



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

SENTIDO Y FINALIDAD DEL COMPORTAMIENTO SOCIAL HUMANO
(desde la comprensión de la lógica operacional de los sistemas vivos).

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA
P R E S E N T A:
LEONARDO FLORES VIVANCO



DIRECCION:
DR. JAVIER TORRES NAFARRATE

MÉXICO, D.F.

2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Se me hace necesario justificar, antes de agradecer, por qué esta sección tiene sentido:

Este trabajo de tesis no es, ni ha sido, el producto de la mera necesidad académica y administrativa para obtener un grado. No es tampoco el resultado de un trabajo inserto en la inercia del desarrollo <<escolar>>, como los que pueden surgir de los intereses sociales o nacionales, típicos de las preocupaciones académicas universitarias. Ni mucho menos es la adopción y reproducción literal del pensamiento de un autor, o un discurso o una reflexión que no sale de las fronteras de lo ya dado.

Este trabajo, que con esto queda concluido, es lo que yo he sido y, por lo tanto, soy. Es la forma más clara de objetivación del espíritu humano. De la fuerza y la energía vital que busca permanentemente ser más que lo que está siendo, y estar más allá de donde está cruzando. Pero no es sólo fuerza vital, ni mucho menos <<fuerza física>>; sino la fuerza vital que toma forma –la forma primigenia– de *espíritu*; de eso que es forma humana, pero que no es, esencialmente, más que fuerza y energía vital que es siempre deseo de *ser*.

Por eso es que aquí quiero, reivindicar y legítimo mi posibilidad y mi deber de agradecer a los que han sido y son, con su *ser*, lo que yo soy; tanto en mí-acá como en mí-aquí.

De los que son parte de mí-acá, desde donde hablo:

Primero, antes que nadie, quizás antes de mí, agradezco a Norma, mi mujer; a quien pertenece, de hecho, mi yo-acá y mi yo-aquí.

Agradezco a Carmela y a Lola por todo lo que son y por todo su apoyo.

Agradezco a Juan y a Gabriela por estar en mí y conmigo.

Agradezco a mis tíos Vivanco, que fueron mi referente externo principal de todo lo que he deseado y necesitado ser y no ser.

Agradezco también a los amigos que han sido parte de mí.

De los que son parte de mí-aquí, en donde escribo:

Primero, como ya lo dije, a Norma.

Agradezco a Roberto Aguirre, como amigo y como maestro. Sin él, a través de nuestras pláticas, con su guía, su corrección y su apoyo, difícilmente esto que está aquí, y que soy yo, podría ser lo que es.

Agradezco al Maestro Javier Torres Nafarrate, por darme la oportunidad de hacer esto con él; es decir, de poder hacerme con él. Por ser todo lo que es.

Agradezco al Maestro Humberto Maturana, por haber hecho todo lo que ha hecho y por charlar conmigo y por interesarse en mi trabajo.

Agradezco también a Jorge Galindo, por intentar y esforzarse por entender lo que quería hacer cuando todavía no era lo que podía ser. También por leer y por comprometerse al leer y al pensar lo que ahora es.

Agradezco a Mario Ruiz por su apoyo, amistad y consejo.

Agradezco a mis sinodales; Profa. Coria, Prof. Malpica y Prof. Ortiz, por leerme y, en alguna medida, validarme.

ÍNDICE

Introducción,	7
Capítulo I, Fundamentos conceptuales y teóricos del problema y de la explicación	31
<i>1.1 Configuración conceptual inicial como punto de partida</i>	31
1.1.1 Fundamentación epistemológica,	31
1.1.2 Comportamiento,	33
1.1.3 Lo social,	34
1.1.4 Cooperación y altruismo,	35
1.1.5 Comunicación,	37
1.1.6 Conceptualizaciones, implicaciones y limitaciones,	39
1.1.6.1 La autoconservación y la reproducción,	40
1.1.6.2 Implicaciones del altruismo, la cooperación y el amor,	42
1.1.6.3 Distinción entre sistemas con y sin vínculos reproductivos directos,	43
1.1.6.4 Sentido y finalidad del comportamiento social,	43
1.1.6.5 Lo antisocial,	44
<i>1.2 El pensamiento que permite suponer la idea de lo antisocial como una respuesta al ser humano con los otros como él</i>	45
1.2.1 Planteamiento del problema como dualidad,	45
1.2.1.1 La naturaleza supuesta en el problema,	46
1.2.2 Darwin y Spencer: el principio general en la relación social-antisocial,	47
1.2.2.1 La antropología de Darwin,	49
1.2.2.2 La sociología de Spencer,	52
1.2.2.3 Sentido y finalidad distinguibles,	53

1.2.3 La respuesta opuesta al caso humano desde los principios de Darwin,	55
1.2.3.1 Valor de la agresividad y su espontaneidad,	56
1.2.3.2 Competencia intraespecífica humana,	58
1.2.3.3 La teoría evolutiva desde la descripción genética,	61
1.2.3.4 La relación dual de agresividad y altruismo,	64
1.2.3.5 Conclusiones parciales sobre Lorenz y Wilson,	66
1.2.3.6 La reproducción,	68
1.2.3.7 Niveles y manifestaciones de la lucha por la existencia,	69
1.2.4 Los principios distinguidos a través de la teoría freudiana de los instintos y su manifestación en el mundo humano,	69
1.2.4.1 Las pulsiones o instintos,	70
1.2.4.2 El principio del placer,	73
1.2.4.3 Lo social y su origen,	74
1.2.4.4 El ser humano en el mundo sociocultural,	77
1.2.4.5 Conclusiones y apuntes sobre Freud,	83
1.2.5 Algunas formas en que es posible distinguir la autoconservación en el mundo sociocultural humano,	85
1.2.5.1 Derivaciones de lo antisocial en el mundo sociocultural,	86
1.2.6 Las raíces del pensamiento antisocial,	88
1.2.6.1 Anales de lo antisocial en el pensamiento Sofista,	89
1.2.6.2 Anotaciones y conclusiones sobre los Sofistas,	95
1.2.6.3 Lo antisocial en la tradición empirista de Hobbes,	96
1.2.6.4 Conclusiones respecto a Hobbes,	99
1.2.7 Conclusiones finales generales sobre lo antisocial,	99

1.3 <i>La relación sociológico-biológica y la configuración de la observación y la Explicación</i>	100
1.3.1 Relaciones y diferencias entre la biología y la sociología,	101
1.3.2 Bases y diferencias con el marco teórico asumido,	105
Capítulo II, Operar sistémico	109
2.1 <i>Unidades sistémicas y los criterios de distinción,</i>	109
2.2 <i>Dinámica material solipsista</i>	114
2.2.1 Cierre operacional,	114
2.2.2 Determinismo estructural,	117
2.2.3 Autonomía,	118
2.2.4 El afuera como entes discretos,	119
2.2.5 Solipsismo,	120
2.3 <i>Orientación de la dinámica operacional (autoconservación y el cierre comprensivo de la operacionalidad de los sistemas vivos)</i>	125
2.3.1 Referencias históricas,	125
2.3.2 Tipos de finalidad distinguida,	131
2.3.3 Maturana y el finalismo,	132
2.3.3.1 Tipos de finalismo negados,	132
2.3.3.2 Espontaneidad, determinismo estructural y coteriva,	134
2.3.3.3 Coherencia operacional,	136
2.3.3.4 La atribución al observador,	136
2.3.4 El finalismo que propongo como principio de autoconservación,	139
2.3.4.1 Las nociones usadas por Maturana que sugieren el finalismo y el que puede concluirse,	141
2.3.5 Posibles distinciones sobre el principio de autoconservación,	150

2.3.6 Conclusión de este capítulo: el cierre autoconservación↔solipsismo,	151
Capitulo III, Continuidad operacional en las dimensiones de interacción sistema/entorno del sistema humano	153
<i>3.1 Sistema nervioso y continuidad operar-comportamiento,</i>	153
3.1.1 Sistema nervioso,	153
3.1.2 Continuidad operar-comportamiento,	155
<i>3.2 El operar-comportamiento en la relación sistema/entorno como es dado en la deriva filogénica y la emergencia del entorno-como-medio,</i>	159
3.2.1 Primer estadio,	161
3.2.2 Segundo estadio,	164
3.2.3 Tercer estadio,	167
3.2.4 Cuarto estadio,	169
3.2.5 Lenguaje y comunicación,	171
<i>3.3 La facticidad ontogénica de las formas de interacción,</i>	175
3.3.1 Asimilación estructural, significado y certezas operacionales,	176
3.3.2 Asimilación estructural del lenguaje y su relación con el pensamiento y la autoconciencia,	179
3.3.3 Estadios de interacción ontogénica y la cerradura significativa,	181
Conclusiones	189
i) Sobre el sistema psíquico,	189
ii) Lo social y lo antisocial desde la autoconservación solipsista,	191
iii) Sentido y finalidad última del <i>ser</i> de los sistemas humanos en el mundo sociocultural,	196
Bibliografía,	203

INTRODUCCIÓN

I

¿Podría cuestionarse acaso que el ser humano es social? ¿No vive y ha vivido toda su historia en sociedad o en alguna organización social? ¿No es la familia, acaso, unidad fundamental de lo humano, la unidad fundamental de lo social y de la sociedad?

La historia cultural y la prehistoria nos dan evidencia de cómo ha vivido el hombre de esa forma, y ello es recurso fundamental explicativo de nuestra evolución; de nuestros rasgos característicos, como el lenguaje, la constitución del cerebro y de las operaciones mentales; de nuestra cultura, nuestra organización económica y política; de nuestro dominio de la naturaleza, etc. Una de las premisas fundamentales dentro del pensamiento humanista en gran parte de nuestra historia, por lo menos Occidental, sobre nuestro *ser* humano, es que podemos ser lo que somos y quienes somos sólo a partir del otro o de los otros; esto es, como lo dice Morin (2006:86), "...la relación con el otro es originaria. El otro es virtual en cada uno y debe actualizarse para que cada uno devenga sí mismo."

Pero, ¿qué es lo que define lo social? El término surge para connotar lo relativo a la unión, al compañerismo y a <<seguir al otro>>; y es en ese sentido que su acepción es comúnmente asumida. Vemos que en las sociedades y/u organizaciones sociales humanas efectivamente podemos encontrar esa forma de ser: la inclinación, la orientación y la voluntad de estar y actuar concretamente con el otro; de trabajar, colaborar y ayudarse mutuamente para protegerse, para satisfacer sus necesidades, para construir, disfrutar de la compañía y brindarse afecto.

Sin embargo, si algo ha caracterizado a las sociedades humanas, sobre todo después de la revolución agrícola, tecnológica y cultural, y particularmente en las sociedades contemporáneas, es lo opuesto a ello. Parece innecesario dar evidencias de la forma que pueden tomar las inclinaciones que motivan el comportamiento o acción, y de la acción misma en correspondencia con esa inclinación. Durante toda esa historia, en todas las civilizaciones y todas las culturas humanas, ha sido condición el ejercicio fáctico de la guerra y el sometimiento, la lucha, la competencia y la explotación; dado todo ello por la voluntad y el deseo de poder y de superioridad.

No es casualidad que precisamente las tesis centrales de mitos y religiones - y aun de los ideales ilustrados, y en muchos sentidos de la ética en general- sobre el origen de los pueblos y de la sociedad, del lenguaje, de la misión y deber del

hombre, así como de su virtud, se encuentren en torno de la connotación que hemos referido de lo social: a la fraternidad, a la ayuda mutua, al respeto al derecho del otro, a la cooperación, a la igualdad y, aun todavía, al amor recíproco. Todo esto significa: el bien hacer, que es hacer el bien y por lo tanto no hacer así el mal al otro; pero necesariamente fundamentado en el sentir y el desear actuar en ese sentido.

Y es que a la voluntad de lucha directa por el poder y posesión de los recursos o bienes de supervivencia al interior de los grupos o sociedades y entre ellos, le ha continuado la inclinación a la lucha entre naciones y entre regiones; entre grupos religiosos e ideológicos; entre corporaciones y empresas; entre partidos políticos y organizaciones de toda clase; a la competencia por las oportunidades de trabajo y de éxito y a la utilización del otro en todos los sentidos posibles. La lucha y agresión de facto entre individuos es algo constante y permanente; todos los días vemos en nuestras sociedades cómo los medios de comunicación venden las noticias de asesinatos, robos, secuestros, violaciones, fraudes, narcotráfico, prostitución de menores, trata de personas y toda clase de delincuencia organizada como medio de hacerse de una subsistencia, en la que el otro es sólo un simple instrumento; un objeto que es también medio; parte u obstáculo en el alcance de ciertos esquemas o formas de supervivencia socioculturalmente conformadas.

Lo anterior es quizás la manifestación más extrema de esa condición humana, la cual implica el ejercicio del hacer externo, en mayor o menor congruencia, con las motivaciones interiores; sin embargo, en la cotidianidad diaria podemos observar como el otro¹ se convierte siempre en un instrumento o un vehículo de la satisfacción y el placer del sí mismo, cuando logra éste, siempre con la voluntad consciente o inconsciente de ello detrás: a) posicionarse según su percepción por encima del otro en cualquier forma posible; desde la más básica a la más sofisticada configurada socioculturalmente; b) observarse, escucharse y *ser* en general a través de él; c) legitimar su sentir, su pensar o su hacer a partir de ese otro; d) obtener ese placer y satisfacción al otorgarle, según su criterio, a ese otro acciones de cuidado, amor o altruismo en general. El principio de placer freudiano se torna así en el principio de placer gracias a, o a través de, el otro.

Podemos aunar a esto la también común y generalizada indiferencia - prácticamente absoluta de fácto, aunque excluida de los matices de la abstracción de lo genérico humano, en donde ya no está sólo el otro sino donde se está junto con él- respecto a todo otro que no encaja en las posibilidades de uso instrumental en cualquiera de las formas mencionadas, y cuando no se da, prácticamente de manera involuntaria, la experiencia compasiva o de poder <<ponerse en los zapatos del otro>>. En tal caso también, no es ya el otro, sino uno mismo. Y

¹ El que por supuesto refiere tanto a lo singular como a lo plural y a lo genérico.

debemos considerar también la organización de intercambio de trabajo y de productos del trabajo como mecanismo validado y forma natural socioculturalizada de conservación, en donde el otro es ya un mero objeto, instrumento, medio u obstáculo; un enemigo o una bestia de carga en la orientación particular del alcance de satisfacción placentera y de poder.

En este sentido de instrumentalidad y utilitarismo, parece resultar que las manifestaciones de fraternidad, altruismo, cooperación, y aun las de amor, estarían en función de la satisfacción de los impulsos y deseos de poder, superioridad y del placer correlacionado. Siempre en cualquier circunstancia es el sí mismo el que subyace a toda experiencia, a toda orientación y a toda acción que aparece dirigida al otro; así que, según lo planteado, tendría como único sentido la propia satisfacción de los deseos a través de las formas desarrolladas de alcanzar el placer o la experiencia de colmación.

Así, el juego de lo social aparece como un continuo de configuraciones de la orientación hacia las satisfacciones del sí mismo, independientemente de que puedan ser conscientes o no, racionales o no; tiende ella hacia los estados en que la generalidad de los hombres encuentran el placer a través del otro: el poder, la superioridad y la utilidad. Y sin embargo, este juego social nos impone reglas y modos de operación, nos indica las formas de hacer, de proyectar una imagen, de enrolarse en esquemas discursivos, de ejercer ciertas actividades y acciones, de sonreír y hablar de cierta forma, del uso de expresiones y palabras que retribuyan en la interacción con el otro por lo menos la seguridad propia; y en fin, a desarrollar el hacer según los esquemas de acción validados en cada contexto particular en el que se debe actuar. Todo para mantener velados los verdaderos contenidos interiores que el otro nos detona en la intercambiabilidad de las formas correctas de hacer. Obligándonos a recorrer, como lo dice Freud, los penosos caminos del principio de realidad, para lograr alcanzar, o por lo menos intentar alcanzar, lo que el principio de placer nos marca.

De tal forma que, ¿a qué es a lo que podemos llamar social? ¿Todo lo mencionado es social sólo por suceder dentro de lo que llamamos sociedad o por desarrollarse en relación con el otro? ¿Lo social puede ubicarse sólo en las formas de acción, aunque las inclinaciones humanas sean contrarias al otro, utilitarias o cuando menos indiferentes? ¿Es la familia una organización social? ¿Cuál puede ser la referencia de lo constituyente de lo social y cuál el criterio para definirlo? ¿Desde qué observación es posible comprender la totalidad de la amplitud del problema?

II

La relación distinguible en este modo de *ser* humano en relación con los otros como él, es una de las formas de distinguir lo que históricamente se ha distinguido, con diversas formas y connotaciones, como dualidad de la existencia humana en el mundo; la que podremos referir como constituida por: el ser interior (que comprendería emociones, conciencia, pensamiento, deseos, intereses y finalidades; entre algún otro contenido distinguible) y el hacer exterior (que incluiría la conducta o comportamiento, como sinónimos, y a la acción, como distinción que segmenta particularizando y antropomorfizando, según ciertos esquemas de conceptualización relacional, a aquellas nociones). La forma en que se ha comprendido esta relación, y todos sus correlatos, ha determinado buena parte de la historia de la comprensión filosófica del problema del hombre, y con ella la de las disciplinas derivadas: la psicología, la antropología y la sociología.² Ya sea que se atribuya una correspondencia entre una y otra dimensión, que sea una la que determine a la otra, o que se distingan diferentes ámbitos de correspondencia entre ellas. Esto a pesar de que como tal pueda aparecer velado para el pensador u observador en cuestión.

Es en el contenido de lo interior en donde se configurarían -más o menos a partir del cóctel que son las emociones, los deseos y el pensar, y por supuesto de la relación con el mundo (en donde se encuentran los otros) y la conciencia de él (y de la nuestra en relación a aquel)- las finalidades (el qué [como contenido]) y los fines (cuál [cosa, estado o acción] o quién), inmediatos y últimos según se distinga; así como de toda motivación de la acción a la que se le pueda atribuir algún carácter consciente o inconsciente, racional o irracional, reactivo, impulsivo o instintual.

Es, por otra parte, en el hacer exterior en donde toma forma concreta, fáctica y, entonces, distinguible por un observador (interno o externo) hacia dónde, hacia qué o hacia quién está dirigida la conducta o acción, así como la forma específica de ésta. Para un observador externo es ésta la única dimensión de certidumbre sobre la unidad del *ser* del otro, y esto porque las relaciones con la dimensión interior sólo pueden ser especuladas, calculadas; pero ni la afirmación o supuesta confirmación de esas inferencias por parte del actor observado pueden validarlas. Sólo el sí mismo conoce, y evidentemente no siempre es así, la verdadera relación que experimenta entre su ser interior y su hacer exterior; por lo que generalmente le resultan claramente atribuibles y distinguibles en su inmediatez los fines o motivaciones de su ser interior y la dirección de su hacer exterior. Inmediatez que es la que no puede aparecer accesible al observador; sin embargo, puede recurrir

² Evidentemente, es ésta una forma de distinguir lo que ha sido comprendido históricamente como dualidad, tanto a nivel ontológico como epistemológico, de la realidad humana: de su mundo y de sí mismo.

éste a principios o tipos generales comunes a los cuales reducir o englobar las motivaciones particulares de todo individuo y establecer así relaciones de causalidad.

Puede parecer claro, por otro lado, que ciertas manifestaciones del hacer humano, y que lo caracterizan como especie, reflejan una obvia relación congruente entre una y otra dimensión: la fabricación de herramientas e instrumentos de todo tipo, el arte, el culto religioso, prácticas de tradiciones y rituales, el ejercicio de un oficio y, en cierta forma, del trabajo en general; en fin, de formas de hacer que aparecen a un observador (ya sea interno o externo) dirigidas directamente al objeto o al ejercicio de la acción, sin que aparezca en una relación finalista, aunque pueda participar, otro individuo. Esto es, existe una coherencia de sentido entre lo interior y lo exterior.

Pero ¿qué es lo que pasa con la coherencia de sentido en las relaciones entre individuos? ¿Hay una equivalencia entre las emociones, deseos, pensamientos y finalidades interiores y las acciones exteriores? ¿Podría darse lo social si hay esa congruencia o si no la hay? o ¿es que todo tipo de relación de sentido de la dualidad interior/exterior es social? ¿Lo sería sólo por ocurrir dentro de la sociedad? ¿Puede estudiarse cada una de estas dimensiones de forma independiente o forman una relación indisoluble que debe ser estudiada como tal?

III

En la tradición sociológica, para Marx, por ejemplo, el hombre es su hacer; que es hacer productivo, y que implica tanto su relación con la naturaleza como con los otros. En la actividad vital reside el carácter de una especie, reside su esencia y su ser natural como naturaleza. La actividad natural constituye lo que es el hombre, y lo que es el hombre es actividad productiva con el otro y con la naturaleza; lo que es su naturaleza. Este hacer que es el trabajo, el dominio de la naturaleza junto a los otros, constituye la existencia y realidad social del hombre en el mundo; pero esta existencia es apariencia de la esencia. Es en cierta medida falsa, pues no es la esencia verdadera del hombre, aunque sea un momento de ella y un desdoblamiento necesario para llegar a ella; un momento que conduce más allá de ello, a lo que aun no es. Esto podemos entenderlo mejor a partir de lo dicho por Hegel: “la esencia surge en el proceso de la existencia, y a su vez, la existencia es un retorno a la esencia. (...) Existir en la verdad es un asunto de vida o muerte, y el camino hacia la verdad no es sólo un proceso epistemológico, sino también histórico” (Marcuse, 1999: 102). La falsedad es la forma errada, pero es tan necesaria y real como la verdad; lo falso es lo otro, el aspecto negativo de la sustancia, pero constitutivo de ella, de la verdad.

En este sentido, la forma que toma la existencia social del hombre no es esencialmente existencia humana ni existencia social, y ésta se constituye en buena medida así:

“Todo hombre especula con la nueva creación de una necesidad en otro para obligarlo a hacer un nuevo sacrificio, para colocarlo en una nueva dependencia y atraerlo a un nuevo tipo de placer y, por tanto, a la ruina económica. Cada hombre trata de establecer sobre los demás un poder ajeno, para encontrar así una satisfacción de su propias necesidad egoísta. (...) Todo nuevo producto es una nueva potencialidad de engaño y robo mutuos. (...) Todo producto es un cebo, mediante el cual el individuo trata de atraer la esencia de la otra persona, su dinero. Toda necesidad real o potencial es una debilidad que hará caer al pájaro en la trampa: la explotación de la vida humana en común.” (Marx, 1978:149 y 150)

Por otra parte, la realidad existente de relaciones sociales de producción de enajenación del trabajo es enajenación humana; y en esta enajenación la conciencia es sólo conciencia falsa, pues es reflejo de las relaciones sociales de producción enajenadas. La conciencia es siempre conciencia de algo, el hombre es su hacer, por eso la conciencia es la conciencia del hacer humano. Esta conciencia no le permite al hombre ver sus verdaderas necesidades e ideales, las cuales, finalmente, son las que pueden, al aparecer en la conciencia humana, al hacerlas concientes el hombre, llevarle a transformar esa existencia en verdadera esencia de sí (Cf. Marx, 1978). De tal forma que la esencia humana, el ser verdaderamente humano, que aun no es, sólo puede venir del contenido interior, de la conciencia de esa verdadera esencia, de las verdaderas necesidades de ella y de sus ideales; y su verdadera existencia en el mundo, en su hacer, sólo podrá ser así.

Sólo la apropiación real de la naturaleza por el hombre y para el hombre es la vuelta del hombre como ser social; es decir, realmente humano. Esto implica acabar con el antagonismo entre hombre y naturaleza, entre el hombre y su naturaleza; esto es, entre el hombre y el hombre. Es acabar con el conflicto, la separación, la inequivalencia, entre esencia y existencia (Fromm, 1978: 44).

Si el hombre fuera verdaderamente hombre, y su relación con el mundo por lo tanto verdaderamente humana, “entonces el amor sólo podría intercambiarse por amor, la confianza por la confianza... Cada una de tus relaciones con el hombre y la naturaleza (el hacer) debe ser una expresión específica, correspondiente al objeto de tu voluntad (ser interior), de tu verdadera vida individual” (Marx, 1978:175). De tal forma que ello implica, en una existencia verdaderamente humana y lo que constituiría lo social para Marx, la coherencia de sentido entre, primero, el contenido interior, y luego, el hacer exterior. Sin embargo, en la existencia concreta de las relaciones sociales de producción capitalista, que es en la

que vivimos, el hacer como comportamiento o acción en el mundo y con los otros es inhumano y antisocial; y es éste el que determina los contenidos interiores del hombre, contenidos que reproducen a su vez su hacer y, así, éste nuevamente a su ser interior; en una circularidad que constituye nuestra existencia real, la que parece ser la única posible. La coherencia, que podríamos llamar <<negativa>>, de la dualidad distinguida en la existencia social capitalista es también en el mismo sentido.

Simmel por su parte, distingue *contenido/forma*; siendo el *contenido* todo lo que "...es capaz de originar la acción sobre otros o la recepción de sus influencias; llámese instinto, interés, fin, inclinación, estado, o movimiento psíquico" (Simmel, 1927a: 16); siendo la *forma* la socialización, esto es, las "...formas determinadas de cooperación y colaboración que caen bajo el concepto general de la acción recíproca. Por consiguiente, la socialización es la forma, de diversas maneras realizada, en la que los individuos, sobre la base de los intereses sensuales o ideales, momentáneos o duraderos, conscientes o inconscientes, que impulsan causalmente o inducen teleológicamente, constituyen una unidad dentro de la cual se realizan aquellos intereses" (Ibíd.).

Contenido y forma constituirían para Simmel una realidad unitaria, y es ella de ésta forma realidad social. La sociedad emerge cuando esta realidad unitaria tiene un influjo mutuo, de unos sobre otros, a través de las acciones recíprocas. Sin embargo, Simmel afirma que para que pueda surgir la sociología como ciencia, es preciso escindir -mentalmente, como abstracción- esta dualidad *contenido/forma*, unidos inseparablemente en la realidad.

Esto implica que una cosa es lo constituyente de la realidad social humana - y por lo tanto del ser humano mismo-, y otra lo que es el objeto de la sociología. En este sentido, la sociología de Simmel se ocuparía únicamente de "las puras formas de socialización" (Simmel, 1927a: 19); cosa que no parece del todo claro pues también dice que ello requiere una fundamentación psicológica, aunque ella se le deba dejar, precisamente, a la psicología (Simmel, 1927a: 22). El intento que hace Simmel durante este tratado no parece llegar al objetivo que se plantea, pues continuamente afirma la unidad indisoluble de la existencia humana, por un lado, y por el otro la posibilidad y necesidad de la configuración del objeto de estudio de la sociología.

Simmel (Cf. 1927a) refiere en varias ocasiones como condición de lo social la cooperación, la colaboración, la conciencia y orientación a formar una unidad con los otros, y de un instinto social que sería base de todo ello; dice incluso, estableciendo las diferencias entre el conocimiento de la naturaleza propuesto por Kant y el conocimiento de la sociedad, que "esa unidad de un hombre con otro, esa unión que se verifica en el amor, en la comprensión o en la obra común, no tiene analogías con el mundo espacial..." (Simmel, 1927a: 37).

