay ningún argumento que justifique la exclusión, suspensión o marginación de este mecanismo aun durante el proceso de hominización: periodo durante el cual el cerebro pasó de 350 cm³ al volumen actual.

37 “En este contexto, el totemismo y el animismo nos parecen representaciones interesantes desde el punto de vista intelectual, pero falsas, sólo manipulaciones simbólicas de ese campo de fenómenos específico y circunscrito que nosotros llamamos naturaleza. Sin embargo, viendo el asunto desde una perspectiva desprejuiciada [sic] la existencia misma de la naturaleza como dominio autónomo está tan lejos de ser un dato primario de la experiencia como los animales que hablan o los lazos de parentesco entre hombres y canguros” (Descola, 2001: 109).

Tabla 2. Clasificación isotópica de las imágenes (véase Durand, 1981: 414)

Regímenes o polaridades	Diurno		Nocturno			
	Esquizomorfos (o heroicos)		Sintéticos (o dramáticos)		Místicos (o antifrásicos)	
Estructuras	1. Idealización y retroceso autístico 2. Diaretismo (<i>Spaltung</i>) 3. Geometrismo, simetría, gigantismo 4. Antítesis polémica		1. <i>Coincidentia oppositorum</i> y sistematización 2. Dialéctica de los antagonistas, dramatización 3. Historización. 4. Progresismo parcial (ciclo) o total		1. Reduplicación y perseveración 2. Viscosidad, adhesividad antifrásica 3. Realismo sensorial 4. Miniaturización (Gulliver)	
Principios de explicación y de justificación o lógicos	Representación objetivamente heterogeneizante (antítesis) y subjetivamente homogeneizante (autismo). Los principios de <i>exclusión</i> , de <i>contradicción</i> , de <i>identificación</i> actúan a tope		Representación diacrónica que une las contradicciones por el factor tiempo. El principio de <i>causalidad</i> bajo todas sus formas (especialmente <i>final</i> , y <i>eficiente</i>), actúa a tope		Representación objetivamente homogeneizante (perseveración) y subjetivamente heterogeneizante (esfuerzo antifrásico). Los principios de <i>analogía</i> y <i>similitud</i> actúan a tope	
Reflejos dominantes [o vectores morfologenéticos*]	Dominante <i>postural</i> con sus derivados <i>manuales</i> y el adyuvante de las sensaciones a distancia (vista, audifonación) [ectodermo]		Dominante <i>copulativa</i> con sus derivados motores <i>rítmicos</i> y sus adyuvantes sensoriales (cinésicos, musicales-rítmicos, etc.) [mesodermo]		Dominante <i>digestiva</i> , con sus adyuvantes <i>coenestésicos</i> , <i>térmicos</i> y sus derivados <i>táctiles</i> , <i>olfativos</i> , <i>gustativos</i> [endodermo]	
	Distinguir		Unir		Confundir	
Esquemas "verbales"	Separar ≠ mezclar	Subir ≠ caer	Madurar → progresar	Volver recontar ←	→Descender, poseer, penetrar	
Arquetipos "epítetos"	Puro ≠ mancillado claro ≠ sombrío	Alto ≠ bajo	Hacia adelante futuro	Hacia atrás pasado	Profundo, calmo, caliente, íntimo, oculto	
Categorías del juego del Tarot	La espada ←	→ (El cetro) ←	→ El bastón ←	→ El denario ←	→ La copa	
Arquetipos sustantivos	La luz ≠ las tinieblas El aire ≠ El miasma El arma heroica ≠ El lazo El bautismo ≠ La mancilla	La cima ≠ El abismo El cielo ≠ El infierno El jefe ≠ El inferior El héroe ≠ El monstruo El ángel ≠ El animal El ala ≠ El reptil	El fuego-llama El hijo El árbol El germen	La rueda La cruz La luna El andrógino El Dios plural	El microcosmos El niño El Pulgarcito El animal nido El color La noche La madre El recipiente	La morada El cetro La flor La mujer El alimento La sustancia
De los símbolos a los <i>sintemas</i>	El sol El azul El ojo del padre Las runas El mantra Las armas La tapia La circuncisión La tonsura, etc.	La escala La escalera El betlio El campanario El ziqurat El águila La gaviota La paloma Júpiter	El calendario, la aritmología, la triada, la tétrada, la astrobiología... La iniciación El "Dos veces nacido" La orgía El mesías La piedra filosofal La música, etc.	El sacrificio El dragón La espiral El caracol El oso El cordero La liebre La rueca El encendedor La batidora, etc.	El vientre Tragadores y tragados Kobolds Dáctilos Osiris Los tintes Las gemas Melusina El velo La capa La copa El caldero, etc.	La tumba La cuna La crisálida La isla La caverna El mandala La barca La cabaña El huevo La leche La miel El vino El oro etc.