Esto parece validarse cuando Simmel (Cf. 1927b) afirma, primero, que el ejercicio solipsista del poder dominador de un individuo sobre otro no produce más socialización de la que existe entre un artista y su estatua, la cual reobra también sobre el artista en la conciencia de su poder creador; y que "...cuando el otro es completamente indiferente y recibe tan sólo la consideración de mero instrumento para fines que están fuera de él; sólo entonces desaparece toda sombra de colaboración socializadora." (Simmel, 1927b: 10) Esto implica que, según el concepto de sociedad de Simmel, la privación y negación de toda significación propia a una de las partes conlleva a la supresión de esa sociedad y de lo social. De la misma forma en la relación del contrato laboral entre obreros y patrones, en donde los obreros están entregados incondicionalmente y como un simple medio para los patrones, situación tal que implica, o más bien que opera en contra, de la fórmula de toda socialización (Simmel, 1927b). La fórmula implicaría la participación en la relación social, en la acción recíproca, en donde el otro implica un fin en sí mismo o participando de un fin común o de alguna otra clase de relación en donde exista una correspondencia, una reciprocidad en la personalidad y en la orientación de la acción.

Sin embargo, posteriormente, Simmel plantea cómo en toda relación de subordinación, aunque parezca negarse toda participación del otro en su personalidad de individuo, siempre cuenta una cantidad considerable de libertad; salvo en caso de -según dice- coacción física inmediata. La subordinación connota aquí para Simmel básicamente las relaciones de autoridad y la organización jerárquica dentro de toda estructura institucional y económica (Ibíd.).

De tal forma que toda subordinación que no implica coacción física, violencia o agresión, es una forma social ya que subsiste la acción mutuamente determinada. Esto implicaría, por otra parte, que toda acción de violencia, agresión o coacción física anularía, o se anularía ahí, toda socialidad o dejaría de existir ahí sociedad alguna. En ello aparentemente habría una relación coherente entre *contenido* y *forma*, ya que es referida permanentemente por Simmel una correspondencia directa y causal entre una y otra dimensión. Esto encuentra sentido en los a priori de lo social: la existencia humana como unidad de lo individual y lo social, "el ser a la vez parte y todo, producto de la sociedad y elemento de la sociedad; el vivir por el propio centro y el vivir para el propio centro" (Simmel, 1927a: 51); como síntesis o simultaneidad de las dos determinaciones opuestas. Aunque Simmel no supone una equivalencia entre la existencia individual y el contenido por una parte, y la existencia social y la forma por la otra, parece que es el lugar lógico en que cada una encuentra su referente y espacio natural. En el mismo sentido es que parece establecer la necesaria coherencia entre contenido y forma, al decir:

"Nuestra vida cognoscitiva descansa en el supuesto de una armonía preestablecida entre nuestras energías espirituales (por individuales que sean) y la existencia exterior, objetiva. Pues ésta es siempre la expresión

del fenómeno inmediato, aunque después quede este fenómeno referido metafísica o psicológicamente a la producción de la existencia por el propio intelecto. Del mismo modo, la vida social está atendida al supuesto de una armonía fundamental entre el individuo y el todo social, sin que esto impida las estridentes disonancias de la vida ética y la eudemonística. Si la realidad social se conformase a este supuesto fundamental, sin dificultades ni quiebras, tendríamos la sociedad perfecta; y no en el sentido de la perfección ética o eudemonística, sino de la perfección conceptual. (...) Mientras el individuo no realice o no encuentre realizado este a priori de su existencia social -la plena correlación de su ser individual con los círculos que le rodean; la necesidad de su vida personal interior para la vida del todo- no podrá decirse que esté socializado ni será la sociedad ese conjunto continuo de acciones reciprocas, que anuncia su concepto." (Simmel, 1927a: 54)

En el caso de Weber la relación distinguida no aparece clara. Aunque el objeto de su sociología es la acción social, la acción social para él puede ser interior, como el pensar o el razonar sobre algo, siempre y cuando se enlace un sentido referido por la conducta de los otros (Weber, 2008). En este sentido, toda acción, interior o exterior, a la que se le enlace un sentido subjetivo referido por la acción de los otros es social, constituye lo social.

Podemos, sin embargo, configurar en Weber la distinción que venimos siguiendo de la siguiente forma: Necesariamente habría una motivación de la acción (la que podría ser de carácter externo, aunque necesariamente tendría que pasar por la asimilación interna, así como las que serían directamente de carácter interno) a la que remite necesariamente, como lo dice Galindo (Cf. 2006), el proceso de la acción social. Habría una relación necesaria, en cierta forma indistinguible o imprecisable, entre la motivación y -lo que Weber principalmente distingue- la valoración de medios y de fines o de fines solamente, así como también de impulsos emotivos o instintuales y de reacciones mecánicas o reactivas y de creencias; lo que otorgaría, o en donde surge, el sentido mentado. Este sentido, al que Galindo (Ibíd.) se refiere como intencionalidad, podríamos entenderlo también como la selección de la forma de la acción (en todos los casos mencionados), que es referida por y a la conducta (que connotaría lo genérico de la acción) de los otros.

El hacer exterior es todo lo posible de distinguir como conducta en general o como acciones específicas, y donde la forma es relevante en función de la comprensión de la relación de causalidad (a partir del origen de la acción y las que de ella se originen) que guarda con los elementos y procesos internos mencionados. Como ya se dijo, la acción social es sólo la que está enlazada con el sentido mentado referido por la acción de los otros, y que se encuentra en general

dentro de la *conexión de sentido* en la comprensión del desarrollo de la acción y de su explicación causal (Weber, 2008:9-10)

Podríamos decir que en Weber la relación es: *motivos*→*selección de la forma de la acción referida por la acción de los otros* (lo que implica el *sentido subjetivo-social*) →*acción*, que es *acción social* (la que puede quedar como contenido interior o de carácter exterior) (Weber, 2008: 8 y 9).

Lo social como acción social sólo está dado por la referencia y la orientación de los otros en la acción propia. Esto implica que la acción social se dirige intencionalmente, en algún sentido o en alguna medida, a los otros; de igual forma que el hacer de los otros dirigido hacia mí, en algún sentido, directa o indirectamente. De esto dice Weber (2008: 18-19) que la acción que no se dirige ni tiene relación o toma en cuenta a los otros no es social. Esta vinculación significativa de la acción del agente con la acción de los otros implicaría de facto o en ese sentido significativo una relación social, aunque Weber para definir esto indica que es preciso el carácter recíproco de su sentido como probabilidad pasada, presente o futura. El concepto de relación social, nada dice sobre si entre los actores existe solidaridad o lo contrario (2008: 22).

El sentido o intencionalidad³ que imprime un actor a su acción supone una correspondencia con la acción concreta; en donde puede no haber una correspondencia o reciprocidad es en la relación social: puede un actor tener la actitud de amistad, amor, piedad, fidelidad, etc., y el otro imprimir todo lo contrario y opuesto a él. La relación social es así objetivamente unilateral; aunque el actor presupone, necesariamente, un sentido en el otro en, digamos, el sentido del suyo (Weber, 2008: 21 y 22). Esto implica ya la participación de una acción racional que decide actuar de un modo aunque sus intenciones reales o sus motivaciones sean otras, que tengan un sentido opuesto a su acción y por lo tanto incongruentes con algún contenido interno distinguible; aunque definitivamente congruentes con el alcance de sus fines particulares.

El criterio para definir la acción social comprende entonces toda acción que bajo este esquema de conceptualización y clasificación realiza, omite o permite un individuo. De tal forma que la lucha, el ejercicio de poder y dominación, la agresión y el conflicto son, según el criterio mencionado, acciones sociales. Llama incluso Weber (2008: 31) “selección social” a la lucha latente por la existencia; en donde, sin embargo, las intenciones no estarían dirigidas contra los otros, sino, aparentemente, hacia el alcance de las posibilidades de supervivencia.

³ En donde se hace preciso la referencia a una motivación o una inclinación de otro tipo en cuanto a las acciones tipificadas como racionales.

A pesar de que esto es así, la definición de Weber (2008: 33) para la noción de *comunidad* es a partir de una relación social inspirada en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo; esto es, habría una reciprocidad bi o multilateral; y de *sociedad* como una relación social inspirada en una unión de intereses con igual motivación.

Es así que lo social no está implicado por lo que supone ser la sociedad, sino por la conexión de sentido en los tres momentos distinguidos de la acción social, e implicando una continuidad, digamos lineal y coherente, de ese sentido y/o intención entre lo que en el contenido interior y el hacer exterior conforma lo social.

Finalmente –dentro de esta breve revisión de la dualidad distinguida en algunas de las principales teorías sociológicas que ubican a la conducta y/o acción y a la interacción social como objeto de su trabajo–, Parsons –remitiéndome básicamente a la revisión de la teoría de la acción, “compenetrada y coordinada con una teoría de los sistemas” (Cházaro, 1993: 82): su compatibilización en un sólo paradigma–, de manera general y sin mayor profundización, distingue con la noción de *motivaciones* a la energía potencial o psicológica del actor, las cuales entiende generalmente como de carácter estrictamente egoísta y que buscan siempre una gratificación, el alcance de un estado de placer; es éste el fin último.⁴ Junto a las motivaciones se encontrarían las interiorizaciones de las disposiciones culturales que constituyen la moral; esto es, el súper-yo freudiano; y en general todas las orientaciones que la interiorización de la cultura implica en la acción de un individuo.⁵ También como parte de este contenido interior se encontraría, ya con la forma dada por las interiorizaciones, lo que podríamos llamar la representación mental-racional y la atribución de significados, a partir de lo cual el actor pretende apropiarse, desarrollar o servirse de los objetos, individuos o situaciones (Cházaro, 1993: 80 y ss.)

Estos elementos constituirían, más o menos, el sistema personalidad; el cual ocuparía la dimensión del contenido interior humano que hemos venido distinguiendo. La dimensión del hacer exterior lo ocuparía el sistema social (y en algún sentido el sistema cultural, el cual en realidad sólo se expresaría empíricamente a través de los otros dos sistemas: del que ocupa el contenido interior y el que ocupa el hacer exterior). El sistema social se refiere a la organización y ejercicio fáctico de las relaciones y de las acciones entre los actores (Ibíd.).

⁴ Las motivaciones están a su vez conformadas por tres elementos: el catético, el cognitivo y el evaluativo

⁵ La que está también conformada por un elemento cognitivo, uno apreciativo y uno moral.

De acuerdo a la extremada ligereza de análisis que nos permite esta introducción, lo que podemos ver es que Parsons destaca permanentemente como fin último de las motivaciones del actor la gratificación óptima y egoísta correlacionada con el placer; interpretable en un sentido freudiano, a partir del cual fundamenta en buena medida su teoría. El carácter de este impulso sería un rasgo de todos los individuos; sin embargo, esta inclinación al beneficio propio no causaría *conflictos* entre ego y alter, entre el actor y los intereses colectivos, gracias a los mecanismos de control internalizados por los individuos; esto es, no alcanzaría, generalmente y en gran medida, a concretizarse en la acción social. El actor debe evaluar sus deseos de satisfacción en relación con las normas y pautas valorativas que canalizan, orientan y dan forma a los caminos posibles de su alcance. La cultura así limita, reorienta y da forma a los posibles tipos de interacción social; de tal modo que en la interacción entre ego y alter han desarrollado vinculaciones “catéticas” entre sí, que los hace sensibles a sus actitudes recíprocas; y, “si alguno violara las normas y expectativas supuestas en la cultura, dichas actitudes se traducirían en sanciones” (Cházaro, 1993: 88)

De tal forma que Parsons supone que la interiorización de los imperativos culturales, los cuales pasarían a formar parte del sistema personalidad, adaptan y adecuan desde el interior las motivaciones para permitir así una congruencia entre esa forma que toma el contenido interior motivacional y las interacciones sociales; las cuales son de hecho así posibles. Habría pocas posibilidades, según esto, de que el actor no se apegue, definitivamente, a las pautas y normas provenientes de una cultura; predominando una actitud que Parsons llama “de conformidad”. En el caso de alguna conducta desviada, se pondrían en marcha los mecanismos de personalidad y los del sistema social para subsanar el conflicto o desviación y restituir los procesos de conformidad; supuesto estructural básico para la existencia de un orden social (Ibíd.).

Hemos podido ver en esta muy somera revisión, a partir de la dualidad distinguida como constituyente de lo humano y de su *ser* con los otros como él, que en el estudio de lo social humano -concretamente dentro de la tradición que ha surgido en función de ese objeto de estudio- es precisamente a partir de la relación distinguida que, de una forma o de otra, se pretende comprender y explicar el problema.

Vemos que en Marx y en Simmel existe una comprensión de lo social en torno de la cooperación; implicando con ello, en buena medida, aunque no necesariamente, fines comunes. Y vemos también la existencia de fácto y la necesidad de una coherencia entre los contenidos internos y el hacer externo dirigida precisamente -estrictamente en Marx y parcialmente en Simmel- a la cooperación. Las relaciones de subordinación económica e institucional que Marx

niega como socialidad humana, Simmel las valida en tanto que existe una, digamos, cierta <<voluntad>> y libertad para organizarse de esa forma; socialidad que se perdería en Simmel si eso llega a la coerción física y a la agresión.

Con Weber y Parsons esto cambia; distinguen ellos una orientación de la acción hacia fines estrictamente individuales y particulares; Parsons los entiende incluso como fundamentalmente egoístas. La relación entre las motivaciones e inclinaciones (parte de los contenidos interiores) y la acción concreta del ser humano (hacer exterior) estarían mediadas, en el caso de Weber, por la racionalidad (en los dos tipos guía que destaca y que sirven, a partir precisamente de la racionalidad, como referencia analítica para la comprensión sociológica); en el caso de Parsons, principalmente, por las interiorizaciones culturales. De tal modo que, por una parte, las <<posibles>> inclinaciones contrarias al otro se subliman, se reprimen, se reorientan o se mantienen ocultas tras la mediación de la racionalidad instrumental de Weber y bajo las interiorizaciones normativas culturales de Parsons. Y por la otra parte, las acciones que podemos ubicar como contrarias al otro, a su dominación, superación o destrucción son, en el caso de Weber, sociales si están orientadas o referidas a, o por el otro (individuo o grupo); y en el caso de Parsons, a toda acción de ese tipo habría una respuesta para subsanarla, en tanto conflicto o patología; lo que a fin de cuentas es una acción social por encuadrar en sus esquemas conceptuales.

En este sentido, ¿es entonces el hacer del ser humano con los otros como él social y lo hace a él un ser social por vivir dentro de los asentamientos humanos que llamamos sociedad y por cumplir con los esquemas conceptuales que dan razón de esa forma de vivir; independientemente de las inclinaciones individualistas, egoístas y contrarias al otro que podemos observar en una gran cantidad de individuos; y de que su hacer sea incongruente a esas inclinaciones, dado ello por la represión y reorientación sociocultural, interiorizada y externa, y por la <<falsificación>> racional de esas inclinaciones en la conducta? ¿Es suficiente para ello la sociología y es suficiente para su comprensión la propia sociedad humana como única referencia de lo social?

IV

En torno de la búsqueda del entendimiento de esta condición humana he ubicado, en mi historia y comprensión particular y académica, como una tradición, el trabajo de algunos autores de la historia del pensamiento occidental, que tienen como característica central la afirmación, de diversa forma expresada y en mayor o menor medida, relativa a que esta relación dual que constituye el *ser* humano con los otros como él es más bien antisocial que social.

A través de mi investigación respecto a la comprensión de este problema, fui acogiéndome dentro de esta tradición y configurando esa posición como

respuesta a él; posición si bien muchas veces no explícita en el trabajo de estos autores, y más bien configurada por mí según la idea previa que tenía sobre la sociedad y lo social que me había formado en torno al proyecto desarrollado por los movimientos liberales del siglo XVIII y que asumieran como ideal la mayoría de los Estados nación en el proceso de su conformación. Cosa que en buena medida era asumido por la tradición sociológica, que más o menos ubicada dentro de una, en general, posición funcionalista, entendía las manifestaciones antisociales, o bien como patologías a resolver y superar, o como formas típicas de la organización social humana.

La tradición surgida así es variada en disciplinas. En ella he ubicado a autores que van desde la filosofía política y la psicología, hasta la sociobiología y la etología. En prácticamente todos los casos, estos autores refirieron una condición que podemos ubicar como parte de, o constituyendo a, los contenidos interiores, y que implica, en alguna medida, una naturaleza humana; la cual, al manifestarse coherentemente en la interacción con los otros, operaría y tomaría forma fáctica, en muchos casos, de acción contraria al otro o de su utilización meramente instrumental.

Algunas de las premisas de esta tradición afirman, por ejemplo, que: el otro no sólo le representa un posible colaborador y objeto sexual a un individuo, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirle, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo (Freud, 2002: 54-55). En nada son más afines ni más próximos a la naturaleza aquellos fines de los que las leyes apartan a los hombres; lo útil, como está fijado por las leyes, es una cadena impuesta a la naturaleza (Gredos, 1996: 361). Que los hombres no experimentan placer alguno reuniéndose, es decir, interactuando socialmente cuando no existe un poder capaz de obligarlos a ello; todo lo contrario, experimentan un gran desagrado (Hobbes, 2006: 102). Y que la misma reproducción diferencial es antisocial (Wilson, 1980: 327).

Es en este sentido que surge y toma forma el problema que da origen a este trabajo: ¿Es, efectivamente, antisocial el ser humana?⁶

V

Entendía yo hasta este momento que, en el nivel de mis estudios sobre la tradición sociológica y por mis inclinaciones y lo que la intención de mi observar distinguía

⁶ Implicando en su ser, como unidad, los dos elementos que constituyen la dualidad del problema de su *ser* con los otros como él.

y en donde, por lo tanto, encontraba sentido, no podría encontrar en esa tradición sociológica una referencia conceptual ni comprensiva para responder a tal pregunta y el sentido que tomaba. Ya que yo entendía que la sociología tendía más bien a buscar un objeto característico y particular de la disciplina, el cual pudiera abarcar todos los fenómenos al interior de la sociedad; objeto que tendría que referirse a la dimensión concreta y fáctica, o de la acción, o de, como en el caso de Luhmann, la comunicación; lo que implicaría, por tal razón, que tendría ese objeto el carácter de social.⁷ No tendría tampoco una referencia del fenómeno de lo social que no fueran las propias sociedades humanas y el propio comportamiento humano.

Lo que yo buscaba era, desde mi comprensión del problema y dentro de la investigación y reflexión que había venido haciendo, poder encontrar los principios constituyentes del ser y el hacer humano; principios a los que se pudiera reducir, como fundamento esencial y necesario, todo el resultar fáctico y contingente que conforma lo que distinguimos en lo que llamamos sociedad.

Un obstáculo, que se pretende superar pero que aun esta presente, es la buscada delimitación disciplinar, que, como lo dice Morin (2006:15) citando a Lévi-Strauss, tiende a disolver al hombre en lugar de revelarlo. Es evidente en toda la historia de la sociología que, en tanto que disciplina de lo humano, ha tenido que, y buscado también, establecer puentes de conformación y fundamentación teórica y conceptual, y ha compartido en muchos casos elementos comunes con la filosofía, la psicología, la antropología y con la biología. El problema implicado en ello se supone revasado cuando el autor traslada y busca adecuar esos elementos al marco teórico, conceptual y distincional de la disciplina. Sin embargo, se asuma como exitoso o no este proceder, la complicación aumenta cuando es un trabajo de un grado académico como en el que se presenta esta tesis y, precisamente, no se acoge a una tradición sociológica formalmente establecida; sino que busca formar, iniciando con este trabajo, un puente *más* en la investigación y reflexión de un objeto de estudio, más que en un espacio disciplinar determinado: a saber, la relación del sí mismo humano con los otros como él y el mundo derivado, devenido u emergente de ello.

Ese puente tendría que construirse, por mi formación y comprensión del problema, desde la ventana de observación biológica; junto con las ramas de ella que se encargan del comportamiento social de manera genérica, como fenómeno común de diversas especies de seres vivos. Era desde esa forma de configurar el problema en donde mi comprensión hacia sentido, y en donde yo suponía que

⁷ Si bien sabemos que Luhmann plantea precisamente eso como ventaja de dejar al hombre (o al sistema psíquico o a la persona) en el entorno de los sistemas sociales; que ahí su mayor complejidad esta, digamos, intacta; además de no implicar que el hombre sea social, ni que lo social sea algo que él haga. Esto lo trataré brevemente en el apartado 1.3; en donde se observará que ello no me resolvía el problema de la forma en que lo entiendo.

podía construir las explicaciones que buscaba, De tal modo que <<el espacio que el puente comunica, llevando a un otro>>, era la biología. Siendo el <<lado al que se llega, o se busca llegar>>, la sociología. El puente, en este sentido, no implica estar ya <<en el otro lado>>; implica solamente que es posible pasar a él. Luego tiene que venir <<el cruzar el puente>>; y ver, entonces, si éste funciona como tal.

La perspectiva biológica me permitiría ubicar al ser humano con relación a la esfera fenomenológica a la que pertenece su condición originaria en el mundo, y me permitirá establecer un criterio común de distinción y definición del comportamiento social como una forma de ser de los sistemas vivos en el mundo; por lo que sería posible intentar configurar los principios constituyentes de su forma de operar. Ubicando los criterios en función de lo cual pueda configurarse y definirse ese fenómeno de manera común y establecer así relaciones comparativas.

La corriente biológica principal a la que descubría que podía atenerme como base explicativa de lo que buscaba, no sólo se ocupaba de los problemas tradicionales de la disciplina, sino que había sido parte de un desarrollo interdisciplinario que había construido ya, y desde donde se habían construido también, puentes teóricos y conceptuales con otras disciplinas como la psicología y, precisamente, la sociología. De tal modo que podía entrar en un campo teórico y conceptual, en cierta medida ya, compartido para desarrollar el estudio del problema en las diferentes fases que evidentemente ocuparía. Este trabajo necesariamente sería la primera.

El campo común al que me refiero es la Cibernética y la Teoría de Sistemas; concretamente, en cuanto a la tendencia epistemológica, a la Cibernética de Segundo Orden. Es en ella donde convergen, precisamente, los trabajos biológicos de Humberto Maturana y la investigación sociológica de Niklas Luhmann; insertos en la corriente que inaugurara el trabajo de Von Foerster y la Escuela de Palo Alto. La relación entre el trabajo de ambos, sus posibles coincidencias y diferencias es algo que se revisa brevemente en el apartado 1.3 de este trabajo; precisamente para intentar establecer con alguna claridad la fundamentación de este trabajo en la teoría de Humberto Maturana y las diferencias que se plantean con él. La base teórica tomada de Maturana, y de la cual se desprende la epistemología y la ontología que se derivan y se proponen, implican las diferencias con Luhmann; así como las razones por las que no encuentro coincidencia con su observación.

VI

De tal forma que, para poder configurar la solución y respuesta al problema planteado: *¿es el ser humano antisocial?* junto con las preguntas que se han ido abriendo como correlatos e implicaciones que el mismo problema plantea, es preciso dar antes un primer paso.

En todo momento hemos distinguido como los elementos constituyentes de la dualidad que conforma el *ser* humano en relación con los otros como él, a lo que hemos llamado contenidos interiores y hacer exterior. Estos elementos que nos han guiado en la observación del problema y su configuración, aparecen, como hemos visto, en una relación de coherencia o incoherencia; en donde, por una parte, los contenidos interiores pueden ser una serie de diversos elementos que participan de diferente forma en la relación, como motivación, organización o dando forma y sentido al hacer exterior. Todos estos elementos son en su inmediatez formas contingentes del operar que podemos distinguir como interno; pero, tal como lo dije antes, la intención de este trabajo –y lo que impone la observación de segundo orden- es la distinción de un principio general y común que subyazca a todas esas diversas manifestaciones del ser interior.

Toda inclinación, orientación o motivación distinguible podemos caracterizarlos por una tendencia de ese operar hacia el alcance de un algo, estado, proceso u objeto; y en ese sentido implican una orientación finalista, una finalidad. De tal forma que el principio general que ello refiera debe atender e implicar la *finalidad*, la finalidad del hacer humano con los otros como él.

Por otra parte, es de igual manera el caso concreto del hacer humano; el cual puede tomar una infinitud posible de formas fácticas y contingentes; sin embargo, el principio de ese hacer a distinguir en este trabajo -para responder a las preguntas que plantea el problema- debe referirse, no a ese resultar como formas posibles particulares, sino concretamente al *sentido* de la acción o comportamiento⁸; esto es, a quién o a qué esta dirigido.

Es así que para intentar dar *una* respuesta al problema que supone la pregunta sobre la antisocialidad humana y todo lo implicado en ello, deberé responder al siguiente cuestionamiento: *¿Cual es el sentido y la finalidad del comportamiento humano denotado como social?*

La respuesta que se ofrece como hipótesis de trabajo es:

- La dinámica operacional del ser humano, en tanto que sistema vivo, es solipsista y autoconservadora.
- El comportamiento social es una forma particular de operar congruente con el operar general de los sistemas vivos;

⁸ Cabe decir también, como se precisará en el desarrollo del trabajo, que la noción que usaré para referir el hacer exterior humano es la de *comportamiento*; ya que precisamente connota una condición más general y genérica del hacer y más congruente con la fundamentación biológica del trabajo, a diferencia de lo que se busca connotar con el término *acción*, como segmentación y antropomorfización de aquel. Sin embargo, en los casos pertinentes y según el sentido expuesto aquí, usaré el de acción cuando así convenga.

- por lo tanto, el comportamiento social humano es solipsista y autoconservador.

Hipótesis configurada ya dentro del marco conceptual teórico desde el cual, precisamente, se desarrollará la explicación y se buscará construir una demostración argumentativa y teórica de las premisas mayor y menor; y la comprobación inferencial y deductiva de si, lógicamente, podemos concluir lo que se afirma.

La primera parte de este trabajo, por lo tanto, se ocupará de establecer los elementos conceptuales necesarios, a partir de las distinciones configuradoras, para desarrollar la exposición. En primer lugar, lo que desde la ventana de observación científica de la que miramos podemos entender como social y, por lo tanto, como antisocial. Posteriormente expondré lo que distingo como tradición de pensamiento que permite configurar el problema: la antisocialidad humana como respuesta a su forma de *ser* con los otros como él. Luego de esto plantearé los elementos teóricos que fundamentan la perspectiva de la explicación, así como algunos criterios de distinción conceptual y de observación del objeto de estudio y de la validez (o que pretende justificar su validez) dentro de la corriente de quehacer científico.

En la segunda parte expondré los elementos teóricos y conceptuales que configuran la comprensión de la unidad sistémica distinguida con base en los principios plateados en la hipótesis y que implican el sentido y la finalidad de su ser. En la tercera parte explicaré cómo de acuerdo a la lógica planteada en la segunda, el comportamiento es parte de la misma constitución operacional de la unidad sistémica, y el comportamiento social, como una tipología de aquel, obedece a la misma lógica. También ahí delinearé los principales rasgos filogénicos en que es dado el ser y el estar con los otros como sí mismo, así como la forma general en que esa condición toma forma en la ontogenia (cosa que ya es parte de la segunda dimensión del problema y requiere otro espacio para su tratamiento). Finalmente plantearé las conclusiones que pretenden mostrar la coherencia y derivación lógica de lo planteado.

VII

Es en este sentido que lo que constituye el objeto de estudio de este trabajo es el individuo humano y su operar-como-comportamiento, en tanto que sistema vivo, como unidad sistémica. De tal forma que no es la sociedad ni algún otro orden que pueda distinguirse como emergente. No se plantea tampoco, más que muy someramente en la última parte y sólo para bosquejar más acabadamente lo que se trata, la interacción humana como parte del objeto.

Entonces, de lo que se ocupa este trabajo es de lo que yo entiendo como primera dimensión del problema de la existencia social humana; dimensión que se ocupa de la dinámica operacional de la unidad sistémica humana y de sus conformaciones filogénicas en su relación con el otro como él; la cual es una relación sistema/entorno.⁹

La perspectiva que se busca proponer, iniciada con este trabajo, pretende - análogamente a lo pretendido, con todas sus diferencias y particularidades, por Comte, Durkheim y Parsons; así como lo resultante de la búsqueda de fundamentación Luhmanniana- ofrecer, desde una perspectiva biologicista, una observación de segundo orden basada en el trabajo de Humberto Maturana. Observación de lo posible de ser observado por el observador como siendo lo que *es y*, por lo tanto, atribuible a eso que es observado, a partir de la comprensión del operar del observador como sistema. De tal forma que intentar configurar distintional y conceptualmente lo posible de *ser*, desde esa lógica, del ser humano en su relación con los otros como él; relación dada como relación sistema/entorno y que constituye lo social humano.

La aproximación analítica y reflexiva que este trabajo es, supone una científicidad inductiva, a partir de la configuración de los principios distinguidos y las relaciones de causalidad entre los procesos y estados vinculados del operar de los sistemas observados con relación a esos principios y la configuración explicativa emergida de ello, desde la dimensión biológica que es base y fuente de esta aproximación. Es decir, representaría una aproximación científica, o científicista, en la medida en que se fundamenta en observaciones científicas o que, en algún momento y desde alguna trinchera, han sido validadas como científicas. A partir de esto, se establecen análisis, inferencias, relaciones, deducciones, inducciones y, con base en ello, la configuración de enunciados explicativos; tal como lo expresa la hipótesis que guía el trabajo. La hipótesis, como cualquier proposición científica concluyente, es una proposición que genera un mecanismo relacional de estados secuenciales concatenados desde la coherencia experiencial de un observador y validados por los criterios comunes de un grupo de observadores; esto, por supuesto, si la organización de las proposiciones reproducen lógicamente el ocurrir del fenómeno distinguido (Cf., por ejemplo, Maturana, 2002 y Maturana y Varela, 2003)

A fin de cuentas, de forma científica, filosófica o como mera reflexión organizada, el presente representa el primer acercamiento al problema de lo social humano desde el puente particular que se pretende construir. El abordaje, por

⁹ Siendo la segunda dimensión de estudio para la comprensión del problema, de acuerdo a la misma lógica que se plantea, la que debe ocuparse de su conformación ontogénica interaccional; y la tercera la que debiera ocuparse de las estructuras materiales y simbólicas regulativas y organizativas socioculturales y de la experiencia humana en ellas.

iniciar tomando <<el todo>> que supone esta primer dimensión distinguida del problema, resulta, sin duda, ambicioso y una empresa compleja. Con seguridad se necesitarán trabajos posteriores, además de los que atiendan las otras dimensiones, los que tomen cada parte de esta tesis para un trabajo de mayor profundidad analítica, comparativa, bibliográfica y de mayor evidencia empírica. Aquellos serán momentos de comprobación empírica y experimental; aquí queda intentar mostrar si, argumentativa, inferencial y lógicamente -sobre la base de las tesis asumidas-, es posible y pertinente deducir lo que se propone como hipótesis de trabajo.

VIII

La pregunta académica y disciplinar que parece obligada: ¿qué aporta este trabajo a la sociología?¹⁰, surge necesariamente de la naturaleza propia del trabajo; y debe encontrar respuesta en el carácter de la propuesta misma, expuesta ya arriba; y quizás sobre todo, en su significación como proceso vital, reflexivo, experiencial y académico.

Representa este trabajo de tesis, antes que nada, la oportunidad de dar fluencia y asimilación, a todos los cuestionamientos surgidos en mi historia particular de vida consciente. Representa ubicar en el horizonte de la reflexión filosófica y científica occidental, tomando distancia pero manteniendo en la mirada, la tradición de pensamiento que, en un sentido o en otro, me ha acompañado y ha hecho sentido con mi sentir y mi pensar en esa historia. Representa la necesidad y la exigencia de organizar todo ese sentir y ese pensar; toda la literatura, todas las nociones y los conceptos, y darles una forma coherente que permiten ahora suponer lo que suponen al tomar forma de hipótesis de trabajo.

Pero representa también, *un* intento, entre tantos más, por superar ciertas formas y estructuras dadas en la comprensión de lo real posible de distinguir del mundo humano. El intento de, sin ser nada nuevo, renovar lo existente para ser algo nuevo en forma y en sentido. Como lo es el hacer y lo hecho por el *bricoleur* en la analogía usada por Levi-Strauss (1999).

Representa el intento de ofrecer una observación que contribuya con *una* forma de cientificidad positiva, desde *una* observación de segundo orden, para el estudio y la comprensión de lo social, y por lo tanto de lo que trata la sociología. Tal observación, como lo he dicho ya y se expondrá en el desarrollo del presente, pretende configurar una epistemología de lo social basada en lo que la ontología derivada puede distinguir como óntico; esto es, lo que *es* -desde la mayor reducción salvable de lo que es- y lo que puede decirse de ello. Las remisiones y connotaciones filosóficas y biologicistas son y serán inevitables en esa búsqueda de

¹⁰ Pregunta que se hace y me hace, no sin justificación, Jorge Galindo.

construir *una* base teórico-conceptual que sustente la distinción de *los* principios que se pretende configurar; de forma similar al intento, hasta hace poco valorado, que representaron las nociones y principios de “vida” y “forma” en el pensamiento de Simmel (Cf. Gil Villegas, 1998).

Es en este carácter, complejo y ambiguo en sus pretensiones y en sus alcances, como se ofrece este intento de distinguir lo social como distinción del suceder de los sistemas humanos en su necesaria relación e interacción con su medio y su entorno; como primera dimensión fundante del problema de lo social humano que inaugura, para mi trabajo futuro y desde mi comprensión, este trabajo. De tal suerte que, si bien puede no ser, en el marco de la tradición sociológica, un trabajo sociológico, y puede no aportar una investigación dentro de ese marco; es este esfuerzo una aproximación reflexiva, a ratos filosófica y a ratos científica, de lo que la sociología a hecho históricamente parte de su objeto de estudio: el comportamiento social humano.

Introducción

*En cuanto proceso homogéneo e indiferenciado, la vida permanece inaccesible al análisis y, como tal, no constituye un objeto posible del conocimiento, por ser más bien un flujo perpetuo que crea, aumenta e intensifica sin cesar sus propias energías y potencialidades, exhibiendo una tendencia a renovarse a sí misma produciendo más vida y creando nuevas entidades que son más-que-vida (Mehr-als-Leben) [(George Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. Duncker & Humblot, 1922) Gil Villegas, 1998: 129].*

Introducción

Capítulo I

Fundamentos conceptuales y teóricos del problema y de la explicación

1.1 Configuración conceptual inicial como punto de partida

1.1.1 Fundamentación epistemológica

¿Sobre qué base podemos configurar la idea de lo social de la que debemos partir para comprender con claridad lo que se entenderá por antisocialidad? Si partimos del primer precepto del método cartesiano¹¹, podemos después configurar el axioma fundamental, esencial e indiscutible del ser humano: su ser como ser vivo, es decir, como ser biológico. Esta es la única base de certeza, o principio, sobre la que podemos decir algo sobre el ser humano y, por la tanto, sobre su ser social.

Todo lo que se ha dicho o pueda decirse en torno de ese problema puede ser falsado o contradicho por alguna proposición validada desde alguna trinchera de sentido; pero siempre, dentro de la ciencia, es posible decir todo lo que se diga sobre la base de la que partiremos. Bajo cualquier aparato teórico y explicativo, lo único firme que puede sostenerse es ello: que el ser humano es una especie mas dentro de las que constituyen los sistemas vivos de este planeta, y que en tanto ser vivo, obedece a una condición operacional histórica que es común a ellos y los constituye como tales.

Esta condición ha sido asumida desde los comienzos del pensamiento occidental con los presocráticos y ha sido validada por la ciencia moderna. Somos antes que cualquier otra cosa un organismo que se constituye y se desarrolla análogamente a otras especies de este mundo. De igual manera, la condición social de existencia es una forma de ser y de vivir de muchas especies anteriores y contemporáneas al ser humano. La observación y estudio de ellas y de lo que se distingue como social en ellas, es la mejor referencia para la comprensión de lo social en el ser humano; no porque a partir de una tipología puedan derivarse o reducirse otras, sino porque, en tanto seres vivos, podemos establecer distinciones operacionales comunes que como observadores nos permita configurar una

¹¹ Con esto quiero decir: no escuchar ni observar las explicaciones de lo social dadas desde lo social, producto del describir la sociedad desde la sociedad. Yo considero que la comprensión del problema del hombre y su ser social ha estado generalmente determinado por ello, y ello ha permitido la construcción de un conocimiento invertido del problema. Tal como lo plantea Maturana (véase, por ejemplo, Maturana y Varela 2003 y 2004), lo central en el operar de los sistemas vivos es su autonomía, por lo que la comprensión de lo humano y lo social debe comenzar por ahí.

comprensión y descripciones conceptuales mas precisas de lo que se pueda distinguir como social.

Es en esa precisión connotativa y configurativa, a partir de la comprensión de los principios de la dinámica operacional de los seres vivos y de lo social como parte coherente de ello, en donde puede ubicarse una comprensión de lo social en el ser humano.

Es por lo tanto dentro del discurso biológico y en su observación desde donde aparece como posible para este trabajo la conformación de las bases para la comprensión de lo social, en tanto que fenómeno común y una forma de ser de los seres vivos en tanto tales. Es de este modo como es posible partir para saber a qué nos referimos cuando hablamos de lo social y de un comportamiento social como una distinción de un comportamiento que esté constituido por características, relaciones comunes y principios constituyentes.

Se habla en este sentido de sociedades y relaciones sociales entre insectos como abejas y hormigas, de aves, antílopes, simios, o de seres humanos; pero ¿cuál sería el elemento común a ellos para que podamos denominarlos a todos comportamiento social? ¿Cuáles son sus principios constituyentes? ¿Son diferencias de grado o de clase de socialidad las que los diferencian? ¿Son las relaciones entre individuos con vínculos reproductivos directos relaciones sociales? ¿Podemos llamar social al comportamiento humano en relación con los otros como él, al igual que al de las hormigas?

Es necesario para comprender lo que llamaré antisocial y todo lo que implica, establecer una base conceptual inicial de lo que se entiende como comportamiento social y sus principios, dentro de este trabajo, en cuanto a fenómeno común en diversas especies de seres vivos. Esta base que permitirá configurar la comprensión de la idea que supone la antisocialidad humana, es la que se someterá a revisión al configurar la descripción del operar general de los seres vivos y del operar particular humano, para derivar de ello la comprensión de lo social humano y si acaso puede denominarse social el comportamiento que lleva a cabo en sus relaciones con los otros como él con los que coexiste o si es mas preciso llamarlo antisocial.

Las definiciones que tomo aquí representan dos formas de observar en la biología, y durante todo el trabajo esa distinción será de gran importancia: la observación tradicional o de primer orden y la observación de segundo orden. Los principales autores que representan aquí la observación tradicional son Edward Wilson y Jean Piaget; quien representa la observación de segundo orden es Humberto Maturana. La diferencia entre estas observaciones radica en que: a) en la distinción que hace el observador de un objeto y su medio en la observación tradicional, se entiende el conocer como adquirir información de un ambiente cuya

naturaleza es operacionalmente independiente del fenómeno del conocer, en un proceso cuya finalidad es permitir al organismo adaptarse a él, es decir, al ambiente (Behncke, 1984); y b) en la observación de segundo orden, la distinción fundamental en la producción de conocimiento es averiguar cómo el observador configura su observación y cómo a partir de ello puede describir esa experiencia de la relación que observa entre el objeto y su medio. La diferencia se ilustra con la siguiente afirmación de Maturana: "...to do this entailed a fundamental ontological change, namely, fundamental question was not more what is, what is the essence of that which I observe?, but how do I do what I do as observer in observing?" (Maturana, 2002).

Quiero resaltar a partir de estas formas de observación las diferencias y las coincidencias; los elementos que tomaré de cada una para conformar la idea de comportamiento social de la que partiré, así como las implicaciones que ello conlleva. Paso entonces a las definiciones de los elementos conceptuales necesarios para la conformación de lo que entenderé, como punto de partida, como socialidad y antisocialidad.

1.1.2 Comportamiento

Piaget (1976: 7) define comportamiento como "el conjunto de acciones que los organismos ejercen sobre el medio exterior para modificar algunos de sus estados o para alterar su propia situación con relación a aquel...". Piaget, como la mayoría de los biólogos y etólogos, implica correlaciones perceptivas y sensorias; así como "interiorizaciones representativas" en el caso del hombre. Otros autores (Cf. Wilson, 1980), por ejemplo, Judson Herrick, distinguen como parte de la conducta o comportamiento procesos fisiológicos "internos" y los factores causales del comportamiento. Piaget (1976) resalta los procesos de cualquier organismo para modificar su relación con el medio, y dice que "en pocas palabras el comportamiento esta constituido por las acciones de carácter teleonómico dirigidas a transformar o a utilizar el medio, así como a conservar o a aumentar las facultades que los organismos ejercen sobre él". Es fundamental observar aquí como Piaget establece un carácter teleonómico o finalista del comportamiento, esto constituiría el principio de movimiento de todo comportamiento. Esta idea del carácter teleonómico del comportamiento es expresada claramente también por Tinbergen (1951); diciendo que es innegable la directividad del comportamiento hacia cierto fin, meta o propósito.

Maturana explica como la noción de conducta (que usa como sinónimo de comportamiento y así lo usaré yo) está asociada a la idea de movimiento; sin embargo, esto sólo surgiría como distinción del observador. El comportamiento implicaría para él los cambios de postura o posición de todo ser vivo que un

observador distingue y describe como movimientos o acciones con relación a un ambiente determinado (Maturana y Varela, 2003: 97 y ss). Esto es, cambios de estado relacionales entre individuo, medio y entorno.¹² En este sentido, la idea de comportamiento en Maturana implica que la conducta no es algo que el ser vivo hace en sí, sino algo que el observador distingue y señala; ya que en ese ser vivo sólo se dan cambios estructurales internos. De tal forma que cualquier operar o cambio de operar de un sistema vivo con respecto a un medio y/o entorno, en cualquier dominio en que se distinga ese operar o cambio de operar, es una conducta o acción en ese dominio (Maturana, 2003:90). Debido al cierre operacional del sistema nervioso, todos los dominios de acciones o conductas se realizan en él como dominios de correlaciones internas que aparecen en las distinciones de un observador como correlaciones sensuomotoras (Maturana, 2003:91).

1.1.3 Lo social

Parto aquí del trabajo de Edwuard Wilson (1980), quien define *sociedad* como un grupo de individuos pertenecientes a una misma especie y que están organizados cooperativamente. Resalta que la definición a partir de la cooperación entre individuos que integran una sociedad ha estado presente en la definición de muchos otros autores, como Alverdes, Allee y Darling (Cf. Wilson 1980). Además del cooperativismo, para Wilson es también la comunicación el fundamento de lo social, y por lo tanto las fronteras de una sociedad estarán definidas en términos de disminución de la comunicación. En este sentido cita a Altmann, para quien “una sociedad es un conjunto de individuos específicamente idénticos y socialmente intercomunicantes que están cercados por fronteras de mucho menor comunicación” (Wilson, 1980).

Wilson establece también otras categorías para denotar algunos tipos de agrupaciones de individuos con relación a lo social, las cuales, sin embargo, no tienen relevancia para el presente; lo importante es la definición mencionada y los elementos de cooperación y comunicación que deben cumplir los individuos de una especie para conformar una sociedad. De esto se deriva que el *comportamiento social* debe ser cooperativo, y ello debe serlo mediado o a través de la comunicación; esto es, “la comunicación recíproca de orden cooperativo que trasciende a la mera actividad sexual...” (1980: 8). Es importante mencionar que considera como social la relación entre padres e hijos si se comunican entre sí.

¹² Adelanto una aclaración que se precisará más adelante: Maturana (1980) llama “dominio consensual” a lo que yo llamaré “interacción con el entorno”, y que se refiere a la interacción con sistemas de la misma clase; diferenciándola así de la “interacción con el medio ambiente”, y que Maturana llama “adaptación ontogénica”.

Para Maturana (Cf. Maturana y Varela, 1984), el comportamiento social implicaría la interacción entre individuos que adquieren a lo largo de su ontogenia un carácter recurrente. Lo anterior deriva en un “acoplamiento conductual”; este acoplamiento conductual-estructural lo denomina es denominado –en sus primeros trabajos– “acoplamiento de tercer orden”.

La coordinación conductual de los individuos <<sociales>> les permite desempeñar roles dentro del grupo que derivan en la supervivencia común. La fenomenología social se basa en que los organismos involucrados realizan sus ontogenias a través de acoplamientos conductuales que conforman al constituir dichas unidades de tercer orden. Un factor que Maturana distingue como fundamental de lo social es que los componentes sean seres vivos y que logren a través de su participación social la conservación de su organización y de su adaptación; es decir, su vida. La conservación de la vida de los individuos dentro de un grupo social es condición constituyente de su operar (Maturana, 2003: 76).

Para Maturana, la recursividad de la coordinación conductual, que es el comportamiento social, presupone el principio de cooperación. “De hecho, si hay recurrencia de interacciones cooperativas entre dos o mas seres vivos, el resultado puede ser un sistema social, (es decir), si tal recurrencia de interacciones pasa a ser un mecanismo mediante el cual estos realizan su autopoiesis” (Maturana, 2003:79); que implica su conservación o sobrevivencia.

Además del cooperativismo implícito, el amor y el altruismo son elementos constituyentes de lo social, según Maturana (Cf. 2003 y Maturana y Varela, 2003); como lo veremos en el siguiente apartado.

1.1.4 Cooperación y altruismo

La distinción entre cooperación y altruismo puede resultar artificial; sin embargo, aunque en cierta medida puedan en ocasiones subsumirse, es posible hacer tal distinción. Sobre el altruismo Wilson dice que las acciones de un miembro hacia otro pueden calificarse de cuatro formas: a) cuando un individuo incrementa la aptitud vital de otra a expensas de su propia aptitud; b) el sacrificio propio en beneficio de la progenie, que es el altruismo en sentido convencional pero no en el sentido estricto genético; c) el sacrificio propio en función de, por ejemplo, los primos segundos, que sería el autentico altruismo; y d) cuando **se dirige hacia** extraños totales, comportamiento sorprendente y que requiere de algún otro tipo de explicación (1980: 120).

La diferencia que podría establecerse entre cooperación y altruismo es que, la primera, implica relaciones de interacciones delimitables en el tiempo, que pueden ser reciprocas, homogéneas, duales o multidireccionales, y cuya finalidad

son beneficios mutuos o comunes, esencialmente la supervivencia de los miembros del grupo social participantes; y la segunda, por acciones no coincidentes, heterogéneos y unidireccionales, con la finalidad de un beneficio para quien recibe la acción y lo que presupone su supervivencia. En gran medida, el cooperativismo implica un altruismo general o que es llevado a cabo por los individuos del grupo; aunque la cooperación puede implicar acciones que no estén dirigidas directamente individuos en particular, sino a situaciones que derivan indirectamente en el beneficio del grupo social. Wilson (1980) llama precisamente “altruismo recíproco” al cooperativismo.

Lo importante aquí es el carácter de *utilidad final*, tanto del cooperativismo como del altruismo, para la supervivencia de la unidad biológica distinguida. Estas formas de comportamiento o acción suponen la base de lo social; sin embargo, como en el caso de Wilson, el altruismo se daría esencial y naturalmente en el vínculo reproductivo; restará establecer, o indicar si en este trabajo puede establecerse, si este tipo de vínculo puede implicar un comportamiento social. Altruismo y cooperación están dirigidos a uno o más individuos o al grupo social como unidad genérica; se dirigen *hacia afuera*, trascienden al agente y están en función de la supervivencia de la entidad o unidad biológica a la que están dirigidos.

Maturana, como Wilson, considera que cooperativismo y altruismo son elementos constituyentes de lo social. Además de ello, Maturana denota con el término amor¹³ a lo que él considera como lo central del problema de lo social:

La recurrencia de interacciones cooperativas es siempre expresión del operar de los seres vivos participantes en un dominio de acoplamiento estructural recíproco y durara tanto como éste dure. En nosotros, los seres humanos, este acoplamiento estructural recíproco se da espontáneamente en muchas circunstancias diferentes, como expresión de nuestro ser biológico actual, y aparece ante un observador como una pegajosidad biológica que puede ser descrita como el placer de la compañía, o como amor, en cualquiera de sus formas. Sin esta pegajosidad biológica, sin el placer de la compañía, sin amor, no hay socialización humana, y toda sociedad en la que se pierde el amor, se desintegra. La conservación de esta pegajosidad biológica, que en su origen asocial es el fundamento de lo social, ha sido en la evolución de los homínidos, en mi opinión, el factor básico en el acotamiento de la deriva filogenética humana que resulto en el lenguaje y, a través de él, en

¹³ La noción de amor tiene obvias connotaciones humanistas, pero de hecho puede reducirse o analogarse a lo que connota el altruismo. Tal es el caso de la siguiente cita en donde usa la noción de amor al referirse al ser humano.

la cooperación y no en la competencia, en la inteligencia típicamente humana. (Maturana, 2003:80)

Esto es así, según Maturana, porque “toda individualidad es social”, y esto sólo puede lograrse cuando se incluye cooperativamente al otro en los intereses particulares. Ir con el otro, que implica lo social, establece como condición el amor, pues “... se va libremente sólo con el que se ama” (Maturana, 2003:83). Por lo tanto, de acuerdo con esto, lo que une a los miembros de una sociedad y en lo que ésta se fundamenta es en el amor en cualquiera de sus formas. “La naturaleza íntima del fenómeno social humano está en la aceptación y respeto por el otro que está en el centro del amor como fundamento biológico de lo social” (Maturana, 2003:85).

En la conducta altruista el individuo se conservaría como resultado de su acoplamiento estructural en un medio que incluye al grupo al que pertenece, y que, por lo tanto, al conservar el organismo al grupo, se conserva él como individuo. En este sentido, se es “altruistamente egoísta” y “egoístamente altruista”. El puro egoísmo sería falso en realidad, pues el organismo social necesita del grupo para su realización en la cooperación, no en la competencia (Maturana y Varela, 2003:131).

1.1.5 Comunicación

Wilson (1980:183) define comunicación como “...la acción por parte de un organismo o célula que altera el modelo probabilístico de comportamiento en otro organismo”. Aunque como lo establece, pueden distinguirse un sin fin de comportamientos o acciones que puedan alterar el comportamiento de otro individuo sin que por ello sea una comunicación.

La comunicación implicaría un comportamiento dirigido intencionalmente de un individuo a otro, generalmente de la misma clase, y que permita presuponer al individuo emisor una respuesta en el sentido de la intención de su comportamiento, derivando de ello un comportamiento en el individuo receptor-emisor que hace sentido dentro del marco probabilístico de conductas posibles derivadas de la distinción del acoplamiento estructural entre los individuos participantes y de su devenir filogénico y ontogénico.

Dice también Wilson (1980:184) que es una relación adaptativa entre el individuo que emite la señal y el que la recibe. Del concepto de comunicación de Wilson lo que me importa distinguir es, del mismo modo que en el cooperativismo y el altruismo, que la comunicación es un comportamiento que se dirige de un individuo a otro y que connota de igual modo un carácter de trascendencia. La comunicación sería, de acuerdo con todo esto, y es la definición que sirve como punto de partida, la acción instrumental a través del cual se da el vínculo entre los

individuos cooperativos y altruistas; y estos tres elementos o acciones¹⁴ constituyen lo que puede connotarse como comportamiento social.

Maturana por otra parte define la comunicación como “el mutuo gatillado de conductas coordinadas que se da entre los miembros de una unidad social” (Maturana y Varela, 2003:129). La comunicación es una clase particular de conducta en el operar social. De hecho, el autor define en esta misma obra como comunicación a “la coordinación conductual” que es producto del acoplamiento social, es decir, la conducta o el comportamiento comunicativo es o constituye el comportamiento social; pero es en este sentido, una acción, una acción acoplada entre dos o más seres vivos.

La noción de comunicación para Maturana no implica “un transmitir” algo sino solamente un acoplamiento conductual. Para él las conductas sociales son conductas comunicativas. La cualidad de las conductas comunicativas ontogénicas, en el caso del ser humano, es ser distinguidas a partir de un valor semántico, y hace posible a un observador tratar cada elemento conductual como palabras y ubicar esto como “un dominio lingüístico” (Maturana y Varela, 2003: 138). Las palabras que constituyen el lenguaje, el que a su vez constituye la conducta comunicativa humana, son “...sólo aquellos gestos, sonidos, conductas o posturas corporales, que participan como elementos consensuales en el fluir recursivo de coordinaciones conductuales consensuales que constituye el lenguaje” (Maturana, 2003: 87). Por lo tanto, todas las distinciones que puede hacer un observador de lo que llama palabras en el “lenguajear” son lo que constituye los encuentros corporales recurrentes de las coordinaciones conductuales consensuales (Maturana, 2003:87-88), y lo que se llama conducta comunicativa en el caso humano.

Es importante observar cómo en la definición de Maturana la comunicación es una acción, una forma de comportamiento que supone estar acoplada en un dominio consensual con otros individuos. Este sería el carácter de la comunicación en cualquier especie incluyendo a la humana. Esto se retomará más adelante. Me interesa destacar en esta parte el uso que hace Maturana del término “consensual”, la cual completa aquí la forma de denotar lo social.

¹⁴ Adelanto también aquí lo que entenderé, tal como parece hacerlo Maturana (2003: 90 y 91), por acción, como los efectos de un quehacer (de un operar), y como conducta o comportamiento las relaciones (y correlaciones operacionales) generales (descritas ya) del sistema vivo distinguido. Es decir, el comportamiento abarca, o es la suma, de manera genérica de todas las acciones distinguibles fácticamente y que comparten los mismos principios operacionales constituyentes.

1.1.6 Conceptualizaciones, implicaciones y limitaciones

En primer lugar quiero distinguir cómo tanto Piaget como Tinbergen implican, en cuanto al comportamiento, un carácter fundamental de directividad teleonómica, es decir, todo comportamiento, conducta o acción esta orientado hacia un fin. A diferencia de Maturana, quien no implica ese principio en su definición; más allá, incluso, como se verá mas adelante, Maturana niega la existencia de cualquier orientación teleonómica o finalista de toda índole en el operar de los sistemas vivos.¹⁵

Sin embargo, salvo esa diferencia (que en realidad es esencial respecto al pensamiento de Maturana), tomo para esta primera parte del trabajo todos los elementos conceptuales implicados en la definición de Maturana. Por lo tanto, la forma en que queda configurada la definición de la noción de comportamiento como punto de partida es:

El comportamiento de un sistema vivo es el tipo de operaciones que un observador puede distinguir como llevadas a cabo por el sistema como totalidad, como cambios de estado en el espacio relacional del medio que lo contiene (Cf. Maturana, 2005: 8 y ss) o como correlaciones sensuomotoras en un espacio de relaciones corporales (Maturana, 2003: 90 y 91), y que son distinguidas como de carácter externo y como dirigidos a un medio o entorno (Cf: Maturana y Varela, 2003), o a la extensión estructural externa del sistema denominada <<cuerpo>>; en una orientación finalista (o teleonómica) de diversa clase.