* Buscando su origen no en la biología del instinto sino en la morfogénesis [fuera del original].

de las cosas que no existen; una antropología poética, si se quiere ver así. En definitiva, para poder construir esta antropología sería útil contrastar nuestro sistema de valores de verdad con otros modelos ontológicos y epistemológicos, como el de la acupuntura, como el que soporta y da coherencia al concepto de *aluna* de los koguis (Murillo, 1996) o como el budista y sus conceptos de vacuidad e interdependencia, o como tantos otros que desechamos por asistemáticos, incoherentes o por contradecir nuestra particular forma de *ver* el mundo.

Bibliografía

- Barfield, Thomas (2001). *Diccionario de antropología*. Bellaterra, Barcelona.
- Bauman, Zigmunt (1996). "Modernidad y ambivalencia". En: *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Anthropos, Barcelona, pp. 73-119.
- Bonte, Pierre e Izard, Michael (eds.) (1996). *Diccionario de etnología y antropología*. Akal, Madrid.
- Corripio, Fernando (1973). *Diccionario etimológico general de la lengua castellana*. Bruguera, Barcelona.
- Damasio, Antonio (2000). *Sentir lo que sucede: cuerpo y emoción en la fábrica de la conciencia*. Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Descola, Philippe (2001). "Construyendo Naturalezas". En: *Naturaleza y Sociedad*. Siglo XXI, México, pp. 101-123.
- Descola, Phillipe y Pálsson, Gils (2001). "Introducción". En: *Naturaleza y Sociedad*. Siglo XXI, México, pp. 11-33.
- Durand, Gilbert (1981) [1979]. *Las estructuras antropológicas del imaginario: Introducción a la arquetipología general*. Tauros, Madrid.
- González Echevarría, Aurora (1987). *La construcción teórica en antropología*. Anthropos, Barcelona.
- Grof, Stanislav (1988). *Psicología transpersonal*. Kairos.
- Hunter, David E. y Whitten, Phillip (1981). *Enciclopedia de antropología*. Bellaterra, Barcelona.
- Kahn, J. S. (comp.) (1975). *Concepto de cultura. Textos fundamentales*. Anagrama, Barcelona.
- Kauffman, Stuart (1993). *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution*. Oxford University Press.
- Lakoff, George (1992). "The Contemporary Theory of Metaphor". En: Ortony, Andrew (ed.). *Metaphor and Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 2ª ed.
- Latour, Bruno (1993) [1991]. *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Llinás, Rodolfo (2002). *El cerebro y el yo*. Grupo Editorial Norma, Bogotá.
- Luhmann, Niklas (1998) [1984]. *Sistemas Sociales: Lineamientos para una teoría general*. Anthropos, Barcelona.
- Murillo, Zakik (1996). *Aluna: La conciencia de un cuerpo sin orificios*. Monografía de Grado, Universidad de Antioquia.
- NIH Declaración de Acuerdo (1997). *La acupuntura*. 3-5 de noviembre, Vol. 15, No. 5, pp. 1-34.
- Penrose, Roger (1993). *La nueva mente del emperador*. Crítica, Barcelona.

Penrose, Roger (1999). *Lo grande, lo pequeño y la mente humana*. Cambridge University Press, Madrid.

Singer, Milton (1974). "Cultura: concepto". En: Sills, David L. (dir.). *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*. Aguilar, Madrid, Vol. 3, pp. 298-311.