En está definición un elemento a resaltar es la *dirección* implicada en la distinción que lleva a cabo un observador. Aunque no es explícita dicha característica en Maturana, sí lo es en Wilson y en general en la observación tradicional. Resulta obvio, de hecho, que un observador que distingue lo que él entiende como comportamiento, distingue como parte esencial de ello que toda operación de esa clase realizada por un sistema vivo, está generalmente dirigida hacia un algo, como un medio o un entorno, o incluso a sí mismo, el cual sería el paciente o destinatario de tal acción; pero siempre implicando un propósito y un fin. El caso del comportamiento social, como veremos ahora, es un tipo de comportamiento que supone siempre estar dirigido hacia un entorno particular, individual, colectivo o genérico, con una orientación finalista.

Vemos que el comportamiento social de acuerdo con Wilson está conformado por las acciones comunicativa, cooperativa y altruista. Del mismo modo para Maturana los elementos constituyentes son los mencionados, con la

¹⁵ Esto se revisará con algún detalle en capítulo II; ahí se argumentará cómo, según mi comprensión y siguiendo en este sentido muchas otras corrientes biológicas (y posición que comparten la tradición social y humanista), la orientación finalista es constitutiva del operar de los sistemas vivos.

adición de la noción de amor. La coincidencia en cuanto al cooperativismo, altruismo (y el amor como una connotación humanista del altruismo) son fundamentales para el punto de partida de la idea de lo social como referencia de lo antisocial. Como ya se dijo arriba, todo operar de los sistemas vivos implica una permanente orientación a la autoconservación, y toda acción cooperativa, altruista o de amor, implica la autoconservación del otro y la autoconservación común: ya sea de ipse y de alter o del grupo como totalidad incluyente al que se pertenece. De este modo, la autoconservación, no sólo como resultado fáctico, sino fundamentalmente como orientación finalista, es principio del comportamiento social.

Por otra parte, lo que connota la noción de comunicación en el caso de Wilson implica un dirigir una acción hacia alguien, un dirigir hacia un afuera en donde está al que se dirige la acción. La definición de comunicación que hace Maturana no implica una dirección de la acción; sin embargo, la idea del amor al otro como fundamento de lo social implica que en esa socialidad hay <<un algo>>, una acción o un sentir (el amor) que se le da, que se dirige a alguien. Del mismo modo es en el caso del altruismo y del cooperativismo; lo que hago para el otro o para los otros implica un sentido que es una dirección; es hacia donde dirijo mi acción. Es así que todo comportamiento social implica siempre un sentido como una dirección (trascendental) hacia un otro (como individuo o grupo), y ese sentido por lo tanto es uno de los principios constituyentes del comportamiento social.

De tal forma que la definición de comportamiento social para este trabajo es:

El tipo de operaciones descritas como comportamiento, independientemente por ahora de sus correlaciones estructurales internas de tipo psíquico, que un observador puede distinguir como dirigidas de un sistema vivo a otro de la misma clase o a un grupo de sistemas (o a la correlación derivada de ello en el lenguaje y como abstracción en el caso del ser humano); que debe tener como principio orientador y como resultado, un dominio consensual de autoconservación común entre los sistemas participantes. La particularidad de este tipo de interacción que yo distinguiré para diferenciarla de otro tipo de interacción con el entorno, como la familiar, es que sea entre sistemas que no tengan vínculos reproductivos directos.

1.1.6.1 La autoconservación y la reproducción

En la última parte de esta definición, la distinción que hago respecto a sistemas sin vínculos reproductivos directos está dada por, y tiene también, implicaciones importantes que se deben exponer.

Del principio de autoconservación que es central en la estructura explicativa de este trabajo -y que como se ha dicho será expuesto en el siguiente capítulo- habría derivado, según mi pensar, en los orígenes de la vida, la operación de reproducción. La reproducción es el elemento central de la comprensión de la vida en su sentido genérico, en las teorías evolucionistas clásicas y contemporáneas, así como de la continuidad histórico-temporal de los linajes de los sistemas vivos. La reproducción habría surgido, según esta afirmación, como un resultado contingente del principio de autoconservación, en donde el sistema en su operar orientado a seguir operando se habría autoconservado <<en si mismo como en otro>>.

De esta manera, la operación de reproducción, en todas sus formas y con todas sus complicaciones, se habría constituido en una de las principales operaciones distinguibles de autoconservación, y la que de hecho ha permitido la constitución y conservación de la vida tal como es.

La relación histórico-filogénica distinguible entre el sistema reproductor y el reproducido, en muchos casos -como los mamíferos-, es peculiar; ya que pareciera que, como dice Maturana, “lo central en el proceso reproductivo es que todo ocurre en la unidad como parte de ella y no hay separación entre el sistema reproductor y el sistema reproducido” (Maturana y Varela, 2003: 41). Esto puede distinguirse como que se extiende a cierto periodo de tiempo, es decir, de interacción entre los sistemas vinculados; en donde parecería que el principio de autoconservación del sistema reproductor resulta abarcador del sistema reproducido. Dicho de otro modo, la clausura operacional, que materialmente se da, en cuanto al principio orientador de ese operar material que es la autoconservación, se extendería durante un periodo de tiempo hasta el sistema reproducido; volviéndose ambos, en este sentido, indiferenciados y no autónomos.

Un caso que según mi pensar es el principal ejemplo de una <<clausura operacional espacialmente flexible>> es la de muchos insectos sociales como hormigas y abejas. En esta clase de sistemas vivos la clausura operacional, como una <<singularidad>> (en el sentido de Hawking [Cf. 1988], si cabe la analogía), no está dada en el individuo distinguido, sino en la colonia; y es en este sentido un sólo organismo con un acoplamiento estructural del tipo de un metacelular operacionalmente disperso. En ellos, los vínculos reproductivos son totales, así como el principio de la autoconservación opera en ellos -en la colonia- como totalidad individual autónoma y cerrada; como un sólo organismo. Es esa precisamente la forma en que lo considera, por ejemplo, Richard E. Leakey en su introducción al *Origen de las Especies* (Cf. Darwin, 2004).

El problema que se abre aquí como paralelo es de gran complejidad y quizás sólo con nuestra mayor capacidad interpretativa y explicativa podría encontrar respuesta; pero ello podría ubicarse probablemente más bien en el

horizonte de la observación. Sin embargo, resulta evidente en nuestra distinción que la relación que se da de tipo filogénico entre el sistema reproductor y el reproducido -por lo menos en la mayoría de los llamados organismos superiores como aves y mamíferos y particularmente de los primates como el ser humano- implica un vínculo dado por esa operación reproductiva. En ella es distinguible para un observador una relación en donde opera una indistinción y una no autonomía dada por el principio de autoconservación que abarca al sistema reproducido. Este vínculo filogénico temporal permea la permanente interacción ontogénica y el acoplamiento estrecho que de ello se deriva; y a través del cual, si bien es cierto, se va constituyendo la diferenciación psíquico-ontogénica que es particular de esta clase de sistemas.

Todo lo dicho ocurre como forma de ser del devenir contingente histórico de dichos sistemas y que determina en buena medida el entorno-como-medio en el que sus ontogénias se desarrollan. Durante el proceso de recurrencia interaccional de sus ontogénias comunes, los individuos vinculados familiarmente configuran a esos entornos como parte central del medio en el que operan. La asimilación de dichas interacciones desde la constitución primaria de sus estructuras nerviosas centrales (y/o psíquicas) puede derivar muchas veces, sino necesariamente, en lo connotado como altruismo, cooperación o amor.

1.1.6.2 Implicaciones del altruismo, la cooperación y el amor

Esta implicación resulta de gran importancia y se constituye fundamental para la delimitación. Muchas veces cuando se habla de cooperación y altruismo se refiere a grupos precisamente como el familiar, y en ese sentido se habla incluso de selección familiar: "Imaginemos a un conjunto de individuos ligados por parentesco dentro de una población. Estos parientes cooperan o se confieren favores altruistas mutuos de forma que aumenta el vigor genético medio de los miembros como un todo, incluso cuando este comportamiento reduce las aptitudes individuales de algunos miembros" (Wilson, 1980: 120). Si bien el altruismo y el cooperativismo no son exclusivos del grupo familiar -y precisamente en la cita arriba en el apartado sobre el altruismo se resalta como altruismo convencional el familiar y al que implica relaciones lejanas o con extraños como excepcional-, es el <<centro natural>> de dichas acciones. Con la noción de amor introducida por Maturana pasa lo mismo, es difícil imaginar alguna relación que pueda connotar de mayor forma lo que la noción implica que dentro de los vínculos familiares directos; salvo las relaciones de amistad en el mundo humano y de algunos primates, éstas implican una cercanía familiar.

1.1.6.3 La distinción entre sistemas sin vínculos reproductivos directos

Es precisamente por estas razones que he decidido ubicar en mi observación esencialmente el comportamiento denotado como social entre sistemas que no tengan vínculos reproductivos directos. Esta delimitación no implica, ni que suponga que la interacción de ese tipo no sea o no pueda convertirse en social, ni que lo que pueda decir teniendo en mente esencialmente a sistemas del tipo delimitado no pueda ser aplicado a los sistemas con vínculos reproductivos, ni tampoco que la hipótesis, su comprobación o falsamiento o las conclusiones derivadas no puedan adjudicarse a ellos; simplemente establece que ese tipo de vínculo implica particularidades operacionales -sobre todo por la forma en que entiendo la operación de reproducción- y supuestos que no pueden ser revisados a detalle en este trabajo, como yo considero debe hacerse; y que por lo tanto requiere dicha revisión un momento posterior.

Además,, y también precisamente por ello, el comportamiento social humano se da fundamentalmente en un dominio que implica las relaciones con sistemas no vinculados reproductivamente -por lo menos a partir de la constitución de las civilizaciones humanas-, por lo que ello se convierte en condición analítica necesaria del sentido expuesto.

En alguna medida, sin embargo, será imposible no considerar este tipo de relación, que podrá usarse principalmente como referencia y elemento de contrastación; además de que pueda observarse, también, si precisamente un comportamiento denotado como social sea posible únicamente en una unidad interaccional como la familia o como un grupo pequeño del tipo de una tribu, en donde la recurrencia de las interacciones directas permitan una relación de éste tipo. Por lo tanto, más que no atender esta clase de vínculo, lo que se delimita es lo que puede tener valor como distinción social.

1.1.6.4 Sentido y finalidad del comportamiento social

Por lo tanto, quedan configuradas de esta forma, a grandes rasgos, las distinciones conceptuales que sirven como base y guía para la comprensión del problema implicado respecto al carácter antisocial del ser humano. Como ha quedado destacado, yo distingo como principios constituyentes de todo comportamiento social el sentido y la finalidad implicados o atribuidos a él. Entiendo por principio(s) lo connotado por Aristóteles (Ferrater, 1994: 2907 y 2908), que de los diversos principios o sentidos que pueden distinguirse establece que “el carácter común de todos los principios es el ser la fuente de donde derivan el ser, o la generación, o el conocimiento.” Aunque un principio es un punto de partida, no cualquier punto de partida es un principio, por eso un principio sólo puede ser un

punto de partida que sea irreductible a otros puntos de partida (por lo menos en cuanto a un mismo orden de cosas). Concreta y particularmente estos principios que yo distingo tienen un carácter configurativo y explicativo, pues de ellos depende y puede deducirse el conocimiento del comportamiento social; por lo tanto, estos principios, como se verá en el desarrollo del trabajo, tienen un carácter ontológico, epistemológico y formal.

De este modo, la pregunta que deberé responder para la comprensión del problema es: *¿Cuál es la finalidad y el sentido del comportamiento social humano?*

Hasta este momento, las configuraciones conceptuales establecidas en este apartado ubican al comportamiento social como un comportamiento que se dirige hacia un otro y que implica una autoconservación común – expresión en la que están contenidas las de cooperación y altruismo o amor-; en ello están implicados los principios distinguidos que son el sentido y la finalidad; por lo tanto, preguntar por el sentido y la finalidad del comportamiento social, desde la observación y comprensión que se hará, nos dirá si el comportamiento social humano (e incluso cualquier otro) puede acertadamente ubicarse como tal, o si, mas bien, puede ser y debe denotarse como antisocial. Lo anterior, según observemos en el apartado siguiente cual es el sentido y la finalidad que el pensamiento que permite suponer la antisocialidad humana, establece del comportamiento humano con los otros como él.

1.1.6.5 Lo antisocial

De esta manera queda la base conceptual de lo que entenderemos en este trabajo como comportamiento social y que servirá de referencia, guía y elemento de contrastación para la comprensión del *ser* humano con los otros como él. En este sentido, todo lo que implique lo contrario a lo establecido aquí, podrá entenderse como antisocial; esto es, lo antisocial implicaría –según nuestra base referencial-conceptual – toda acción o comportamiento que no esté dirigido al otro ni que implique una autoconservación común. De esto se derivan en realidad dos posibles distinciones conceptuales: por una parte, lo que no está dirigido al otro ni implica una autoconservación común; esto es, que sólo implique la ausencia de ello, puede en realidad entenderse más bien como comportamiento *asocial*; siendo entonces una de las posibles formas de distinguir el resultar contingente de la forma de *ser* de un individuo humano con los otros como él. Por otra parte, lo *antisocial* o el comportamiento *antisocial* implicaría más exactamente el comportamiento que está dirigido en contra del otro y contra su propia autoconservación.

Es en más o menos en este sentido en el que precisamente Maturana lo entiende, al decir: “La conducta social esta basada en la cooperación, no en la competencia. La

competencia es constitutivamente antisocial, porque como fenómeno consiste en la negación del otro” (Maturana, 2003: 83).

1.2 El pensamiento que permite suponer la idea de lo antisocial como una respuesta al ser humano con los otros como él

En este apartado se configurarán las distinciones del pensamiento que sugiere la antisocialidad del *ser* humano a partir de lo expuesto en el apartado anterior y el cual da pie al cuestionamiento que plantea el problema: ¿es el ser humano antisocial?

Ya se observó cómo puede entenderse el comportamiento social en una definición que sirve de base referencial desde una visión genérica de lo social en cuanto a una forma de operar posible de los seres vivos; ahora se observará como a través de la historia se han distinguido ciertas particularidades del *ser* humano que, por resultar aparentemente contrarias a lo que puede denotarse como social, pueden suponer, o dar pie a suponer, la antisocialidad humana. Por lo tanto, desde ahora nos ubicaremos de lleno en la observación del ser humano y su problema distinguido para intentar resolver, desde el lugar que se configurará en el apartado 1.3, lo que en éste se planteará.

1.2.1. Planteamiento del problema como dualidad

Gran parte de la historia de lo que entendemos como pensamiento occidental ha distinguido al ser humano como producto de, o viviendo en, una dualidad paradójica constitutiva e insuperable. Grandes corrientes de pensamiento han surgido también como intento precisamente de superar dicha dualidad en la acción práctica.

Esta dualidad está conformada por dos elementos contrarios en lucha, en conflicto, tal como lo entendiera Heráclito. Comprensiones como la Nietzsche, con su distinción entre lo apolíneo y lo dionisiaco, representan los dos mundos en los que vive el hombre o las dimensiones que lo constituyen o que viven en él. Las implicaciones de esta comprensión dual de la existencia humana y su mundo pueden representarse, de manera simple, y hasta burda, como una forma de maniqueísmo.

El planteamiento del problema de este trabajo establece una relación dualista similar: lo social y lo antisocial humano. Cómo puede el ser humano

calificarse como un ser social y vivir en sociedad cuando, según lo que vimos en el apartado anterior, gran parte de individuos en toda la historia estarían lejos de poseer las características denotadas como sociales.¹⁶ Cómo puede vivir el hombre en sociedad y ser un ser social, si tal parece que lo social humano está caracterizado por la competencia, el egoísmo, la agresión y la indiferencia, según el decir de los autores que veremos.

Lo social y los valores sociales de altruismo, cooperación, ayuda, amor al prójimo, tolerancia, igualdad, respeto, etc., se ubican obviamente del lado de lo <<bueno>>, de lo positivo. Es en esos valores y en esa idea de lo social, como un ideal, como producto cultural, que se han configurado paulatinamente los Estados y sus ideologías desde las revoluciones liberales del siglo XVIII. En el otro extremo, en el de lo malo y negativo, se encontraría lo que supone lo antisocial y los principios que lo conforman: el egoísmo, la ambición, el sometimiento, la guerra, la destrucción, la competencia, el utilitarismo, la corrupción, las diferencias de clase y las económicas, la indiferencia, etc., como lo que se ha combatido, como lo que se ha buscado y se busca erradicar.

1.2.1.1 La naturaleza supuesta en el problema

Lo que puede decirse generalmente entorno a esto, ubica casi siempre la comprensión de <<una naturaleza humana>>; es decir, lo que constituye como tal o hace ser al ser humano como es. Quiero connotar aquí naturaleza en el sentido aristotélico (que no difiere en general del sofista) que da como común a las varias definiciones de naturaleza, el ser “la esencia de los seres que poseen en si mismos y en cuanto tales el principio de su movimiento” (Ferrater, 1994: 2500 y ss). Es decir, “...una cosa que no posee el principio del movimiento -y podríamos decir más generalmente, del <<comportamiento>>- que lo hace desenvolverse y actuar de acuerdo con lo que es, no tiene esa <<substancia>> que se llama <<naturaleza>>. La naturaleza es, pues, a la vez substancia y causa -y la causa es la vez eficiente y final” (Ibíd.).

Podemos establecer entonces una analogía o una relación: Los principios que hemos distinguido del comportamiento social son principios de movimiento que constituyen y <<dan razón de>> el comportamiento social. La naturaleza, en este caso la humana, es el principio de movimiento del ser humano, es el principio de su comportamiento, de lo que lo hace ser como es. Tal es lo que ubican los autores que refieren o sugieren la idea de antisocialidad. El comportamiento social humano es explicado como producto de una naturaleza. La naturaleza (humana), con relación a lo social, por lo tanto, puede reducirse a, o entenderse como, lo que

¹⁶ Y en función de los principios planteados también algunas otras especies que son consideradas de la misma forma.

distingo y distinguiré durante todo el trabajo como los principios del comportamiento social. Esto por supuesto con las connotaciones y configuraciones conceptuales propias de cada contexto y autor. Es en este sentido que revisaré los autores que durante mi historia de búsqueda explicativa han supuesto en mí la idea del pensamiento antisocial.

1.2.2 Darwin y Spencer: el principio general en la relación social-antisocial

La forma en que construí la concepción de lo social, y a partir de ello lo antisocial, nos enlaza natural y necesariamente a la teoría biológica evolucionista de Darwin que es la piedra angular de toda la biología moderna. En ese carácter de piedra angular de la biología y de la explicación de la evolución de las especies toda comprensión del ser humano y su ser social – en tanto que especie biológica y en tanto que fenómeno biológico –, posteriores y anteriores a ella, pueden tomar sentido; al asumir precisamente como referencia principal los principios que ella establece. Junto con la teoría de Darwin aparecen obligadamente los planteamientos radicales de Spencer en su filosofía evolucionista que dieron pie al llamado darwinismo social.

Si partimos de la comprensión de que el comportamiento social implica un dominio consensual de autoconservación común, fundamentado por la cooperación y el altruismo, necesariamente debemos revisar si ello puede ser congruente con los principios de la teoría darwinista. En primer lugar, en cuanto a lo que se entiende por el principio central de la lucha por la existencia, que es base de la teoría evolutiva.

Tanto en Darwin como en Wallace tal idea tiene su origen en la teoría de Malthus (Cf. Darwin, 2004), quien argüía que las poblaciones tienden a incrementarse indefinidamente y que sólo pueden mantenerse bajo control a través de la escasez de alimentos, plagas y guerras.

El principio de Darwin (2004: 53) “incluye la dependencia de un ser respecto de otro y – lo que es mas importante – incluye no sólo la vida del individuo, sino también el éxito al dejar descendencia”. Este principio de la lucha por la vida implicaría: a) la subsistencia material del individuo, esto es: 1) la relación con otros seres vivos que representan su alimento o para los cuales dicho individuo representa para ellos su alimento, así como todo lo que por esto realizan; 2) la relación con el espacio del medio en el cual habita el individuo y del cual depende, así como la interacción que en función de su habitar ese medio desarrolla con los seres vivos de su misma clase y de cualquier otra, del mismo modo que con todos los factores físicos y de sus cambios o variaciones que son parte de ese medio; 3) las interacciones de todo tipo con los individuos de su misma clase

cuando se pertenece a un grupo de cualquier tipo y en el que su ontogenia, y por lo tanto su vida y la conservación de ella, se desarrolla. También b) la operación de la reproducción¹⁷ y todo lo que ella implica.

Lo que de este principio darwiniano se deriva, por una parte, es la permanente y casi generalizada competencia y lucha por el alimento, por el espacio, por la reproducción y por el dominio dentro de un grupo (en su caso) a causa de los privilegios que de ello deriva; y por otra, en la necesidad por alcanzar, en lo que el comportamiento permite, la adaptación a las condiciones físicas del medio. Tal como lo explica Darwin, "... como son producidos mas ejemplares de los que tienen posibilidades de sobrevivir, tiene que haber en cada caso una lucha por la existencia, ya sea de un individuo con otro de la misma especie, o con individuos de especies distintas, ya sea con las condiciones de vida" (Darwin, 2004:53).

La lucha por la vida planteada por Darwin en esta parte de su teoría es explícita y no deja lugar a dudas lo que implica dicho principio, aunque con frecuencia quiera matizarse. Al final del capítulo dedicado a ello lo expresa con claridad diciendo: "Cuando reflexionamos sobre esta lucha podemos consolarnos pensando que la guerra en la naturaleza no es incesante, que no siente el miedo, que la muerte generalmente es rápida, y que los vigorosos, los sanos y los felices sobreviven y se multiplican" (Darwin, 2004: 64).

Por otra parte, es importante también que la lucha entre individuos de la misma clase o especie es mayor ya que representan la competencia directa en todos los sentidos posibles mencionados. Uno de ellos, y fundamental, es la competencia por la reproducción. Se puede decir, según Darwin (2004: 55), que todo ser vivo está permanentemente luchando y esforzándose hasta el máximo por aumentar, es decir, por reproducirse. A esta parte de la lucha por la existencia la llama selección sexual y, de acuerdo con él, está dada fundamentalmente por individuos del mismo género (o sexo), por supuesto de la misma especie. Ellos luchan por la posesión del sexo contrario para poder dejar así descendencia.¹⁸

En este sentido, y como lo explica Leakey (Cf. Darwin, 2004: VII-XLIII), Darwin planteó que la selección, y por consecuencia o como consecuencia de, la

¹⁷ Operación que ocupa un papel central en toda la teoría evolutiva y que como hemos visto en el apartado anterior representa una hipótesis paralela al ser considerada como una forma en que habría derivado el principio de autoconservación tal como es planteado en este trabajo.

¹⁸ Siguiendo el papel de la reproducción en la teoría evolutiva y en la observación fáctica de la constitución histórica de la vida a través de linajes, así como de la orientación esencial en todas las especies por realizar esta operación, puede observarse que la forma en que yo planteo paralelamente el papel de la reproducción como una forma, distinguible fácticamente como primordial, en que ha derivado el principio de autoconservación, es una hipótesis perfectamente congruente y armónico con todo esto.

lucha por la existencia, opera a nivel del individuo¹⁹, es decir, toda competencia que se da en la lucha por la vida, en todos los sentidos que implica, se da entre individuos (en muchos casos principalmente de la misma especie), entre los seres vivos en cuanto a unidades independientes. Es precisamente en donde Darwin entra a un callejón aparentemente sin salida; y dándose cuenta, busca construirse una... Qué?

Darwin siempre tuvo en mente, y así lo planteó²⁰, que su teoría de selección natural era y debía ser aplicada al hombre en tanto que una especie mas dentro de todas las especies de seres vivos. Sin embargo, los principios de la lucha por la existencia y la supervivencia de los mas aptos y las implicaciones que ello tenía en el caso humano, con todas sus connotaciones morales e ideológicas, así como la influencia de Spencer, llevó a la construcción de una salida por parte de Darwin; pero también, por otra parte, a la conformación posterior, no injustificada, de una corriente de pensamiento que representaría la opción relativamente opuesta a la tomada por Darwin.

1.2.2.1 La antropología de Darwin

Precisamente, en el capítulo dedicado a la lucha por la existencia, Darwin dice: “He dado a este principio, por el cual se preserva cualquier variación leve si es útil, el nombre de selección natural... Pero la expresión a menudo utilizada por Mr. Herbert Spencer, supervivencia de los mas aptos, es mas precisa, y a veces igualmente adecuada” (Darwin, 2004: 52). La importación de esta expresión fue causa de gran parte de la concepción de la teoría darwiniana como coincidente con Spencer en el aspecto antropológico y de que, según Patrick Tort (1996), tuviera “nefastas consecuencias conceptuales, teóricas y políticas en el mundo”, ya que “se quiso ver en Darwin al inspirador de las teorías modernas de la desigualdad, al mentor de la eugenesia en sus versiones más duras, al teórico de la eliminación de los débiles, al gran legitimador naturalista del expansionismo occidental y especialmente del imperialismo victoriano, al ideólogo fundador del racismo científico al padre del darwinismo social y de casi todas las sociobiologías evolucionistas y al justificador oficial del triunfalismo egoísta de los poseedores.”

¹⁹ Se ha planteado la hipótesis de la selección a nivel de especie, y mas específicamente a nivel de grupo o familiar. Es claro que en muchas especies sus individuos viven en agrupaciones que puede decirse que luchan y compiten, como grupo, contra otros grupos, individuos o especies; es precisamente en donde puede entrar el papel del comportamiento social y las sociedades. Entorno a esto es que han surgido las principales explicaciones biológicas respecto al altruismo recíproco. Esto lo revisaré mas adelante en este apartado cuando trate a Wilson.

²⁰ Tal como lo expone Wilson (1997: 18, pp. 7), Darwin se enfrentó a la opinión sostenida por J. S. Mill y A. R. Wallace de que la mente humana había sido liberada de la selección natural. Él creía que si ello se exceptuaba quedaba gravemente amenazada la teoría de la selección natural. Por eso escribió en 1869 a Wallace “Espero que no haya usted definitivamente asesinado a nuestro hijo”.

Es precisamente por todo esto que Darwin se encontró en una encrucijada: ser parte de todo esto que mas bien creó Spencer, en buena medida usando de forma “dura” su teoría, junto con lo que ya él de por si había desarrollado, o encontrar una salida con el riesgo de traicionar su propia teoría, tal como se lo reprochaba a Wallace.

Es perfectamente comprensible que un hombre de ciencia, como le ha pasado a muchos, como por ejemplo a Einstein, al ver lo que tienen en sus manos tengan que pensar no sólo en lo que en sí plantea la teoría, sino las implicaciones que para el mundo ello puede tener, así como su papel como hombre de ciencia en función “del bien de la humanidad” y debiendo seguir ciertos principios éticos. No es Darwin el primero ni será el último, si es este el caso, en tener que decidirse por tomar una posición en ese sentido. Las diferencias de este trabajo con las del Maestro Maturana yo supongo que son producto precisamente de ello. Esa actitud es loable, sin embargo, yo considero que no refleja, dentro de nuestra posibilidad, todo lo que del mundo y de nosotros podemos decir en cuanto tales.

Si seguimos los principios de la teoría, en la que existe de facto una lucha y una competencia permanente entre individuos de la misma especie, por ejemplo, por las condiciones materiales que implican la supervivencia, así como una lucha entre individuos del mismo sexo por reproducirse; y que de ello derive naturalmente en la supervivencia de los mas aptos, parece claro todo lo que ello implica con relación a la concepción de lo social y de lo antisocial desarrollada en este trabajo.

Si esto lo extendemos al hombre, como debe ser de acuerdo con Darwin, es claro también, por lo tanto, que el dominio de autoconservación consensual común no sería posible (por lo menos como principio finalista). Más aun cuando podemos revisar toda la historia humana y encontrar todas las pruebas que comprueban que efectivamente los principios de la teoría se aplican a nuestra especie. El conflicto de Darwin puede representar el problema de este trabajo: ¿Cómo es posible entonces lo social, y particularmente lo social humano? ¿Cómo resolver esto de la forma más <<humanamente>> posible?

Darwin en *La descendencia del hombre y la sexual* delinea lo que Patrick Tort (1997) y su equipo llaman el efecto reversible de la evolución, que le permite pasar de la esfera de la naturaleza a la civilización humana. Lo explica Tort del siguiente modo: “el principio directriz de la evolución que es la selección natural e implica la eliminación del menos apto en la lucha por la vida, en la humanidad selecciona una forma de vida social cuya marcha hacia la civilización tiende cada vez más a excluir los comportamientos eliminatorios, a través del juego entrelazado de la ética y las instituciones. Dicho de manera más simple, la selección natural selecciona la civilización, que se opone a la selección natural” (Tort, 1997).

La aparente paradoja que plantea esto se resuelve, según Tort, con la misma lógica de la selección natural. En la teoría de Darwin no sólo se seleccionan variaciones orgánicas o físicas ventajosas, sino también los instintos. En el caso del hombre fueron retenidos y desarrollados como ventajosos, lo que Darwin llama *instintos sociales*, como lo probaría el establecimiento y el éxito de la vida social en la especie humana. Con estos instintos estaría dado el dominio creciente del sentimiento de "empatía", de diversas formas morales y del altruismo. Con la aparición de estos "instintos", la eliminación de los menos aptos se substituye por la asistencia, el auxilio, la rehabilitación, etc. En lugar de la aceptación de las consecuencias destructivas de la <<natural>> selección natural, aparece un intervencionismo reequilibrador de las deficiencias orgánicas o físicas.

Siguiendo al mismo autor, la solución de Darwin plantea que en el caso del ser humano "la selección natural ha seleccionado así, sin salto ni ruptura su contrario". Es decir, la selección al seleccionar los instintos sociales selecciona comportamientos antieliminatorios y antiselectivos. Así, la moral, el altruismo, la cooperación y hasta la asistencia (!), todas como parte de los instintos sociales, serían producto de la evolución. Según Tort (1997), el continuismo evolutivo de Darwin -no del tipo dogmático sociobiológico, por un parte, y contrario al discurso de ruptura levi-straussiano por otra- es materialista. Además, con su inversión progresiva de lo que selecciona la selección natural, deja de lado "el salto cualitativo" y salva evolutivamente la independencia final de las ciencias del Hombre y la sociedad: "Se desvanece la distinción teorizable entre dos tipos de realidades de tipo esencialista (biológica y cultural) y se reformula como dialéctica".

La salida tomada por Darwin y retomada aquí de la exposición y defensa hecha por Tort, puede encontrar, sin duda, elementos que la validan. Son los elementos que precisamente conforman una parte de la paradoja de la existencia humana. Pero, ¿dónde queda la historia de lucha y competencia directa entre los individuos de nuestra especie, sin contar con la destrucción y muerte común en toda ella?

Lo que podría decir sobre esto Calicles, o cualquiera de los Sofistas que revisaremos, es precisamente lo contrario de lo que pretende Darwin, y Tort con él: que una cosa es *phýsis* y otra es *nómos*, con argumentos perfectamente sólidos y probados en la realidad humana, ni mas ni menos que lo que puede suponer la teoría Darwiniana, pero sobre todo sin el afán de encontrar una posición moralmente <<correcta>> o dada por principios éticos. Darwin ignora por lo tanto la otra parte de la paradoja dual. De este modo, ¿en dónde queda lo social y sus características en las otras especies animales? porque en ellas seguiría operando el principio de la lucha por la existencia y la supervivencia de los mas aptos. Con su salida, supuestamente sin ruptura, Darwin realiza de hecho una ruptura entre el ser humano y el resto de las especies animales, y como ya lo dije, sobrepone una

parte de la <<realidad>> en la otra; y lejos de suprimirla con esa acción hace evidente que su salida no tiene éxito. Autores como Tort, entre muchos otros, usan esta bandera para descalificar y atacar teorías como la sociobiología, u otras que de alguna forma intentan dar respuesta, antes que ignorar, esa parte de la paradoja humana y de la vida misma toda.

1.2.2.2 La sociología de Spencer

Spencer, por otra parte, usó la expresión “supervivencia de los más aptos” dentro de su teoría evolucionista en el ámbito social humano, retomando también los principios darwinianos de lucha por la existencia y selección natural; dando con ello origen al mal llamado darwinismo social (Cf. Ruse, 1995). Esta corriente implicaba una moralidad social de *laissez-faire* bastante directa y que germinó de mejor manera en los E.U.A. Tal como lo planteó el sociólogo de Yale y defensor de la causa, William Graham Sumner: “Entiéndase que no podemos escapar a esta alternativa: libertad, desigualdad, supervivencia de los más aptos; no libertad, igualdad, supervivencia de los menos aptos. Lo primero impulsa hacia delante a la sociedad y favorece a sus mejores miembros. Lo último impulsa hacia abajo a la sociedad y favorece a sus miembros peores” (Ruse, 1995: 667-680).

El sistema de pensamiento de Spencer, que brindó también un marco ideológico integral al ultraliberalismo radical de la industria victoriana, ya estaba establecido en sus puntos esenciales cuando emergió la teoría darwiniana en la Inglaterra de los años 1860, en un contexto saturado de luchas ideológicas (Tort, 1997).

La sociología de Spencer está fundamentada por una concepción ultraliberal del progreso. Idea tomada de la ley del desarrollo enunciada por Von Baer en el campo de la embriología y que fuera base para su teoría evolutiva, la cual define el pasaje desde estados indefinidos, incoherentes y homogéneos a estados definidos, coherentes y heterogéneos a través de un proceso de integración y de diferenciación; un proceso que se corresponde con el aumento de la complejidad que lleva a los extremos perfeccionamientos organizativos de los cuerpos vivos, los seres humanos y las sociedades (Cf. Ruse, 1995).

En el contexto de la explosión industrial y capitalista inglesa, Spencer asume a la sociedad como un organismo, en el cual la evolución opera de la misma forma. En este sentido, la lucha por la existencia darwiniana es planteada como la permanente y necesaria competencia interindividual que deriva necesariamente en la supervivencia de los más aptos. Entendiéndose aquí, no necesariamente en un sentido material de conservación de la vida, sino, como lo planteara Tucídides: que

universalmente impera, por necesidad natural, el que es superior (Guthrie, 1994: 93).

Spencer se opone así a toda ayuda asistencial a los más desfavorecidos. Porqué habría que ayudarles si lo natural es que las cosas sean así, y por lo tanto así deben ser. Igual de natural debe ser el triunfo o la supervivencia de los más aptos, que en este sentido se transforma en los "mejores", los más "meritorios" o los más "fuertes".

El evolucionismo de Spencer, que resalta también el individualismo, plantea como la "verdadera cualidad moral" la adaptación mas adecuada al medio; así que lo bueno es dominar las condiciones del medio y vencer y dominar a los otros, porque así es como debe funcionar la sociedad para progresar y evolucionar. Pero la perfección absoluta de la adecuación no es posible porque representaría el fin de la evolución y la aniquilación de la conciencia, porque el sentido de la conciencia es el perpetuo esfuerzo de adaptación al medio. Por eso, la moralidad es siempre un esfuerzo y una aspiración (Ferrater, 1994: 3355).

1.2.2.3 Sentido y finalidad distinguible

La evolución planteada por Spencer "se realiza de una manera puramente mecánica; toda noción de finalidad (por lo tanto) queda descartada por el principio de conservación de la energía. En la evolución no hay ningún punto final, todo equilibrio es sólo el punto de partida de una nueva desintegración y por eso el universo entero se haya sometido a un ritmo constante y eterno, a un perpetuo cambio, a la disolución de todo supuesto finalismo en un simple movimiento de compensación y equilibrio" (Ibíd.). Un principio de la evolución de Spencer es por lo tanto un principio finalista (no como fin sino como finalidad), en tanto que es un perpetuo esfuerzo de adaptación, de la entidad que sea (organismo, conciencia, sociedad) al medio. No una finalidad en cuanto a un estado por alcanzar, sino a un principio que orienta hacia la permanente búsqueda, el permanente alcance de algo; ese algo es únicamente el continuo cambio y la continua evolución que no supone un fin específico otro al cual llegar.

Existen estados finales de facto que son producto de la evolución, que deben ser tales puesto que son producto de esa ley universal, sin embargo, son parte del permanente proceso evolutivo. Uno de esos estados o hechos "naturales" es la supervivencia de los más aptos. Es en este sentido que puede distinguirse en Spencer una orientación finalista peculiar, la cual retomaré cuando trate el tema de autoconservación. Por ahora cabe señalar que esta orientación es de carácter individual, opera en cada entidad distinguible: universo, sociedad, organismos,

etc. Y todo lo que, en este caso, el ser humano lleva a cabo esta dirigido hacia sus propios intereses evolutivos y a su propia supervivencia biológica y social.

Darwin, por su parte, plantea un sentido casi estrictamente fáctico respecto a su principio de la lucha por la existencia, es decir, distingue esencialmente la lucha material entre individuos; pero en el hecho concreto que es un a posteriori estaría presupuesto, según creo, un a priori que es la búsqueda de ello; esto es, la orientación finalista de los seres vivos a seguir viviendo. Sería a partir de esto que es posible la distinción de la lucha del tipo mencionada. Al decir Darwin (2004: 53), por ejemplo, que "... una planta en el límite de un desierto (...) lucha por la vida contra la sequedad, aunque mas propio sería decir que depende de la humedad" Con expresiones como ésta establece un carácter sólo prácticamente fáctico; es decir, la metáfora que usa de lucha por la existencia puede reducirse, según él, a la dependencia de un ser respecto a otro o/y a ciertas condiciones físicas. Sin embargo, es claro también en otros pasajes que la lucha directa y material se da como tal entre individuos de la misma o de diferente especie. Sin embargo, para esta lucha directa la explicación causal que da es el principio de la teoría de Malthus, cuando dice:

"Una lucha por la existencia se desprende inevitablemente de la alta proporción en que tienden a aumentar todos los seres orgánicos. Cada ser que durante su tiempo natural de vida produce varios huevos o semillas debe estar sometido a destrucción en algún periodo de su vida... porque de otro modo, por el principio de su aumento en progresión geométrica (y del alimento en progresión aritmética) su aumento se volvería tan desmesuradamente grande que ningún país (!) podría sostenerlo. De ahí que, como son producidos mas ejemplares de los que tienen posibilidades de sobrevivir, tiene que haber en cada caso una lucha por la existencia..." (Darwin, 2005: 53).

Aunque el argumento explícito es que los recursos materiales para la supervivencia –que implica tanto la conservación de la vida como el reproducirse– no son suficientes para todos los seres vivos que se producen, este principio tendría que derivar, lógica e implícitamente, de la orientación de todo ser vivo a buscar, a orientar todo su hacer, hacia alcanzar el seguir viviendo. La lucha en este sentido no se ubicaría sólo en el plano de lo fáctico, sino en un principio de orientación finalista, de una lucha por luchar, una lucha que deriva en el tipo de interacción que podemos distinguir como "agresiva" y contraria al otro; una lucha que tiene lugar sólo en el individuo en cuestión. En este sentido, la orientación finalista de la conservación de la vida es individual, y como tal, estaría solamente dirigida al individuo mismo (y a su reproducción como parte de él. No hacia ella como un otro, sino hacia él mismo que es también su reproducción).

La lucha por la existencia implica, por lo tanto, literalmente y con todas las formas particulares de cada especie, la autoconservación propia y, de hecho, en muchos casos y de muchas formas, el estar contra la autoconservación del otro o a favor del sometimiento o dominio del otro. Por lo tanto, implica también que todo el comportamiento está en función de, y dirigido a, el individuo mismo con relación a la propia autoconservación, por una parte; y también, en muchos casos, dirigido al otro pero en contra de esa autoconservación o para su dominio y sometimiento.

La lucha por la existencia deriva en la supervivencia de los más aptos, o como se ha dicho muchas veces, de los más fuertes. Y cuando no se llega a la destrucción entre los individuos implicados, lo natural –como lo plantean los Sofistas y lo veremos más adelante– es que domine el más fuerte (o si se quiere el más apto). Que domine y someta a los otros únicamente para su propio beneficio (aunque indirectamente puedan encontrar algún beneficio los individuos sometidos). Lo que determina lo más fuerte o más apto dentro del mundo sociocultural humano está dado por factores y circunstancias múltiples que no pueden suponer una transposición directa y simplista de los principios mencionados de la teoría evolucionista, situación que precisamente ha sido objeto de una gran cantidad de trabajos, por ejemplo, el del propio Darwin.

Aunque con la distinción que hago privilegio “el” principio a priori finalista por encima de la lucha fáctica, el hecho es que esa lucha se da. Aunque, como ya expuse siguiendo a Tort, Darwin construye una salida <<lo más humana posible>>, los principios de su teoría y la forma en que operan esos principios ubican lo que puede suponer, de acuerdo con la definición dada de lo social, la antisocialidad como principio de la teoría evolutiva y la cual es extensiva al ser humano. Es lo que puede verse de acuerdo con como lo plantea Lorenz, y así nos enlazamos con él:

“Sabido es que Darwin también se había planteado el problema del valor que tiene para la supervivencia de la especie la agresividad, y había hallado una respuesta satisfactoria: siempre es ventajoso para el futuro de la especie que sea el más fuerte de dos rivales quien se quede con el territorio o la hembra deseada. Como suele suceder, esta verdad de ayer no deja de serlo hoy” (Lorenz, 2005:39).

1.2.3 La respuesta opuesta al caso humano desde los principios de Darwin

Es precisamente en su trabajo sobre la agresividad en el que Lorenz desarrolla esa parte de la paradoja humana y construye una explicación plausible de esos rasgos antisociales que Darwin ignora. La plausibilidad de la explicación se ubica en el

mismo terreno en el que se encuentra toda la teoría evolutiva y de las limitaciones y la condición frecuentemente criticada por su carácter a posteriorístico. Es precisamente por esa condición que el trabajo de Lorenz, como también el de Wilson (tal como pasa con Darwin), puede ser descalificado como lo ha sido por sus detractores; detractores que casi siempre tienen en común una posición ético-científica romántica.

Lorenz plantea, siguiendo los principios darwinianos, que la lucha por la existencia a la que se refería Darwin, “que hace progresar la evolución, es en primer lugar la competencia entre parientes cercanos. (Quien) amenaza directamente la existencia de una especie animal no es el enemigo que con ella se alimenta, sino siempre, como hemos visto, el competidor”²¹ (Lorenz, 2005: 32) Esto puede decirse también, o principalmente, en cuanto al individuo.

1.2.3.1 Valor de la agresividad y su espontaneidad

Gran parte de lo que implica la lucha por la existencia se refiere a conductas que pueden calificarse como agresivas dentro de una lucha o enfrentamiento concreto; sin embargo, ni la que se da entre depredador y presa, ni el llamado “*moving*” (hostigamiento o acosamiento), ni la *reacción crítica* (motivada por el miedo ante la imposibilidad de escapatoria), son agresión en cuanto tales. La agresión en cuanto tal es la intraespecífica o la que se da al interior de una misma especie (Lorenz, 2005: 31 y ss).

Como lo cité ya antes, de acuerdo con Lorenz, ya para Darwin la agresión tendría una función conservadora para el individuo y por lo tanto para la especie. Una especie puede sobrevivir si al interior de ella, en la lucha intraespecífica, los individuos más fuertes son los que obtienen el territorio y la o las hembras deseadas. En relación al territorio, que es el espacio de habitación y acción en todos los sentidos de cualquier individuo de cualquier especie, la densidad de población de una misma especie implica el problema de la provisión de recursos de todo tipo para la subsistencia. Por lo tanto, “si no hay intereses especiales de una organización social que exijan una estrecha cohabitación, es más favorable, por razones fáciles de ver, que los individuos de una especie animal estén repartidos lo más regularmente posible en el espacio vital a utilizar” (Lorenz, 2005: 40). La forma más sencilla de evitar el agotamiento de los recursos por el exceso de densidad en un mismo espacio es que los miembros de una misma especie sientan *aversión* unos a otros. Esta sería la más importante función de conservación para el individuo y

²¹ El lenguaje usado por los neoevolucionistas, del tipo de Lorenz, privilegia la noción de especie sobre la de individuo; sin embargo, la constitución de la especie como tal se da obviamente en los individuos, y para que una especie evolucione y sobreviva es en la competencia intraespecífica que es interindividual como se verá adelante.

para la especie que cumple la agresividad. En este sentido, como se verá con Lorenz y Wilson, pasaría lo mismo con las tribus o con cualquier forma de denominar los grupos pequeños en que pasó la mayor parte de su historia filogenética nuestra especie.

Otra de las funciones de la agresión intraespecífica es la lucha estricta por la posesión de las hembras, el cuidado de las crías y el control de un grupo. En cuanto a la posesión de las hembras y el cuidado de las crías es simple: como lo planteó Darwin, la lucha por la existencia implica el éxito al dejar descendencia; la selección natural opera a través de ello; y en este sentido se integra la idea de la operación de reproducción como una forma de autoconservación.

En el caso del control dentro de un grupo, sucede lo que llama Lorenz jerarquía social; se refiere a que cada uno de los individuos sabe quién es más fuerte y quién es más débil que él; por lo tanto, pueden retirarse así sin ofrecer combate. A esto se le llama alguna vez orden de picoteo; serviría para evitar combates entre miembros de un grupo. De esta manera, la agresividad puede orientarse como grupo a otro grupo y así suprimirse al interior de él. Esto implica una relación directa y un conocimiento importante de los miembros entre sí. Este conocimiento puede estar dado por el olor compartido o común entre los miembros del grupo o superfamilias, como el caso de las ratas o de los insectos sociales. Está es la forma en que se establecen los vínculos sociales: construyendo una identidad. Sin embargo, la agresividad sigue presente, aunque suprimida por la *orden de picoteo* y por su canalización hacia otros grupos (Lorenz, 2005: 54 y ss).

La agresividad sigue ahí porque, según Lorenz, en tanto instinto heredado, tiene una condición espontánea y no únicamente como un factor reactivo del comportamiento como erróneamente los conductistas han querido ver. En diversos experimentos expuestos por Lorenz, puede verse como “el descenso del umbral de los estímulos desencadenadores puede, en casos especiales, incluso llegar a cero, en que el movimiento instintivo de que se trate se dispara sin estímulo externo comprobable” (Lorenz, 2005: 63). En este sentido, la acumulación o represamiento de un instinto que se puede producir al eliminar durante mucho tiempo los estímulos que lo desencadenan, además de causar serios daños al organismo (recordar esto al ver a Antifonte), aumentan la disposición reactiva al estímulo y provoca la búsqueda de ese estímulo por la necesidad de una abreacción o descarga (Lorenz, 2005: 64).

Esta búsqueda de satisfacción del instinto, de acuerdo con Lorenz, es llamado por Wallace Craig comportamiento de apetencia. Este principio finalista del comportamiento de apetencia es, según Lorenz, en pocas pautas de comportamiento tan marcado como en la agresión intraespecífica.

La forma mas brillante que la selección habría encontrado para contrarrestar esta espontaneidad y apetencia de la agresividad sería el mecanismo que, a decir de Lorenz, es llamado por Tinbergen *redirected*, o movimiento reorientado o desviado. Pero no sería el único, también lo es lo llamado por Huxley ritualización, aunque éste en realidad sea una forma más del movimiento reorientado. Este mecanismo además de contrarrestar la agresividad permitiría con ello la formación de los vínculos sociales.

Hay grupos de animales en los que la agresión intraespecifica no existe, viven toda su vida dentro de ella pareciendo tener una gran disposición a los vínculos sociales; sin embargo, jamás pasa tal cosa y la unión de esos animales gregarios es completamente anónima. El vínculo personal, lo que Lorenz llama amistad, sólo aparece en especies de agresividad intraespecifica altamente desarrollada, “y el vínculo es incluso más firme cuanto mas agresiva es la especie” (Lorenz, 2005: 239). El vínculo personal y social en especies como aves y mamíferos habría nacido, de acuerdo con Lorenz, en un momento en que se necesitaba la cooperación de dos o más individuos para algún fin de la conservación de la especie. En muchos casos ese vínculo habría derivado de la agresión intraespecifica, con lo que se habría acompañado, generalmente, de la ritualización de un ataque o una amenaza reorientada. Los ritos están ligados a los individuos vinculados, y pasan a ser mecanismos instintivos imprescindibles en muchas especies, en otras, como el ser humano, se da en gran medida en el aprendizaje pero desempeñando el mismo fin. El individuo así vinculado resulta imprescindible y se le convierte así en “animal con valencia de hogar” (Lorenz, 2005: 240), es decir, al vínculo del tipo que se desarrolla con el medio que se vuelve parte de si mismo en la recurrencia de la interacción.

La agresión intraespecifica es, según Lorenz, millones de años más antigua que la amistad y el amor, y por lo tanto de lo que podría llamarse vínculo social; “hay, pues, agresión intraespecifica sin su antítesis, que es el amor; pero en cambio no hay amor sin agresión” (Ibíd.). Esta ambivalencia planteada por Lorenz en el vínculo social, como él lo dice, tiene enormes analogías con el caso humano, y encuentra de esa forma una gran coincidencia con Wilson y por supuesto con Freud.

1.2.3.2 Competencia intraespecífica humana

Ya que el ser humano ha logrado dominar prácticamente todos los peligros y los factores hostiles del medio extraespecífico, ahora es él su propio enemigo. La dosis que llevamos de agresividad en nuestros genes es producto de nuestra historia de selección intraespecífica que tomó decenas de miles de años, durante el neolítico. Apenas llegó el ser humano a dominar todos los factores hostiles gracias a sus

herramientas, armas, vestimentas y a su “organización social”, fue que entonces el factor selectivo fue la guerra entre hordas vecinas (Lorenz, 2005: 53).

La contradicción paradójica de la existencia humana radica, según Lorenz, en que el comportamiento social que puede verse como permeado, dirigido y producto además de la razón humana y de las tradiciones de la cultura está sometido a las leyes filogénicas que constituyen las pautas del comportamiento instintivo (Lorenz, 2005: 262). De acuerdo con esto, un observador externo hipotético vería muy semejante la sociedad humana a la de las ratas, porque igual que ellas los hombres son sociables solamente dentro de su propia tribu, pero su comportamiento es generalmente contrario –según Lorenz– a los otros que no pertenecen a su bando. Si a esto se le agrega el permanente, elevado e incontrolable aumento demográfico, el espacio vital que se reduce en la misma proporción (y más) y la competencia por los recursos escasos que se incrementa en la medida de la diferencia entre las anteriores, entonces podemos suponer las inevitables consecuencias. Esto por supuesto sin contar la espontaneidad de la agresividad y su necesidad de encontrar canales de salida.

De esta forma, la paradoja social-antisocial puede tomar la forma de la paradoja razón-instintos. El problema planteado aquí implica, mas allá del lugar común, que ni la razón ni el pensamiento conceptual, como lo llama Lorenz, han podido ni pueden sustituir las pautas de comportamiento instintivo que se han desarrollado en la historia filogénica de nuestra especie; es decir, ambas están ahí. Con ambas a cuestas vivimos en una sociedad que es un “muégano” de tribus y/o familias o de tribus familiares en un espacio cada vez más reducido y con la competencia creciente e incontrolable. La evolución cultural a través del lenguaje y la tradición generacional avanzan obviamente mucho mas rápido que la biológica, así que “nada tiene de sorprendente que la evolución de los instintos sociales y, cosa aún mas importante, las inhibiciones sociales, no hayan podido avanzar a la par del rápido desarrollo que el acrecentamiento de la cultura...” (Lorenz, 2005: 263).

La historia de estos instintos ha quedado revelada al descubrirse que muchos de los instrumentos usados por los australopitecos para cazar eran usados también para matar a sus congéneres. En enterramientos del hombre de Pekín se ha encontrado junto a las primeras huellas del uso del fuego huesos humanos mutilados y visiblemente tostados (Lorenz, 2005: 264). Aparentemente, ya que el hombre no cuenta con grandes “armas físicas” para la agresión, las inhibiciones para ella serían mas débiles que en cualquier especie que cuenta con esas armas y que por ello ha desarrollado fuertes inhibiciones conservadoras de la especie. El problema es cuando <<naturalmente>> el hombre no cuenta con esas inhibiciones y desarrolla armas artificiales con las que puede matar fácilmente de un golpe a un congénere.

Con esa capacidad inventiva, esa fuerte carga genética de agresividad heredada de sus ancestros primates y las débiles inhibiciones a ella, el ser humano seguramente habría terminado ya consigo mismo si no fuera, de acuerdo con Lorenz, por su capacidad de cuestionarse; cuestionarse en gran medida por las consecuencias de su acción. La repugnancia por el acto de matar ha aumentado, pero también ha aumentado la facilidad para matar sin la implicación del contacto directo por el avance tecnológico que permite hacerlo a distancia. Por otra parte, la forma en que está organizada la sociedad actual no permite la abreacción de los impulsos agresivos. La imposibilidad de abreacción de estos impulsos pueden derivar, como es expuesto con algunos estudios de caso por Lorenz, en lo que Freud ha llamado “impulso de muerte” (Cf. Lorenz, 2005: 272).

La moral entra aquí a cumplir una importante función, ya que establece un equilibrio entre los instintos del ser humano y las necesidades del orden social para la conservación de ese orden. Pero la moral y el espacio axiológico humano no provienen, ni pueden provenir, de la razón como fundamento, tal como es planteado por muchos filósofos como Kant; los principios genéricos de la moral estarían dados por la historia filogénica de los instintos que son anteriores a la razón. Los instintos agresivos como también los sociales. Cabe aquí retomar la cita que Wilson (1980:222) hace de Hume quien dice que la razón es esclava de las pasiones.

De esta forma, Lorenz plantea como parte innata de la especie humana tanto los instintos de agresión como los sociales. Los instintos sociales se habrían desarrollado al interior de las pequeñas tribus en donde las inhibiciones a los instintos agresivos a través de la moral y la ritualización habrían sido suficientes, junto con esos instintos sociales y con la orientación y la canalización de los instintos agresivos hacia las tribus vecinas y competidoras. Esta misma necesidad de estar unidos contra los otros para su propia supervivencia reforzaba los vínculos sociales al interior. Así que el vínculo social de amor, altruismo y cooperación se da, o con quien se tienen vínculos reproductivos directos o con quien, por vivir con él, es parte de uno. “Amar al prójimo como así mismo y arriesgar la vida propia por salvar la de él es cosa natural si se trata de nuestro mejor amigo y nos ha salvado la nuestra muchas veces. Uno lo hace sin pensar. Pero cuando por el que debemos sacrificar nuestra vida u otras cosas es un contemporáneo anónimo que jamás vimos cara a cara, ni de lejos, la situación cambia” (Lorenz, 2005: 280).

El crecimiento de las sociedades contemporáneas produciría un aumento inversamente proporcional en los vínculos humanos: mientras más relaciones, más conocidos, o aún, más amigos, menos es la estrechez y fuerza de esos lazos. Crece en el mismo sentido los impulsos agresivos con el hacinamiento, y a este crecimiento lo hace crecer más la imposibilidad de ser liberado. Todo esto en una sociedad en la que debemos tratar al prójimo como si fuera nuestro amigo; en una

sociedad en la que la “moral común” se desmorona, al igual que los ritos y las tradiciones; y en donde, a pesar de todo, “la mayoría de los vicios y pecados mortales hoy condenados corresponden a inclinaciones que en el hombre primitivo eran simplemente adaptativas...” (Lorenz, 2005: 282).

De tal forma que cada vez más, planteándolo en mis términos pero según lo dicho por Lorenz, lo social es substituido por lo antisocial. Las sociedades modernas, refiriéndome con ello a toda forma de organización mayor tanto cuantitativa como cualitativamente con relación a la organización tribal, implica el aumento de la naturaleza antisocial en contra de una disminución en la naturaleza social. Ambas naturalezas como parte de la constitución dual, paradójica y ambivalente de lo que supondría la naturaleza humana.

1.2.3.3 La teoría evolutiva desde la descripción genética

En Wilson hay un paso en la descripción de la teoría evolutiva que va de la noción de especie, como unidad básica de operar de la selección natural -y que es desde donde Lorenz configura su descripción-, a los genes. En este sentido el individuo no sólo queda relegado y subsumido a la unidad que es la especie, sino que ahora es sólo un vehículo de los genes: “en un sentido darwiniano, el organismo no vive por si mismo. Su función primordial ni siquiera es reproducir otros organismos; reproduce genes y sirve para su transporte temporal” (Wilson, 1980: 3). Esta posición de Wilson se convierte en el fundamento teórico de su trabajo, el cual deriva en un “determinismo genético” frecuentemente criticado y no compartido por mí, pero que es preciso decir, toma esa forma radical sólo en cuanto a las relaciones de causalidad y no a la distinción del comportamiento humano en la observación empírica biológico-etológica (y de hecho también antropológica). En este sentido, por ejemplo, se refiere al centro hipotalámico límbico que estaría programado genéticamente para actuar como si supiera que sus genes proliferarán al máximo sólo si coordina las reacciones de comportamiento que dan juego a una mezcla de supervivencia personal, de reproducción y de altruismo. Así que esos centros gravan la mente con ambivalencias en situaciones de tensión: amor-odio, agresión-miedo, expansión-retraimiento, etc. Mezclas favorables no para la felicidad y la supervivencia del individuo, sino para transmitir una máxima carga de genes controladores (Wilson, 1980: 4). Puede decirse que la causa material y la causa final en este pasaje son muy cuestionables, el fenómeno fáctico distinguido es, sin embargo, producto de la observación empírica experimentable.

Las ambivalencias emocionales y/o instintivas mencionadas brotarían de las presiones contrarrestantes entre en que opera la selección natural, es decir, las ambivalencias serían producto de la contraposición entre los niveles en que debe operar la selección para el éxito de la transmisión genética, y que implica que “lo

que es bueno para el individuo puede ser destructivo para la familia; lo que salvaguarda a la familia puede ser duro para el individuo y para la tribu a que pertenece esta familia; lo que favorece a la tribu puede debilitar a la familia y destruir al individuo; pudiendo así ascenderse hasta las permutaciones de los niveles de organización” (Ibíd.). Es importante considerar esto como premisa básica independientemente de las relaciones de causalidad: el que las unidades en donde opera la selección natural se contrapongan y que además sean punto de origen de las ambivalencias emotivas o instintivas. Esto se enlazaría con los instintos de agresión y sociales de Lorenz, así como también se enlaza conceptual y <<operacionalmente>> con Freud; y si vamos más allá, representaría también una expresión más de la dualidad paradójica constituyente distinguida.

Las bases entonces de una naturaleza humana en Wilson están dadas genéticamente. Esto puede quedar ilustrado con una cita que hace de Dobzhansky, en donde dice, “en un sentido los seres humanos han cedido la supremacía en la evolución humana a un agente superorgánico o no biológico enteramente nuevo, la cultura. Sin embargo, no debe olvidarse que este agente depende enteramente del genotipo humano” (Wilson, 1997:40). De esta manera, la naturaleza humana está dada por el genotipo humano; sería el material de donde pueden emerger todos <<los fenotipos socio-culturales>> posibles y que son de facto. Los principios operacionales del ser humano en el mundo emanarían de ahí.

Los rasgos de la naturaleza humana habrían sido adaptativos durante la era en que la especie evolucionó biológicamente; esta adaptabilidad significa que los individuos con esos rasgos tenían mayores posibilidades de transmitir sus genes a las siguientes generaciones, aunque evidentemente también de sobrevivir ellos. La ventaja diferencial entre los individuos se llama *capacidad genética*. Son tres los elementos básicos que la conforman: una mayor supervivencia personal, una creciente reproducción personal, y el aumento de la supervivencia y de la reproducción de los parientes cercanos que compartan los mismos genes debido a la descendencia común (Wilson, 1997: 55). Precisamente estos rasgos, que son los que van rigiendo las características constitutivas de cada especie y que son las que van siendo seleccionadas, definen lo que implica la autoconservación individual y la que se referiría a lo social, según hemos visto, aunque sea sólo dirigido a los parientes cercanos; es decir, a sistemas con vínculos reproductivos directos.

De acuerdo con Wilson, la mayor parte de la evolución genética humana, en cuanto al comportamiento social, ocurrió hace aproximadamente 5 millones de años; cuando la especie habría consistido en pequeños grupos de cazadores-recolectores. En cambio, la cultura tendría unos 10 mil años con el origen de la agricultura. Este comportamiento social que tendría su origen con los grupos de cazadores recolectores equivaldría a la organización tribal planteada por Lorenz como unidad precisamente en la que podría ser lo social. De esta forma, “las presiones selectivas de la existencia de cazadores-recolectores han persistido

durante mas del 99 por ciento de la evolución genética humana” (Wilson, 1997: 126). La teoría sobre el origen del comportamiento social humano, y que es llamado por Wilson *autocatálisis*, (1980: 566-568) y no parece necesario exponerla aquí. Basta decir que las nuevas actividades que implicaba la caza llevaron a un ejercicio permanente de cooperación, que incluía la repartición y el compartir el momento de la comida y seguramente la celebración por el éxito de la caza. El intercambio de los alimentos, los vínculos sexuales por la disposición permanente de las mujeres o hembras y los vínculos entre los hombres o machos en torno a la caza y la protección serían elementos que la selección natural favorecería; al igual que la fabricación de herramientas para esos efectos. Todo esto contribuiría al fortalecimiento de la familia y de “la banda masculina”. Al mismo tiempo tendría que ir restringiéndose la agresividad y las formas mas antiguas de dominación entre los primates (Cf. Wilson, 1997:128).

Podemos ver que hay grandes coincidencias entre Lorenz y Wilson en cuanto al procesos evolutivo del comportamiento social y de lo contrario a él que se entendería como antisocial. Wilson plantea también como en este tipo de grupo de cazadores-recolectores habría un macho dominante que debía tener seguramente una gran cantidad de cualidades relativas a la nueva forma de vida.²² De igual forma el papel de los jóvenes machos del grupo, los que esperarían su turno para ser jefes, teniendo que controlar su agresividad y su sexualidad (Cf. Wilson, 1997:128). Es importante ver en este planteamiento la semejanza que tiene con la “horda primitiva” de Freud. Lo importante es observar, como lo expondré mas claramente un poco mas adelante, cómo los rasgos de competencia, agresividad y egoísmo no habrían desaparecido al interior de este tipo de grupos en el que surge lo social; se encuentran más bien, o contenidos o reorientados. La aparición o existencia de lo social, en la forma en que ello es entendido, siempre coexistiría con lo antisocial.

Lo importante para Wilson es, de acuerdo con lo dicho hasta aquí, “saber hasta qué grado han influido las cualidades hereditarias de cazadores-recolectores en el curso de la evolución cultural subsecuente” (Wilson, 1997: 132). La respuesta es que la influencia habría sido muy amplia. Hay muchas evidencias de que el surgimiento de las civilizaciones y sus principios estructuradores han seguido una secuencia muy definida. Al crecer en tamaño los grupos crece con ellos la complejidad de la organización; al pasar de la banda a la tribu aparecen “verdaderos líderes” que se fortalecen y establecen alianzas vecinas; aparece después el “cacicazgo genérico”, con la distinción formal de acuerdo con la membresía de determinadas familias, herencia del liderazgo; una mayor división

²² El problema de los roles específicos de cada sexo es fundamental en la historia filogénica de la especie, si embargo, no es posible tratarlo en este trabajo y por lo tanto me refiero mayormente de forma genérica a la especie como unidad, sin por ello ignorar lo que implica el problema mencionado. Véase por ejemplo, (Wilson, 1997, Cap. 6 Sexo).

del trabajo y una distribución de la riqueza bajo el control de la elite dominante; con el paso a las ciudades y estados se intensifican estas cualidades básicas, el estatus hereditario de la elite se ve sacralizado por las creencias religiosas; la especialización del trabajo permite la estratificación de la sociedad restante en clases, se codifican las leyes, la religión, se forman ejércitos y se aumentan las burocracias; se perfecciona la agricultura y crece con ello la población; etcétera (Ibíd.).

Según Wilson, el surgimiento de las civilizaciones sería producto de la hipertrofia de los rasgos adquiridos en el periodo evolutivo de los cazadores-recolectores. Un ejemplo de ello sería precisamente el rol de la mujer y su proceso evolutivo hipertrófico que ha derivado en la dominación sexual como principio en todas sus formas y manifestaciones. De este modo, “la mayoría y talvez todas las otras características prevaletentes en las sociedades modernas pueden identificarse como modificaciones hipertróficas de las instituciones biológicamente significativas de las bandas de cazadores-recolectores y de los Estados tribales primitivos” (Wilson, 1997:136).

En la vida cotidiana de las sociedades industrializadas, los individuos deben desempeñar una infinidad de papeles sociales a lo largo de su vida, o aún de un día; sin embargo están equipados sociobiológicamente solamente con una condición primitiva mucho más simple. Las desviaciones e incapacidades que derivan en frustraciones y tantas otras consecuencias mentales o psicológicas, son cosa común en estas sociedades. Haciendo referencia al trabajo de Goffman, Wilson dice que la vida cotidiana es una mezcla de las representaciones de diversos papeles y diversos grados de autorrevelación; bajo esas condiciones de tensión, no es posible que el verdadero ser pueda definirse (Wilson, 1997:137).

1.2.3.4 La relación dual de agresividad y altruismo

La agresividad es innata, “las teorías que desean exonerar a los genes y hacen caer la culpa de la agresividad humana totalmente en las perversidades del medio ambiente señalan a la diminuta minoría de sociedades que parecen ser casi o totalmente pacíficas. Olvidan que lo innato se refiere a la probabilidad evaluable de que un rasgo se desarrollará en un conjunto específico de ambientes, no a la certidumbre de que un rasgo se desarrollará en todos los ambientes” (Wilson, 1997: 145).

Los seres humanos están predispuestos genéticamente a responder agresivamente y hasta “con un odio irrazonable” a las amenazas exteriores, a todo lo que no es parte del individuo, con la finalidad de dominar la fuente de la amenaza. De acuerdo con Wilson, nuestros cerebros están programados de ese

modo, a dividir a los otros en amigos y enemigos. Tendemos a sentir un profundo temor hacia los extranjeros y a resolver nuestros conflictos por medio de la agresión. Estas reglas de conducta seguramente se desarrollaron hace centenas de millares de años, y esto le habría conferido una ventaja evolutiva a quienes la siguieran (Wilson, 1997:171 y 172).

La guerra es un ejemplo de esta condición genética hipertrofiada. En los Estados modernos quienes han empleado de mejor modo esto han sido los más exitosos. La evolución de la guerra fue una reacción autocatalítica que no podía ser detenida por ningún pueblo, porque intentar hacerlo implicaba convertirse en víctima. De esta forma, operaría así una selección natural de grupo, ya sean tribus, estados o sociedades. En torno a esto, Wilson (Wilson, 1997:168) cita a Wright quien dice que de los pueblos guerreros surgió la civilización, y que los cazadores-recolectores pacíficos fueron marginados geográficamente y del desarrollo.

Por otra parte, en cuanto al altruismo, Wilson parte para su explicación del mismo principio: durante la mayor parte de la humanidad la unidad social predominante fue la familia inmediata y una estrecha red de parientes cercanos. Esto tiene sentido cuando habla del altruismo "duro" de los insectos sociales y que explica como resultado de la selección por parentesco, es decir, el sacrificio de un pariente por otro si la transmisión de los genes del sacrificado está garantizada por el pariente beneficiado. En el caso humano el tipo de altruismo distinguido sería una herencia de las sociedades de cazadores-recolectores. La pregunta hecha por Wilson -y también por mí, considerando la limitación respecto a los vínculos reproductivos directos- es: ¿Cómo es posible el altruismo, que es el material de lo social, en el ser humano?

La respuesta es la distinción entre altruismo *duro* y altruismo *blando*. El altruismo duro sería el impulso irracional y dirigido unilateralmente hacia el otro; no se expresa deseo de reciprocidad; no es producto de la recompensa o el castigo social. Esta conducta habría evolucionado, de acuerdo con Wilson y como lo dije arriba, por la selección de parentesco o por la selección que operaría sobre familias o tribus como unidades en competencia. El altruismo blando, en contraste, es definitivamente egoísta. En este tipo de altruismo el individuo espera una recompensa o compensación social para él o para sus parientes más cercanos. Su buena conducta es calculada, generalmente consciente, con maniobras elaboradas según las exigencias sociales y sus sanciones; "sus medios psicológicos son la mentira, la pretensión y el engaño, incluido el autoengaño, porque el actor mas convincente es aquel que cree que su actuación es verdadera" (Wilson, 1997: 221). El altruismo blando habría evolucionado principalmente por la selección a nivel individuo y estaría profundamente influida por la evolución sociocultural (Ibíd.).

En el ser humano prevalecería claramente el altruismo blando, y la descripción hecha por Wilson es clara, contundente, e ilustra perfectamente el mecanismo que seguramente retomaremos en la última parte de este trabajo:

“La conducta individual, incluyendo los actos aparentemente altruistas realizados en beneficio de la tribu y la nación, están dirigidos, algunas veces de manera muy retorcida, hacia la ventaja darwiniana del ser humano solitario y sus parientes mas cercanos. Las formas mas elaboradas de la organización social, a pesar de sus apariencias externas, sirven a final de cuentas como vehículo del bienestar individual” (Wilson, 1997: 225).

Parece que no es necesario decir nada después de esto en cuanto a los principios distinguidos de lo que supone el comportamiento social y lo que implicaría la antisocialidad. El sentido y la finalidad del comportamiento humano connotados en esta cita son completamente explícitos.

Wilson (1997: 225 y 226) señala que a esta conclusión han llegado también Robert L. Trivers y el psicólogo social Donald T. Campbell; y que en Sociología Milton M. Gordon ha generalizado del siguiente modo: “el hombre que defiende el honor o bienestar de su grupo étnico es un hombre que se defiende a sí mismo”.

Sin embargo, Wilson (1977: 223) encuentra la forma de que el altruismo humano, siendo blando y egoísta, sea la posibilidad de las sociedades. El altruismo duro sería enemigo de la civilización; derivaría en ligas parentales y tribales cerradas. En cambio, el verdadero egoísmo, cuando obedece a las otras limitaciones de la biología de los mamíferos, es la clave para un contrato social casi perfecto.

1.2.3.5 Conclusiones parciales sobre Lorenz y Wilson

La salida de Lorenz y Wilson, a diferencia de la de Darwin, otorga un lugar importante a la agresividad y al egoísmo. La posición de ambos autores en torno al papel de la emergencia de lo social es como de “una forma de ser” que es producto de la lucha por la vida, es decir, es resultado de la permanente orientación finalista y búsqueda de seguir viviendo. Ambos coinciden en que previo al comportamiento social, la agresión y el egoísmo eran los principios del operar de nuestros ancestros, en tanto que la competencia intraespecifica derivada de la lucha por la vida funcionaba entre los individuos como unidad. La emergencia de la “primitiva organización social”, que conlleva la cooperación y el altruismo, surge como fuerza que busca, al parecer, mas que tener una condición natural y espontánea, ser compensadora, supresora o reorientadora de los principios “naturales” derivados

de la necesaria lucha por la existencia que son los principios antisociales en función de la adaptación, y consecuente supervivencia, a las nuevas condiciones del medio.

En los grupos humanos primigenios, junto con los vínculos sociales, la agresión en muchos casos reorientada, los ritos y la moral -y podríamos decir que la cultura humana-, coexisten dentro de ellos y emergen precisamente por esa razón, por esa coexistencia. La existencia de estos factores son producto de la "latencia" y fuerza de lo antisocial. Lorenz, por ejemplo, dice "el único mandamiento que había entonces era: no hieras a tu prójimo con el hacha, aunque te irrite" (Lorenz, 2005: 283). Sabemos que los mandamientos muchas veces no podemos seguirlos. En un ejemplo también que expone Wilson, sobre la vida tribal y el trabajo cooperativo de un grupo de cazadores-recolectores que usa con frecuencia y que es llamado !kung San, el autor refiere que las conversaciones al interior del grupo terminan en una buena porción en discusiones. La gente discute sobre la impropia división del alimento, acerca de las faltas de etiqueta. Entre las mas frecuentes acusaciones que se pueden escuchar se encuentran las de orgullo, arrogancia pereza y egoísmo (Lorenz, 2005: 128). Por lo visto, los instintos sociales, la reorientación y las inhibiciones de lo antisocial no son suficientes aun en estos grupos.

Lo anterior es porque la agresión y el egoísmo, lo antisocial, es, como lo explica Lorenz, anterior a lo social. Lo social surgiría como una adaptación a las necesidades nacientes de un nuevo medio. Sin embargo, con lo social deben surgir formas de ritualización y reorientación de la agresividad ya que ésta siempre se encuentra latente y busca su liberación. Esta dualidad existiría aun dentro de la familia, tal como Freud lo plantea, porque aun en ella es latente e inexorable la lucha por la existencia; entre unidades selectivas de la misma o de diferente clase. El individuo lucha por sus intereses que se pueden oponer a los de la familia o a los de la tribu, pero también se pueden oponer a los otros individuos con quien tiene vínculos reproductivos directos, ya que en el proceso de la ontogenia y con la permanente diferenciación entre esos individuos, independientemente de que se sea en alto grado necesario como parte necesaria del medio con el que se interactúa, pueden y surgen necesariamente oposiciones en los intereses vitales individuales.

La teoría de la selección por parentesco y con ella el altruismo duro es sólo una hipótesis que puede encontrar cierta validación entre otras hipótesis más que buscan explicar el fenómeno. Por lo pronto no puede haber la comparación entre insectos sociales con este tipo de comportamiento ya que en ellos sería un acoplamiento estructural de diferente orden que en, por ejemplo, los mamíferos. Las posibilidades de lo social hasta aquí visto podrían ubicarse en lo que implica, por una parte, la hipótesis paralela sobre la reproducción; en este sentido el altruismo que alimenta lo social estaría dado por la unidad del principio de autoconservación entre el sistema reproductor y el reproducido, que implica que se

orienta siempre hacia sí mismo este principio y de esta forma hacia el otro (reproducido) que es él mismo en ese otro. Esto en el periodo de tiempo o en cierto lapso del transcurrir de la ontogenia en que estos sistemas se separan en relación a este principio, es decir, cuando la orientación finalista de su operar toma caminos distintos y por lo tanto ya no coincidentes. Por otra parte, se ubicaría también en lo que llama Lorenz "animal con valencia de hogar", y que se refiere a que el individuo con quien se vive, en la recursión de la interacción durante toda la ontogenia, o una gran parte de ella, pasa a ser parte de el medio en el que vive el individuo, y en gran medida, parte de él mismo. Todo esto se revisará con más detalle en el apartado sobre el operar de los seres vivos.

La dualidad amor-odio, amor-agresividad, altruismo-egoísmo, social-antisocial, o la forma que sea que tome, puede observarse también al interior del grupo primigenio. Sabemos que esta dualidad no está excluida de él precisamente por la necesaria reorientación de la agresividad planteada por Lorenz, así como por la ritualización. La misma familia sería centro natural de estas ambivalencias precisamente como Freud lo plantea y como se verá un poco más adelante.

1.2.3.6 La reproducción

Como lo he dicho, una de las formas de autoconservación material es la operación de reproducción. Precisamente esa hipótesis paralela encuentra congruencia con todo lo expuesto hasta aquí sobre la teoría evolucionista porque, aunque pueda no haber quedado lo suficientemente explicado, el principal factor desencadenador y causal tanto de una conducta agresiva como de una altruista es, muy probablemente, lo que implica la reproducción.

La competencia y la agresión dentro de todas las especies se dan en gran medida por la lucha por el sexo opuesto y la posibilidad de reproducirse; <<en ello se les va la vida>>. En el mismo sentido, la teoría de la selección de grupo, la explicación al altruismo duro y de los vínculos sociales. Todo lo que se encuentra en torno a la operación de la reproducción, y aun dentro de las explicaciones evolucionistas de la conveniencia para la especie, para el individuo o para los genes, implica en gran medida lo que este tipo de comportamiento representa. Si seguimos esa hipótesis paralela que he planteado respecto a que la reproducción es una forma en que ha derivado la autoconservación, podemos ver que la agresión en torno a ella está dada por la orientación egoísta del alcance de la autoconservación, acción por lo tanto que sólo se dirige al individuo en cuestión.

Por otra parte, el comportamiento altruista en torno a la reproducción está relacionado con lo que he dicho al respecto sobre los sistemas con vínculos reproductivos directos, y lo cual es parte de esa hipótesis. En este tipo de relación,

estos vínculos, que están dados tanto filogénica como ontogénicamente, derivan muchas veces en ese tipo de acciones; que como ya he dicho, son dirigidas al sí mismo en tanto que el sistema reproducido es parte del reproductor, o que es parte de él en tanto que se vuelve parte indisoluble y necesaria del medio en el que vive. Este tipo relación o vínculo no estaría, sin embargo, exento de la dualidad ambivalente, coexistiendo en alguna medida la autoconservación común junto a la autoconservación propia directa. Esto está dado lógicamente en las particularidades posibles del caso, el cual es determinado por las particularidades filogénicas y ontogénicas.

1.2.3.7 Niveles y manifestaciones de la lucha por la existencia

El principio central que ha permanecido en Lorenz y Wilson es la lucha por la existencia, la competencia entre individuos o entre grupos por la supervivencia, en su forma fáctica y finalista. Este principio aparece en su forma material, que es, tanto la conservación directa de la vida como también la operación de la reproducción, que es conservar la propia vida en otro. Dentro de esta lucha aparecen, por una parte, los instintos sociales, que estarían connotados por el altruismo y la cooperación, y que suponen la posibilidad de la autoconservación común y por lo tanto suponen la socialidad; por supuesto pensamos en la humana. Y por la otra parte, aparecen los instintos antisociales, que estarían connotados tanto por la agresividad como por el egoísmo, y los cuales supondrían la autoconservación propia únicamente y también, en buena medida, el atentar o estar contra la autoconservación del otro; o cuando menos de su rechazo y aversión.

Pero ya dentro de una sociedad contemporánea o de una sociedad cualquiera ya bien conformada, en donde la lucha material por la vida y por la reproducción toma formas culturalizadas ¿Cómo es que opera y cómo distinguimos y conceptualizamos ese operar? ¿Cómo se manifiestan los instintos sociales y antisociales? Estas preguntas encuentran una respuesta en el pensamiento de Freud, ya en cuanto al ser humano culturalizado.

1.2.4 Los principios distinguidos a través de la teoría freudiana de los instintos y su manifestación en el mundo humano

La observación hecha desde la teoría de Darwin nos ubica frente al modo de ser de la vida misma, es decir, de cómo los seres vivos son y tienen que vivir en el mundo para poder vivir. Las observaciones hechas por Lorenz y Wilson establecen una relación entre ese modo de ser de los seres vivos y los rasgos que podemos distinguir, a partir de ese modo de ser y de datos aparentemente sólidos, respecto a

la historia filogénica de nuestra especie y de la forma en que es actualmente nuestro mundo y nosotros mismos como responsables de él. En este observar, los principios operacionales generales de los seres vivos de luchar por seguir viviendo, toman formas particulares en lo que distinguimos como instintos propios de nuestra especie -o que dentro de nuestra especie toman sus matices propios- y que constituyen nuestra naturaleza desde los principios de nuestro hacer con relación a los otros como nosotros con quienes vivimos, directa o indirectamente en este mundo.

El devenir de observación de estos principios sigue naturalmente hasta la forma de ubicarlos en el hábitat y estado natural del ser humano actual: el individuo inmerso en el mundo sociocultural. En este mundo las metáforas en que deviene, tanto el principio central de los seres vivos que es la lucha por la existencia, como los instintos como la forma en que históricamente ese principio se manifiesta, toma formas simbólicas culturalizadas que necesitan de una hermenéutica biológica. Proceso tal que con su teoría Freud pretende, en gran medida, construir.

1.2.4.1 Las pulsiones o instintos²³

Freud (1988) plantea la existencia de dos pulsiones o instintos, respecto a los cuales todos los demás pueden reducirse: los instintos del yo o instintos de conservación y los instintos sexuales. El pensamiento de Freud, como lo dijera Anna Freud (1988: 246) sigue una línea comprensiva a partir de “dualismos antitéticos”, precisamente como se plantea el problema de este apartado. Es en gran medida ésta la razón de la forma en que derivan sus planteamientos sobre estos instintos. Freud observa cómo los estudios de la histeria y neurosis obsesiva demuestra la existencia de un conflicto entre las aspiraciones de satisfacción de estos dos instintos. (1988: 255) Esta oposición tiene sus fundamentos en la distinción entre

23 Respecto a la pertinencia del uso de una u otra noción, derivada de que en Los textos fundamentales del psicoanálisis (Alianza, 1988), los traductores indican que el uso del término instinto para traducir el *Trieb* freudiano implica “franca contradicción con el significado conceptual”; traducción hecha de esa forma por Luis López-Ballesteros y de Torres (Alianza, El libro de bolsillo, 2003). Ellos traducen por lo tanto el término freudiano como pulsión, que, a su decir, es más preciso. Sin embargo, en la introducción hecha por Anna Freud al artículo Las pulsiones y sus destinos, la traducción, que supondría haber sido hecha por los mismos que hacen la precisión (pues es la misma obra), el término usado es el de instinto; en afirmaciones claras como “...el psicoanálisis es en esencia una psicología de los instintos” y “su búsqueda se dirigió a un dualismo, las dos supremas fuerzas opuestas, con cuyas demandas tienen que lidiar los procesos psíquicos: (...) instintos del yo versus instintos sexuales, instinto de vida versus instinto de muerte.” Por tal motivo y porque yo no ubico una diferencia sustantiva, a más de ser quizás un ajuste técnico relativo al uso dentro de la esfera particular, usaré como equivalentes ambos términos.

conservación del individuo (o conservación del *yo*) y la conservación de la especie. Esta dualidad hace sentido con la dualidad *sujeto* [*yo*] y *objeto* [mundo exterior] (1988: 264); los instintos de conservación o del *yo* estarían dirigidos al *yo* mismo, en cambio los instintos sexuales estarían dirigidos a un objeto de placer externo. En medio de ellos se encontraría el llamado narcisismo.

Volteando a ver que dice la biología sobre esta diferenciación, Freud observa que habría de acuerdo con ella dos concepciones: una para la cual es el individuo lo principal, la sexualidad una de sus actividades y su satisfacción una de sus necesidades, y otra que considera al individuo como un accesorio temporal y pasajero del plasma germinativo (1988). Freud termina en este ensayo por asegurar que no tener elementos suficientes para tratar los instintos de conservación, sin embargo, los instintos sexuales en su origen se apoyarían en los de conservación y parte de ellos permanecerían asociados toda la vida.

Freud (1988: 249) define aquí a las pulsiones o instintos como una fuerza constante, a la que puede denominarse *necesidad*, y lo que suprime esta necesidad es la *satisfacción*. Es al sistema nervioso a quien compete suprimir los estímulos pulsionales que hasta él llegan, reducirlos a su mínimo nivel, y si fuera posible, mantenerse libre de todo estímulo²⁴. Después, en *Mas allá del principio del placer* (Freud, 2003a: 116), el autor señala sobre los instintos lo que quizás se aplicaría a toda la vida orgánica, que un instinto sería una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior, que lo animado (o mas bien lo inanimado) tuvo que abandonar bajo el influjo de fuerzas exteriores. Los instintos conservadores que operarían a través de la repetición, como es expuesto por Freud con diversos ejemplos, buscarían permanentemente reconstruir un estado anterior. En este sentido, Freud (1988; 118) dice que todos los instintos orgánicos serían instintos conservadores que tienden a una regresión del pasado, y tienen que producir de este modo la engañadora impresión de fuerzas que tienden hacia la transformación y el progreso, siendo entonces que no se proponen más que alcanzar un antiguo fin por caminos tanto antiguos como nuevos. Aparentemente la evolución sería sólo una forma de dar rodeos para llegar a un mismo estado originario: si todo lo que vive debe morir por fundamentos internos, la meta de toda la vida es la muerte, regresar a lo inanimado que era anterior a lo animado.

Es de esta forma que funda Freud su instinto de muerte. Este instinto sería el primer instinto de la materia viva: el regresar al equilibrio de la materia inanimada. Todas las desviaciones originadas del curso normal y elemental para el alcance de ese fin, todos esos rodeos fueron conservados por los instintos conservadores y constituirían el cuadro de fenómenos vitales (Freud, 1988: 119). Por lo tanto, y siguiendo Freud, el instinto de conservación, como principio de todo ser viviente, se hallaría en contradicción con la hipótesis de que “la total vida

²⁴ De ahí el principio de constancia; véase por ejemplo, *Mas allá del principio del placer*.

instintiva” sirve en realidad para llevar a la muerte. Los instintos de conservación serían instintos parciales entonces, que sólo alejan las posibilidades no inmanentes del regreso a lo anorgánico.

Por otra parte, “las células germinativas” que se desprenden del cuerpo y pueden tener una vida independiente repiten el mecanismo que las llevó a la vida. Los instintos que cuidan que estas células germinen y se desarrollen son los instintos sexuales. Estos instintos por lo tanto serían conservadores de mayor grado pues son los que efectivamente conservan la vida y por más tiempo. Estos instintos se oponen a la muerte de la sustancia viva y son, de este modo, los verdaderos instintos de vida (1988:120 y 121).

Freud contrapone así, a los instintos conservadores o del yo que tienden a la muerte, con los instintos sexuales que tienden a la vida. Sin embargo, él está consciente de que su hipótesis, y aun sus demostraciones, carecen de fundamentos sólidos. Como expone más adelante, el *libido*, que sería de acuerdo con lo expuesto el instinto de vida, se dirige y está depositado verdadera y primitivamente en el yo, del cual parte para llegar a un objeto. Sería por lo tanto, no sólo un objeto de la *libido*, sino “el” objeto posible en el fondo. De esta forma, para el ser dirigidos al yo, estos instintos sexuales o *libido* serían por lo tanto instintos de conservación. De tal forma que la dualidad, necesaria para las estructuras mentales de Freud, no era posible, se diluía, ya que sólo habría entonces instintos de conservación o sexuales o de vida. De esta forma, observa como Jung ha sorteado este problema al asumir la existencia de una sola fuerza instintiva denominada con el término “*libido*”. Sin embargo, esta posición monista no hace sentido con el pensamiento de Freud, quien sabe que está dando vueltas sobre el mismo punto sin llegar a nada, además de ni él mismo creer plenamente en lo que dice (1988:139).

La línea que sigue y da sentido a sus afirmaciones es la dada por el principio del placer: “El haber reconocido como la tendencia dominante de la vida psíquica, y quizás también de la vida nerviosa, la aspiración a aminorar, a mantener constante o hacer cesar la tensión de las excitaciones internas [el principio de nirvana según expresión de Bárbara Low], tal como dicha aspiración se manifiesta en el principio del placer, es uno de los más importantes motivos para creer en la existencia de instintos de muerte” (1988: 136).²⁵

²⁵ Como muchos otros freudianos y discípulos de Freud, aun la misma Anna, yo no asumo la existencia de un instinto de muerte como es planteado por Freud. Me quedo sin embargo con la fusión que hace, finalmente, de los instintos conservadores y de los instintos sexuales <<como un solo instinto conservador>>. Además del principio instintivo de repetición, de la búsqueda de repetir estados previos y de su orientación finalista. Pareciera que con relación a este problema, Freud cae en un planteamiento, del que quizás no tuviera él conciencia, pero que se parece mucho a lo planteado por el segundo principio de la termodinámica y que es retomado por la cibernética de Wiener (y por Bertalanffy, entre

Todo el problema de Freud parece estar en torno al sentido de los instintos, es decir, si se dirigen al mundo exterior o al *yo* mismo. Tal como lo dice en el siguiente pasaje:

“Al principio denominábamos así (instinto del yo) todas aquellas direcciones instintivas, poco conocidas por nosotros, que se dejaban separar de los instintos sexuales dirigidos hacia el objeto, y oponíamos los instintos del yo a los instintos sexuales cuya manifestación es la libido” (1988: 27).

El autor pasó después a la antítesis instintos del yo-instintos del objeto (los dos de carácter libidinoso), luego pasaron a ser instintos libidinales (del yo y del objeto) contra “los demás” del yo que constituyen los instintos de muerte.

1.2.4.2 El principio del placer

De acuerdo con Freud (1988: 250), el sistema nervioso es responsable, y es su función, suprimir los estímulos que a él llegan, y, de ser posible, mantenerse libre de todo estímulo. (En la percepción o el incremento de un estímulo está dada la sensación de *displacer*, y en la disminución o supresión del mismo se encuentra el *placer*. Esta serie de *placer-displacer*, que es la fórmula que reproduce la vivencia del estímulo y su vencimiento, es lo que constituye *el principio del placer*.

Al llamar Freud al estímulo pulsional o instinto, *necesidad*, la cual es suprimida por una *satisfacción* (1988: 249), el autor implica la permanente tendencia y orientación del alcance del *placer* para suprimir el *displacer*. La psicología de Freud, que es una psicología de los instintos, como la llama Anna Freud (ver supra), está constituida por la necesidad de que esos instintos o pulsiones encuentren una satisfacción según el principio del *placer*.

Puede decirse que la medida de *placer* o *displacer* está dada por la cantidad de excitación. La tendencia del aparato anímico sería conservar esta excitación lo más baja posible. Esta tendencia no implica de facto la posibilidad de

otros) y que se refiere al dirección permanente de la organización del universo todo al aumento de la entropía; aunque la posición es inversa ya que desde esta perspectiva los seres vivos operan precisamente en contra de esa dirección; Freud plantea que finalmente tenderían instintivamente los seres vivos hacia el mismo punto. Parte seguramente de la razón de esas conclusiones es, tanto su insistente deseo de configurar toda la realidad a modo de dualismo, como también, y relacionado con lo mismo, a lo que lo llevó el principio del *placer* que todo lo rige. Es probable que también para entonces ya se encontrara enfermo y la idea de la muerte siempre la causo un problema, esta sería una forma de darle solución.

alcanzar dicho fin. Puede no ser alcanzado, primeramente, por la inhibición que le impone *el principio de la realidad*, producto del (o de un) instinto de conservación. El principio de placer corresponde al funcionamiento primario y primigenio del organismo, es la forma de operar de los instintos; pero en el mundo sociocultural resulta peligroso y, de ahí la necesidad de adaptación. Sin abandonarse nunca el principio de placer, que queda subordinado al principio de realidad; la orientación al alcance de placer continua, pero a través del aplazamiento y la renuncia a algunas (o muchas) posibilidades de obtenerlo; el principio de realidad nos fuerza a aceptar pacientemente el displacer durante el largo rodeo necesario para llegar al placer (Freud, 2003a: 87 y 88).

Un concepto fundamental dentro de la teoría freudiana, el amor, es definido en este sentido como la relación del yo con sus fuentes de placer (1988: 266). Se fija a los objetos estrictamente sexuales y a aquellos otros que satisfacen las necesidades de las pulsiones sexuales sublimadas y las que son coartadas en su fin. La noción de odio, por otra parte, estaría ligada a la idea de displacer: el yo odia, aborrece y persigue con propósitos destructores a todos los objetos que llegan a suponerle una fuente de displacer; constituido esto por una privación de la satisfacción sexual o de la satisfacción de necesidades de conservación (1988: 268-269). Incluso, de acuerdo con Freud, la relación de odio derivaría principalmente de la lucha del yo por su conservación y por su afirmación.

1.2.4.3 Lo social y su origen

En el apartado sobre el instinto gregario *de Psicología de las masas*, Freud (2003a: 55 y ss) revisa la tesis de W. Trotter, quien atribuye los fenómenos psíquicos de las masas a un instinto gregario innato al ser humano como a otras especies animales. Este instinto establece una analogía con la estructura policelular de los metacelulares y, desde el punto de vista de la teoría de la libido, una tendencia de todos los seres homogéneos a reunirse en unidades cada vez mas amplias. Aparentemente, el individuo se sentiría incompleto cuando está solo, y la angustia del niño pequeño sería una manifestación de esto. La conciencia de culpa y sentimiento del deber serían las características principales del animal gregario. De este instinto surgirían las fuerzas de represión que el psicoanálisis ha descubierto. Estas afirmaciones, que expone Freud siguiendo a Trotter, coinciden con las tesis evolucionistas de Darwin, Lorenz, y en alguna medida también con Wilson. Existiría un instinto social que se contraponen a los otros instintos, y del cual derivarían la moral y otros mecanismos de reorientación.

Sin embargo, para Freud el instinto gregario no dejaría lugar para un líder o jefe, sin el cual es imposible comprender la esencia de una masa; y con ello la forma de organización humana. El instinto gregario excluiría la necesidad de un

Dios y “deja al rebaño sin pastor” (2003a: 58). Además el instinto gregario podría ser reducible a otros instintos, ya que no sería un instinto primario como el de conservación o el sexual.

El ejemplo que da Trotter sobre la angustia del niño se explicaría mejor como la manifestación de un deseo insatisfecho, cuyo objeto es completamente particular. El niño no mostraría además en mucho tiempo ningún instinto gregario o colectivo (o social), este comienza a formarse en la interacción con los padres y otros niños. En esta interacción, producto de la actitud hostil a causa de la envidia y la ambivalencia edípica y su necesaria represión o sublimación, el niño “se ve obligado a identificarse con los demás niños” (2003a: 59). Las colectividades que de ahí se derivan implican la exigencia “justicia y trato igual para todos”, esta reivindicación está dada por: “Ya que uno mismo no puede ser el preferido, por lo menos que nadie lo sea” (Ibíd.). Todas las manifestaciones (colectividades) de este tipo se derivarían por completo, de acuerdo con Freud, de la envidia primitiva. Lo común es que nadie debe querer sobresalir, todos deben ser y obtener lo mismo. La justicia social significaría que “nos rehusamos nosotros mismos a muchas cosas para que también los demás tengan que renunciar a ellas, o, lo que es lo mismo, no puedan reclamarlas” (2003a: 60). Esta reivindicación de la igualdad, dada a partir de la envidia primitiva, sería, según Freud, la raíz de la conciencia social y del sentimiento del deber.

De esta forma, Freud (2003a: 61) plantea que el sentimiento social está dado en la transformación de un sentimiento primitivamente hostil que deriva en una identificación por la comunidad de este sentimiento. La exigencia de la igualdad que permite la identificación debe darse entre los individuos que constituyen el grupo, pero no en el jefe; este último como condición entorno a la cual es que puede formarse este grupo. Todos los individuos quieren ser iguales bajo el dominio de una figura de poder; la cual, al establecer de facto estos dos lados de la relación colectiva, no es igual a los demás. De tal forma que la hipótesis de Trotter es errónea: el ser humano no es un animal gregario, es un animal de horda, una horda conducida por un jefe.

Las tesis de Freud (2002b) sobre la *horda primitiva* explica el origen constitutivo de la organización social, de la cultura (religión y moral) y, por lo tanto, del ser humano en cuanto tal. Para esta hipótesis se basa en las afirmaciones de Darwin respecto a que la organización social humana primitiva habría sido una horda sometida bajo dominio absoluto de un macho poderoso (2002b: 61). En gran parte, sigue también para esta tesis las conclusiones de Atkinson (Cf. Freud, 2002b:72 y ss); según éstas,, en la horda primitiva el macho dominante y padre impedía el acceso a la actividad sexual a los hijos machos con el resto de la horda. La conducta celosa de los machos dominantes dentro de una horda implicaría que cada una de estas organizaciones primitivas estuviera conformada por un macho y una o un grupo de hembras, a las cuales defendería celosamente de los otros

machos. Es posible que viviera el ser humano como los gorilas y que, en este sentido, fuera *antisocial* (2002b: 148). De la misma forma que con los gorilas, los jóvenes machos de las primitivas organizaciones humanas serían expulsados por el macho dominante, que es su padre, y de este modo estarían obligados a la exogamia. Cada uno formaría una nueva horda y se guardaría todos los beneficios sexuales para sí. El macho dominante, como ya se mencionó, no estaría vinculado a los otros individuos de la horda tal como entre ellos lo estarían; él permanecía en ese sentido libre, su voluntad no precisaba ser reforzada por los otros. Dice Freud que su *yo* no se encontraba ligado por lazos libidinosos a los otros miembros del grupo, amándose esencialmente a sí mismo y sólo amaba a los otros en tanto que le servían como instrumento de su propia satisfacción (2003a: 62 y 63).

El paso de un estadio evolutivo social a otro se daría, de acuerdo con Freud, cuando los hijos expulsados de una horda “se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así fin a la existencia de la horda paterna.” (2002b: 167) Devoraron el cadáver porque eran caníbales; al hacerlo, se identificaban con él, lo hacían desde el temor y la envidia, desde el amor y el odio que sentían por él. Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero al mismo tiempo le amaban y le admiraban.

Después de matarle y satisfacer su odio y su necesidad de identificación con él que nunca tuvieron, emergieron los sentimientos de cariño antes dominados por los de agresividad (Ibíd.). Esto se habría dado en gran medida porque la muerte del padre no hubo dado a ninguna de los hermanos la satisfacción de sus deseos –tal como análogamente es expresado en el principio de placer–, ninguno de los hijos pudo ocupar el lugar del padre, situación que permitió la emergencia del nuevo orden (Freud, 2002b: pie pag. 73).

Esto pasó porque surgieron en los hijos los *sentimientos de culpa*. Lo que el padre impuso por fuerza ahora era autoimpuesto por los hijos, en una “obediencia retrospectiva”. Surgiría la figura totémica como simbolización del padre, y todo lo que ello conlleva (hasta llegar a su divinización), y renunciaron al contacto sexual con las mujeres de la horda –prohibición del incesto. La disputa por las mujeres (o hembras) habría derivado, como había sido común hasta entonces, en la separación de los hermanos (Freud, 2002b: 169); la medida de la renuncia de ambos a las hembras del grupo, al mismo tiempo que da origen a la prohibición del incesto, promovía la exogamia y el intercambio (esencialmente de mujeres) con otros grupos (o más concretamente con otros machos) que daría lugar al nuevo orden social.

Las tendencias hostiles y agresivas que impulsaron a los hermanos a matar al padre, reposan bajo el pacto de no agresión, garantizan su vida asegurándose no hacerse lo mismo que hicieron al padre, derivando de ello el mandamiento “no

mataras". A partir de este pacto el crecimiento del grupo social estaría garantizado, y está dado según las siguientes condiciones:

"En un principio es sustituida la horda paterna por el clan fraterno, garantizado por los lazos de la sangre. La sociedad reposa entonces sobre la responsabilidad común del crimen colectivo, la religión sobre la conciencia de culpabilidad y el remordimiento, y la moral sobre las necesidades de la nueva sociedad y sobre la expiación exigida por la conciencia de la culpabilidad" (Freud, 2002b: 171).

1.2.4.4 El ser humano en el mundo sociocultural

La vida del ser humano está orientada permanentemente, explícita o implícitamente, hacia un fin, es decir, toda la vida humana, o mejor, el hacer que constituye la vida humana, es de carácter finalista. Esto no implica ninguna verdad extraordinaria, ya que esta condición ha quedado reflejada en la mayor parte del pensamiento humanista (artístico-filosófico-político-social) y en el saber común y tradicional de nuestra historia cultural. El fin de todo ser humano es ser feliz, alcanzar la felicidad y no dejar de serlo (Freud: 2002a: 20). El alcance de la felicidad humana estaría regido, como todo el aparato anímico, por el principio del placer.

En este sentido, la felicidad sería lo que surge de la satisfacción de necesidades acumuladas que han alcanzado una elevada tensión; es decir, de impulsos de considerable excitación que se logra suprimir. Podría decirse que las dos fases de la relación placer-displacer pueden ser percibidas como parte de experiencia de placer y de felicidad, ya que ambas condicionan y preparan al organismo para dicha experiencia.

De hecho, esta aspiración podría tener dos niveles: uno positivo, que consiste en experimentar toda clase de intensas sensaciones placenteras; el otro negativo, que implica evitar el dolor, es decir, el displacer. Estrictamente sólo la felicidad es el positivo. Y es a partir de marcados contrastes que podemos generalmente experimentarla, ya que lo que se hace continuo, que pasa a ser habitual, pierde la excitación necesaria que puede otorgar una satisfacción en esa medida. En este sentido, como el principio de placer, sería la felicidad una orientación, un anhelo permanente, aunque alcanzado sólo en algunas ocasiones.

Como contraparte de la felicidad, está la posibilidad del alcance o el encuentro de sufrimiento, el cual puede tener tres fuentes: la del cuerpo, condenado a la decadencia y a la aniquilación que conlleva el dolor y la angustia; la de las fuerzas destructoras de la naturaleza y la de las relaciones con otros seres humanos. Esta última puede ser la peor de todas. Relacionada con ésta se encuentra una de las principales (o la mayor) causa de dolor y displacer: la

insatisfacción de nuestros impulsos. Es la más cotidiana y común experiencia de *displacer*. Por esta razón una forma de privarse de este sufrimiento es dominar las fuentes de estos impulsos, pudiendo suprimirlos, aparentemente, como en la sabiduría oriental y la práctica del yoga (Freud: 2002a: 23 y 24). Lograr esto significa sacrificar la vida misma para ganar únicamente la felicidad del reposo absoluto.

Puede intentarse disminuir el *displacer* por esta causa moderando los impulsos con base en el principio de realidad, sin renunciar de lleno a ello, ya que la insatisfacción de los instintos domeñados procura menos dolor que la de los no inhibidos. Otra forma de hacerlo es la *sublimación*, que es la reorientación o desplazamiento de la libido a otros objetos de deseo y de placer, de manera que se elude, en cierta medida, la frustración. Esta forma sustitutiva de placer es alcanzada generalmente de forma más exitosa con la actividad artística e intelectual (Freud: 2002a: 24) Sin embargo, el trabajo en general, puede desempeñar la función. La importancia del trabajo en la economía libidinal es incalculable; ninguna otra actividad humana liga tan fuertemente al individuo a la realidad y a la comunidad como el trabajo. Sería en gran medida esta posibilidad de desplazar hacia el trabajo una gran parte de las pulsiones narcisistas, agresivas y libidinales lo que permite, y aun, justifica, el mantener la existencia social. Gran parte de los problemas sociales derivarían de que gran cantidad de seres humanos sólo trabajan bajo el imperio de la necesidad (material), a causa de una aversión natural a esta actividad (Freud: 2002a: 25. pp. 9).

A pesar de esto, existe con los mecanismos descritos una gran limitación del placer, y con ello de la felicidad; ya que la felicidad que se experimenta al satisfacer una pulsión instintiva indómita, no sujeta por las riendas del yo, es incomparablemente más intensa que lo sentido al saciar un instinto dominado. La satisfacción de las pulsiones instintivas directa es lo que mayor placer y felicidad puede producir; aunque también lo produzca, en menor medida, el alcance de la satisfacción instintual dominada a través de los caminos marcados por el principio de realidad y la alcanzada por la vía de la sublimación. Sea cual sea la forma, es en la satisfacción de la vida instintual hacia donde se orienta el quehacer humano en la búsqueda de felicidad; y es en este sentido la hipótesis que sigue de Freud, "...que el resorte de toda actividad humana es el afán de lograr ambos fines convergentes -el provecho y el placer- ..." (Freud: 2002a: 40).

El ser humano no puede ser feliz en su relación con los otros, en su vida social, y en cambio es más bien esto su principal causa de dolor y sufrimiento, seguramente por la constitución de su naturaleza psíquica y de la cultura que a partir de ello ha desarrollado. Es lo que afirma Freud y que a partir de este momento intenta demostrar.

La primera aseveración paradójica es que, siendo todos los recursos con los que podemos contar para protegernos contra los sufrimientos amenazantes provenientes de la cultura, es, sin embargo, ella misma la culpable de gran parte de nuestro sufrimiento y podríamos ser mucho más felices si la abandonásemos para regresar a formas de vida más primitivas (Freud: 2002a: 31).

Esta situación devendría naturalmente en una actitud hostil hacia la cultura, la que estaría motivada por, entre otros, tres factores que enumera Freud: a) en el triunfo del cristianismo sobre las religiones paganas ya debe haber intervenido un factor anticultural, dado en la depreciación de la vida terrenal; b) el descubrimiento y conocimiento de otras razas y pueblos primitivos que los europeos interpretaron como en una vida simple modesta y feliz, que desde la cultura europea parecería inalcanzable; c) también lo es los padecimientos neuróticos a partir de su comprensión, ya que se pudo entender que el ser humano los sufre porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales culturales (Freud: 2002a: 32).

El creciente dominio científico-técnico de la naturaleza y las aparentes comodidades derivadas no son suficientes para procurar una vida feliz, la que además por esta razón se aleja en alto grado a mucha gente que carece del acceso a ello. De que sirve, por ejemplo, los avances médicos que permiten vivir más tiempo si la calidad de vida no es suficiente, y si a costa del benéfico principio de la selección natural la reproducción debe ser controlada (Freud: 2002a: 34).

La cultura, de acuerdo con Freud (2002a: 35), designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de nuestros ancestros prehumanos y que tienen dos fines: proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí. Aquí interesa evidentemente distinguir lo que al segundo punto se refiere.

Lo cultural se daría implícitamente ya en el deseo de regular las relaciones sociales, pues de ser omitido esto habría quedado al arbitrio del individuo, lo cual implica que el más fuerte lo habría fijado a su conveniencia de acuerdo con lo dictado por sus instintos (Freud: 2002a: 40). La vida social humana sería posible cuando la mayoría más fuerte se mantuviera por encima de cualquier individuo. El poder de la comunidad, como derecho, se enfrentaría frente al poder del individuo; esto es lo que representa el paso decisivo hacia la cultura.

Aunque se ha visto ya que Freud plantea, de alguna forma, una renuncia pactada entre los hermanos responsables del parricidio en la horda primitiva. Y tal como ahí lo expone, la esencia que constituye la cultura y la posibilidad de la sociedad, es la restricción común a la satisfacción de los instintos (Freud: 2002a: 41). La evolución cultural se muestra por lo tanto como una serie de cambios y

restricciones a las disposiciones instintuales del ser humano, cuya satisfacción es a fin de cuentas, la finalidad (económica) de nuestra vida.

La libertad se vuelve entonces un elemento determinante, ya que la necesidad de alcanzarla emergería de la naturaleza primitiva que no ha sido dominada por la cultura constituyendo el fundamento de la hostilidad humana hacia ella (Freud: 2002a: 41). Y esto es porque "...el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones..." y también porque "la libertad individual no es un bien de la cultura, pues era máxima antes de la cultura..." (Ibíd.). El hombre no deja nunca de luchar y aspirar a la libertad individual en oposición a la del grupo al que pertenece. Buena parte de los ideales humanos es precisamente el encuentro del equilibrio entre estas dos instancias. El problema es saber si ello es posible o si el conflicto es inconciliable.

El otro elemento sobre el que se construye lo social y la posibilidad de un equilibrio es, de acuerdo con Freud, el amor. Ya se expuso como las restricciones que se imponen mutuamente los hermanos de la horda primitiva es condición del origen de la cultura y la sociedad. Este hecho mostraba a los individuos que la asociación era más fuerte que un individuo aislado, por lo que de ahí derivaría la conciencia de la conveniencia del trabajo colectivo en función de la supervivencia común, es decir, su función utilitaria. El otro elemento sobre el que se levantaría la nascente cultura y sociedad, es el vínculo dado por la necesidad de la satisfacción sexual y la retención permanente del objeto de ello. Ya se expuso la definición freudiana de amor (ver supra), por lo que se entiende que el vínculo de tipo sexual mencionado es lo que llamamos amor.

La satisfacción de los instintos libidinales (sexuales) son los que producen mayor placer y felicidad, no es sólo en su consumación directa, sino que, y eso constituye la forma cultural del amor tal vez más importante, también en la forma que se alcanza como un *impulso coartado en su fin*. Que puede estar dirigido a un objeto genérico, a individuos como los hermanos(as) y los amigos(as). En ellos subyace un impulso inconsciente plenamente sexual, que tiene la finalidad, como el que implica la satisfacción directa, de "unir entre sí a un número creciente de seres con intensidad mayor que la lograda por el interés de la comunidad de trabajo" (Freud: 2002a: 44-47).

La ruptura entre la cultura y el amor o los intereses del individuo se daría por algo como lo planteado por Wilson, la oposición planteada entre la familia y la sociedad a la que ésta pertenece. Mientras sean más fuertes los lazos al interior de la familia más se aísla hacia su interior. La unidad familiar como unidad primigenia no logra asimilarse con la sociedad. Dice también Freud que una carga importante de hostilidad hacia la cultura la ejerce la mujer como representante de la familia y como afectada por los esfuerzos y tiempos dedicados por el hombre a las obligaciones culturales. Aunque sin duda la principal causa es la avasalladora

restricción sexual que le impone a prácticamente todos los seres humanos, y a los que obliga a establecer la mayor cantidad de relaciones libidinales con fin inhibido, como su sustituto (Freud: 2002a: 51 y 52). Estas relaciones están sustentadas en la premisa del ideal de la sociedad civilizada: “ama a tu prójimo como a ti mismo”. Consigna seguramente anterior al cristianismo. Pero, por qué tendría yo que hacer tal cosa, que de entrada parece fuera de todo sentido; el otro “merecería mi amor si se me asemejara en aspectos importantes, a tal punto que pudiera amar en él a mi mismo; lo merecería si fuera más perfecto de lo que yo soy, en tal medida que pudiera amar en él al ideal de mi propia persona...” (Freud: 2002a: 53). Pero si es un simple extraño y no me atrajese en nada (si mi *yo* no encuentra ninguna satisfacción) me sería muy difícil amarlo. Sería de hecho injusto que lo amara para los que realmente lo merecen, y podría sólo hacerlo en la medida que cualquier otro ser vivo, lo cual nunca implica que sea como a mi mismo.

Más que merecer mi amor, este ser extraño lo que en verdad merecería es mi hostilidad y aun mi odio; ¿por qué? porque no me muestra ninguna consideración ni respeto ni afecto. Siempre que le sea de utilidad no vacilará en perjudicarme. Mas aun, sin utilidad alguna, *por el simple placer* (que en realidad implicaría una utilidad) de hacerlo le bastará para exhibir su poderío sobre mi persona, ofendiéndome y denigrándome. Y lo que yo pienso del otro es lo mismo que él piensa de mí. La verdad que subyace a todo esto es que el ser humano no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo se defendería si lo atacan, sino que tendría una buena dosis de agresividad espontánea. Por lo tanto:

“el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirle, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo” (Freud: 2002a: 54-55).

Esto es así porque de acuerdo con Freud, la naturaleza del ser humano tiene esa parte de agresividad que, cuando desaparecen las fuerzas antagónicas que la inhiben, emerge y lo muestra como una bestia salvaje que no conoce el menor respeto hacia los de su propia especie (Freud: 2002a: 55). Es por eso que nada más contrario a la naturaleza humana que el principio de amar al prójimo como así mismo. Todos hemos perdido ya la ilusión juvenil que habíamos cifrado en los otros al experimentar como su maldad nos amarga y nos dificulta la vida.

La tesis, por ejemplo, del comunismo refleja la ignorancia de esta condición humana al suponer que aboliendo la propiedad privada terminaría la hostilidad entre los seres humanos. Aun permanecería la más importante propiedad y poderío que es el sexual. Además de que no puede abolirse la naturaleza humana

(Freud: 2002a: 57), y es la misma naturaleza la que ha establecido una diferencia ya insuperable en cuanto a las dotes físicas y psíquicas (Freud: 2002a: 19).

Esta misma condición la expone Freud (2003b), siendo incluso más explícito en el carácter antisocial. El carácter central de la cultura, y su razón de ser, serían aquí también la represión e inhibición de los instintos. Y si los hombres son tan poco asequibles a los argumentos de la razón y se hayan dominados por sus deseos instintivos ¿Por qué ha de privárseles de la satisfacción de un instinto e intentar substituirlo por un raciocinio? Los motivos puramente racionales pueden muy poco contra las pasiones de los hombres, cuanto menos en el “miserable animal humano” de los tiempos primitivos. Sus descendientes se seguirían destrozando entre ellos si el asesinato del padre de la horda primitiva no hubiera despertado la reacción de la ambivalencia afectiva y con ello el sentimiento de culpa (Freud, 2003b: 187). Si la civilización ha instituido la prohibición de matar a nuestros semejantes que odiamos, de los que codiciamos sus bienes y que nos representan un obstáculo, ha sido sólo en el interés de la existencia y conservación de la vida colectiva. De otro modo la venganza se desataría sin parar; aunque ese que matara fuese un individuo más fuerte que muchos otros, acabaría por sucumbir a la unión, hecha por el miedo y la envidia, de los más débiles (Freud, 2003b: 185).

De no existir los preceptos morales-culturales, en su mayoría simbolizados en la figura de un Dios-Padre, “cada uno seguirá, sin freno ni temor, sus instintos asociales y egoístas, e intentará afirmar su poder personal...” (Freud, 2003b: 179). Y esto es bien cierto porque una gran cantidad de individuos no obedece las prohibiciones culturales más que bajo la presión de la coerción externa, es decir, sólo cuando la coerción constituye una amenaza real e ineludible; tal como lo hacen “infinitos hombres civilizados, que retrocederían temerosos ante el homicidio o el incesto, no se privan de satisfacer su codicia, sus impulsos agresivos o sus caprichos sexuales, ni de perjudicar a sus semejantes con la mentira, el fraude y la calumnia, cuando pueden hacerlo sin castigo, y así viene sucediendo desde siempre, en todas las civilizaciones” (Freud, 2003b: 53). Y esto es así porque, además de la coerción y renuncia de los instintos como condición de la civilización, el hombre entraña en su naturaleza profundas tendencias destructoras, antisociales y anticulturales (Freud, 2003b:148).

Estos impulsos son atribuidos por Freud esencialmente al instinto de muerte que se orienta hacia el mundo exterior de esa forma. Este instinto que opera en su forma natural dirigido hacia el yo, tomaría otra orientación para dirigirse como impulso de destrucción y hostilidad hacia el mundo exterior. El sadismo y masoquismo son la prueba de cómo este instinto, acompañado del sexual, puede dirigirse hacia dentro y hacia fuera; la libido participaría, de este modo, en toda expresión instintiva, pero no todo en esta es libido. De cualquier forma:

“...aún donde aparece sin propósitos sexuales, aun en la mas ciega furia destructiva, no se puede dejar de reconocer que su satisfacción se acompaña de extraordinario placer narcisista, pues ofrece al yo la realización de sus mas arcaicos deseos de omnipotencia” (Freud, 2002a: 65).

Este natural instinto humano de agresividad y hostilidad hacia los otros, es la manifestación mas visible del instinto de muerte, que se haya junto al Eros y juntos comparten el dominio del mundo. Esta condición que conocemos bien en nosotros mismos y en nuestro prójimo es el factor que perturba nuestra relación con nuestros semejantes y es la razón del despliegue de preceptos de la cultura y del despliegue de métodos para que los seres humanos se identifiquen entre sí, de que se restrinja la satisfacción sexual, y la agresiva y de que se tengan que desarrollar vínculos <<amorosos>> coartados en su fin. La sociedad y la cultura logran la posibilidad de su conservación evolutiva con el proceso moral de introyección de los imperativos culturales que conforman así al *súper-yo*, y es esto lo que hace social a un individuo en el proceso de la infancia (Freud, 2003b:152).

En este sentido, la agresividad se internaliza, se devuelve a donde proviene, se dirige hacia el propio *yo*, pasando a incorporarse a este en calidad de *súper-yo*, oponiéndose a la parte restante en función de conciencia moral; desplegando de este modo contra él mismo la misma agresividad que con agrado habría satisfecho contra otros individuos. La tensión creada entre el severo *súper-yo* y el subordinado *yo* es a lo que se llama sentimiento de culpa, y se manifiesta como necesidad de castigo. Y es de esta forma como en cierta medida puede la cultura controlar la agresividad humana. Logra sobrevivir ella a costa de minar y debilitar al individuo (Freud, 2002a: 67).

Es precisamente a la represión de los instintos a lo que se debe lo mas valioso de la civilización humana; *pero* ni todas las formas sustitutivas o reactivas ni las sublimaciones son suficientes para hacer cesar su permanente tensión. De la diferencia entre la satisfacción de placer hallado y el exigido, surge el factor impulsor que no permite su detención en ninguna de las situaciones presentes, sino que tiende siempre hacia delante (Freud, 2003a: 122).

1.2.4.5 Conclusiones y apuntes sobre Freud

La exposición sobre el pensamiento de Freud parece excesiva, sin embargo, es necesario mostrar de la forma más clara posible los elementos que conforman esta manifestación del pensamiento antisocial. En primer lugar la distinción de dos instintos antagónicos: primero distinguidos por la dirección y luego por la finalidad. Es importante destacar la forma que toma su distinción, ya que es

precisamente la que he seguido para configurar los principios del comportamiento social.

Si seguimos la forma en que queda finalmente la dualidad instintiva freudiana, podemos desenmarañar un poco más y hacerla, siguiendo las implicaciones de su pensamiento, un poco más clara para nuestros fines. El instinto libidinal que queda conformado por <<la energía instintual>> que incluye el deseo sexual, reproductivo, de conservación y de unión, tanto del objeto como del yo, representaría de forma general el instinto de vida. Los elementos que lo constituyen pueden someterse a síntesis. Por ejemplo, el deseo de satisfacción sexual está ligado indisolublemente a la operación de reproducción.

La conservación de la vida en su sentido genérico y de especie está dado también como consecuencia de esa operación, independientemente de que se le puedan atribuir condiciones finalistas, eso lo tocaré al final. Y la unión entre unidades de la misma clase también tiene su sustento en la búsqueda de la satisfacción sexual y reproductiva. De esta forma es que podemos analogar este instinto a la búsqueda de conservación de la vida, conservación principalmente distinguible en la operación de reproducción, es decir, en la que se da en otro siendo el sí mismo.

La distinción que hace Freud entre el sentido que toma este instinto, es decir, la dirección hacia donde es dirigido, se resuelve con base en el principio de placer. Si todo el aparato anímico está regido por este principio y el sistema nervioso se encuentra en función de él, y si la única finalidad de nuestra vida es la satisfacción instintual de donde proviene la felicidad, lo único que puede subyacer a ello es el propio yo. Cualquiera de los elementos que constituyen a la libido, y la libido misma toda, serían pulsiones instintuales que reclaman una satisfacción, y sea a donde sea que parezca dirigirse siempre únicamente puede dirigirse a la propia satisfacción instintual. Tal como lo vimos expresado por Wilson, el otro se convierte solamente en el vehículo de mi bienestar y satisfacción. Tal distinción en Freud tendría solamente utilidad analítica u operacional dentro de un diagnóstico de su disciplina, ya que es evidente cuál es el fin último u objeto último de destino de un instinto, y a partir de ello de cualquier acción. Podría decirse que, *el principio y el fin es el narcisismo*.

El caso del instinto de muerte es diferente, tal como lo anote arriba, a mí, como a muchos freudianos, no me hace sentido dicho instinto. El origen de este instinto en el pensamiento de Freud puede tener, como también lo mencioné, muchas causas que pueden tener más que ver con su situación particular y la forma particular de estructurar su pensamiento en la búsqueda de aprehender la realidad, que con esa supuesta realidad pretendida.

Sin embargo, es para mí fundamental rescatar el elemento que considero de mayor valor en cuanto a este instinto: es el principio distinguido de una permanente búsqueda y orientación hacia el alcance de un algo. En este caso es un el alcance de un estado previo, que es el de la materia sin vida. Parece fácil esgrimir el fin que plantea Freud y sustituirlo por el que sería más lógico y congruente con mi planteamiento. El *principio de emergencia* es el instrumento.

Tal como lo plantea Lloyd Morgan (Ferrater, 1994: 991), cada nivel de una entidad (o del ser) es irreductible al anterior, es decir, la materia viva es irreductible a la no viva. Lo que quiero decir es que la orientación finalista que pudiera tener la vida o un ser vivo cualquiera no podría estar en función de un estadio que no guarda ya ninguna relación operacional u organizativa con él. No puede algo tender hacia algo con lo que se encuentra en un nivel de organización distinto y con lo que ya no guarda relación precisamente por ello, por la irreductibilidad. Lo único a lo que la vida puede tender, al único estado al que puede orientarse y buscar repetir, es únicamente el mismo estado, es la vida misma. Un estado anterior vital no supondría otro estado distinto, el estado anterior sería el de la continuidad de la vida, el seguir viviendo.

El otro elemento que rescato y con el que me quedo es que Freud atribuye este principio de orientación finalista a la unidad individual del ser vivo. Aquí no ubica, por lo menos en su descripción más estricta y científica, una entidad o unidad que absorba al individuo. Este principio estaría dado en todo ser vivo, en toda la vida como una orientación permanente hacia el alcance de la repetición de algo; para él fue la muerte, para mí, paradójicamente, es la vida.

Por otra parte, lo que es evidente es la agresividad y hostilidad humana que Freud atribuye a este instinto, y que, como él dice, no sólo aparece como una reacción defensiva, sino con entera espontaneidad; tal como el *comportamiento de apetencia* expuesta por Lorenz. Es clara la existencia de esta característica humana, el problema es la explicación causal que da para esto Freud.

1.2.5 Algunas formas en que es posible distinguir la autoconservación en el mundo sociocultural humano

El principio de autoconservación que se ha planteado hasta ahora –y que será tratado concretamente en el capítulo siguiente– se refiere a la conservación material de la vida, tanto fáctica como finalísticamente. Sin embargo, con Freud ya no sólo podemos hablar de la lucha directa por la vida, sino que aquí entran ya los matices y las formas que toma esta lucha en el mundo sociocultural.

Los instintos que nos han sido heredados como especie y que han sido parte de nuestro devenir filogénico, como hemos visto con Lorenz y Wilson, siguen

siendo parte de nuestra naturaleza. Estos instintos, como quiera que se les distinga, son las pautas de comportamiento innato que se encuentran en función de nuestra conservación. De acuerdo con Freud, la finalidad única que podemos observar en la vida humana es la satisfacción de nuestros instintos, cosa exigida por el principio de placer, para de esta forma alcanzar la felicidad.

Como hemos visto con Freud, la vida humana en el mundo sociocultural transcurre en la permanente orientación por alcanzar, por satisfacer estas necesidades, ante este mundo que se erige para restringirlo, obstaculizarlo y para desarrollar hacia dentro del propio individuo los mecanismos de autoinhibición. De este modo, la permanente orientación del ser humano para alcanzar el placer, la satisfacción y la felicidad en todas sus formas: tanto directas como inhibidas y sublimadas; -y que no son mas que la manifestación de los instintos filogénicamente conformados para la autoconservación a partir de la lucha por la existencia- lo distinguiré como otra de las formas que toma el principio finalista de autoconservación, es decir, de la búsqueda de seguir viviendo.

1.2.5.1 Derivaciones de lo antisocial en el mundo sociocultural

Todas las formas que han tomado esta orientación humana hacia el placer, la satisfacción y la felicidad han derivado en aberraciones que el desarrollo sociocultural ha exacerbado. La competencia intraespecífica, el interés propio, la hostilidad y agresividad, el hedonismo, etc., son manifestaciones, al parecer, de ese narcisismo totalitario que requiere una permanente afirmación frente a los otros; esto es, como lo expresa Freud en citas arriba hechas, la búsqueda de la afirmación del poder personal y el deseo de omnipotencia. Esto se derivaría del estado previo al social, que podría ser como el de la horda primitiva freudiana, en donde un macho dominante habría ejercido el poder de dominio en todos los sentidos sobre los otros miembros, los que tendrían con seguridad vínculos reproductivos directos. Esta sería la condición de vida humana primitiva previa a toda organización sociocultural.

Al parecer con la emergencia de una nueva organización social derivarían los rasgos culturales y morales, tal como lo plantean Lorenz, Wilson y Freud. Estos rasgos que surgen junto a la sociedad -que está más allá de las relaciones de vínculos reproductivos directos- aparecen precisamente porque los rasgos primitivos dados en la horda primitiva se conservarían y tendrían que ser contrarrestados de esta forma. Siendo posible inhibirlos en las sociedades pequeñas en número de componentes con los mecanismos de reorientación y ritualización, junto con la interacción recurrente que deriva en la valencia de hogar y del otro como parte de mí; pero en las sociedades modernas esto se volvería

imposible; detonando de hecho con mayor fuerza los rasgos más primitivos de la naturaleza humana.

Sería precisamente como plantea Erich Fromm (2004) el problema de la agresividad, rechazando que el problema humano sea de carácter instintivo. Distingue dos clases de agresividad: la primera sería básicamente la misma planteada, por ejemplo, por Lorenz, aunque restando el carácter espontáneo, únicamente sería reactiva; la segunda no es instintiva, sólo aparece en el ser humano, no tiene la finalidad de supervivencia y “su satisfacción es placentera”. De acuerdo con Fromm, este tipo de agresividad estaría dada precisamente por las presiones del medio ambiente sociocultural y debe ser llamada más bien destructividad; se ubicaría de hecho en el lado de las pasiones dadas en el carácter humano más que en el instinto. Esta aumentaría en relación al aumento de desarrollo de la civilización.

Durkheim, por ejemplo, se refiere a cómo se organiza una sociedad de este tipo (Cf. Aron, 1996: 21 y ss), y explica precisamente la división del trabajo social con base en el principio de la lucha por la existencia. Entre mayor es la densidad de población, mas intensa sería la lucha por la vida. La forma en que pueden no ser eliminados los individuos es diferenciándose y especializándose para que la competencia opere de otro modo y así pasar a cumplir una función de utilidad dentro de la sociedad. Este sería un efecto sublimado de la lucha por la existencia. Sin embargo, Durkheim reconoce también cómo la organización de este tipo de sociedad deriva generalmente en la frustración e insatisfacción de los individuos. Por esta razón debe crecer el control institucional, ya que “las pasiones humanas sólo se detienen ante un poder moral al que respetan. Si falta totalmente una autoridad de este genero, reina la ley del más fuerte, y en forma latente o aguda, el estado de guerra adquiere inevitablemente una condición crónica” (Aron, 1996: 21).

Esta condición humana como parte de su naturaleza ha sido expuesta por muchos otros autores, aunque no como un problema central. Simmel (Frisby, 1995: 205) también plantea que uno de los tres a priori de las formas de sociación que hace posible la sociedad es el de “individualidad”, que implica que la vida humana no es completamente social, que existe un ser no-sociado como identidad. La existencia individual implicaría “la síntesis o simultaneidad de dos caracterizaciones, lógicamente contradictorias en el hombre: la que se basa en su función como miembro, producto y contenido de la sociedad, y la opuesta, que se basa en sus funciones como ser autónomo, que considera su vida desde su propio centro y en su propio interés.” Esto es, la contraposición entre las unidades en que operaría la selección con base en la lucha por la existencia, tal como es planteado por Lorenz, Wilson y Freud.

Una figura que ocupa comúnmente un papel central en este tipo de pensamiento y que supone los principios antisociales es Friedrich Nietzsche. En él son principio de su pensamiento la voluntad de poder y la transmutación de todos los valores; línea que es seguida de alguna forma por Freud. Nietzsche niega todos los valores culturales prevaletentes encarnados en el cristianismo, el socialismo y el igualitarismo democrático; niega y se opone, por lo tanto, a la moral de la compasión, de la piedad, de la bondad, del amor al prójimo. Esta es la moral del esclavo, del débil y del rebaño; a esta moral opone la moral del señor, del fuerte, del poderoso, del dominador, que es encarnado en el ideal del Superhombre²⁶. Esta aspiración que según Nietzsche es a la que debe tender el ser humano está dada por el principio de la voluntad de vivir, que es la voluntad de poder y de dominio (Ferrater, 1994: 2556 y ss). El vitalismo y el voluntarismo de Nietzsche tiene ecos, por supuesto, bilogicistas y darwinianos. La transmutación de todos los valores tendría que realizarse sobre ese principio vital que es la lucha por la existencia y por seguir viviendo, que implica inherentemente el dominio y el poder sobre los otros. Es claro también, sin embargo, el carácter poético y en exceso personal de su pensamiento; además de los tintes metafísicos que considero revisten de otro carácter al mismo.

Es en realidad en dos manifestaciones del pensamiento filosófico-social, con carácter de científico-social, que este pensamiento se configuraría de mejor forma: es en el pensamiento Sofista y de Thomas Hobbes en donde considero que la mayor parte de elementos que tomaron en épocas posteriores carácter de científicidad biológica aparecen ya en gran medida con toda propiedad como parte de una naturaleza humana dentro del mundo sociocultural. Son precisamente los elementos que he expuesto en el seguimiento de esta tradición biológica los que encuentran su anclaje y su sentido histórico con este pensamiento que constituye la posibilidad de la antisocialidad humana.

1.2.6 Las raíces del pensamiento antisocial

Hasta aquí han podido verse los elementos que constituirían la naturaleza humana, y que, en general, son elementos que pueden extenderse, de acuerdo con los autores de esas afirmaciones a muchos otros seres vivos en tanto que seres vivos. Esta naturaleza humana estaría constituida por ciertos rasgos que son dados filogénicamente y que por lo tanto son inherentes a nuestra especie. A estos rasgos se les llama generalmente instintos, y es a partir de los cuales que emerge y se desarrolla todo el mundo sociocultural humano y su razón instrumental que,

²⁶ Superhombre que Freud analogara con el Padre primigenio y que, de no ser por las inhibiciones culturales y las autoinhibiciones individuales a través del súper-yo, tendería siempre a repetirse, tal como la orientación permanente hacia la satisfacción instintual que lo presupone.

siempre, en mayor o menor medida, se encontraría subordinada a estos principios operacionales o de comportamiento.

El orden que he seguido para la exposición de los autores del pensamiento que supone la antisocialidad humana en mi experiencia y en mi comprender, permite configurar los elementos de esa naturaleza desde una perspectiva biologicista, por llamarla de algún modo; y a partir de ello, poder ubicar, referenciar y exaltar el pensamiento que supone las bases del pensamiento antisocial naturalista dentro de la historia del pensamiento filosófico-político-social de lo que se conoce como cultura occidental.

El pensamiento sofista y hobbsiano aparecen como los antecedentes necesarios de lo que supone una idea ya biologicista del problema del *ser humano*. Ambos como figuras esenciales de cambio, modernidad e ilustración.

1.2.6.1 Anales de lo antisocial en el pensamiento Sofista

Talvez las primeras ideas en torno al problema que ocupa este trabajo, de las que se tiene registro, se ubican en la Grecia del siglo V a.c. y mas concretamente en la llamada Sofística. El movimiento sofista²⁷ (Cf. B. C. Gredos, 1996) esta conformado por ciertos elementos metodológicos, temáticos y de praxis social, política e intelectual que fueron característicos de ese siglo y que incluye también a otros filósofos, escritores y artistas. El carácter del espíritu ilustrado y de renovación que tuvo todo este movimiento es apenas hace poco reivindicado, ya que mucho tiempo fue nublado por la influencia platónica y aristotélica.

El elemento del que partimos como referencia de la Sofística y concretamente de algunos de sus pensadores, es el debate *nómos/phýsis*; el que aparentemente es retomado de los primeros escritos hipocráticos (B. C. Gredos, 1996: 35 y ss). Este debate implica el origen de la sociedad, de las leyes y las instituciones; esto con la intención de dar respuesta a la forma en que está organizada la sociedad y la legitimidad del poder establecido a partir de lo que es natural al hombre (al ser humano). La contraposición *nómos/phýsis* implica la

²⁷ En lo que respecta a los Sofistas me atengo a las obras referidas: Sofistas, testimonios y fragmentos, Gredos, 1996. Dicha obra compila el material sobre los Sofistas de Diels-Kranz y de Untersteiner, que son las fuentes más importantes en el tema. Y también a W. K. C. Guthrie, Historia de la Filosofía Griega, Gredos, 1994. El tema de los Sofistas implica diversos problemas doxográficos en cuanto a veracidad, traducción, interpretación y clasificación de autores como tales (entre otros). Yo me enfoco a los fragmentos, análisis y comentarios que resultan de utilidad para la finalidad del presente sin atender mayormente a cualquier discusión sobre problemas como los mencionados. Sin embargo, los pensadores seleccionados son considerados mayormente como "reales", y su pensamiento expuesto también supone en la mayoría de los casos la veracidad de su atribución.

contraposición convención-naturaleza, o lo que es por naturaleza (según la misma connotación aristotélica) y lo que es artificial o creado por el hombre. En este sentido, dice Guthrie (1994: 65), “nos encontramos en el punto en que una nueva generación (la del siglo V) ha separado *nómos* y *phýsis* como lo que es artificial de lo que es natural, y a veces, como lo que es falso (aunque comúnmente creído) de lo que es verdadero”.

Ya el escepticismo característico de Protágoras y su doctrina subjetivista del homomensura permeaba el ambiente filosófico, “... en un mundo en el que no sólo lo dulce y lo amargo, lo caliente y lo frío, existen meramente en la creencia o por convención, sino también la justicia y la injusticia, lo bueno y lo malo” (Guthrie, 1994: 68). En este contexto se encuentran los autores que revisaré.

En primer lugar se encuentra Trasímaco, quien, según Platón, afirma que “lo justo no es mas que la conveniencia del mas fuerte” (B. C. Gredos, 1996: 274). Según esta postura, cada forma de gobierno establece sus leyes de acuerdo con su conveniencia y en congruencia con el tipo (de gobierno) que representa, pero siempre finalmente según el interés propio. Se demuestra en este sentido a los súbditos o ciudadanos que lo justo es obrar según esas leyes y esa lógica; y de acuerdo con esto, la justicia y lo justo son un bien ajeno, del que detenta el poder (en todos los sentidos), y un daño propio para el que obedece y, por tanto, sirve. Por otra parte, la injusticia es para los buenos y justos. El hombre justo está en desventaja, en todas partes, frente al injusto (Cf. B.C. Gredos, 1996: 274 y ss).

Según el Trasímaco platónico, cometer de perfecta forma una injusticia hace muy feliz a quien la comete, tal pasa, por ejemplo, con quien como gobernante no sólo conquista, roba y somete como esclavos a un pueblo; en lugar de recibir nombres infamantes recibe los de felices y bienaventurados, no sólo de sus conciudadanos sino de todos los que se enteran y no son los afectados; porque quienes reprueban como infame la injusticia, no lo hacen por miedo a cometerla sino a sufrirla (Ibíd.).

Ante los cuestionamientos de Sócrates, siguiendo el pasaje citado, sobre si la justicia es entonces un vicio, Trasímaco dice que no lo es, que es sólo estupidez noble. En este sentido dice también que los hombres injustos son sensatos y buenos, sobre todo los que lo hacen con perfección y a gran escala.

De tal modo que concluye el Sócrates platónico, y nosotros con él, que para Trasímaco (quien valida esta conclusión) “la injusticia está en el campo de la virtud y la sabiduría, y la justicia en el de sus contrarios” (B. C. Gredos, 1996: 279.). Esto sería actuar en contra del otro y de la sociedad en general.

Podemos ver también la posición expresada por Glaucón y Adimanto. Glaucón se lamenta de que Trasímaco se haya rendido tan fácilmente ante los argumentos de Sócrates y, parece dice - de acuerdo con Guthrie- que:

“Un hombre que pudiese cometer la injusticia con éxito continuado, estaría loco si se dejara vincular a tales pactos (los de la ley). Imaginémonos a un hombre en posesión del fabuloso anillo de Gíges, y que, al hacer invisible a su voluntad al que lo lleva, le permitiese escapar a las consecuencias de sus actos. Se borrarían completamente las diferencias entre lo bueno y lo malo, ya que ninguno podría resistir a la tentación de robar, de cometer adulterio y de entregarse a toda suerte de maldades provechosas o agradables. La bondad, o la justicia, nunca se ejercen voluntariamente, sino tan sólo a la fuerza, por miedo a padecer injusticias uno mismo.” Lo que importa no es ser justo sino sólo parecerlo (Guthrie, 1994: 104).

Según Glaucón (Guthrie, 1994: 105 y 106), el interés propio resulta la finalidad que toda naturaleza (*phýsis*) persigue naturalmente como un bien, aunque la ley o la convención (*nómos*) obliguen a esta tendencia a desviarse hacia el respeto de la igualdad; dicha posición es la misma en Tucídides.

En este punto interviene Adimanto, para decir que la tesis de Glaucón se refuerza por los que aconsejan la justicia, no por si misma, sino por la fama y los premios que lleva consigo, tanto en las convenciones de los hombres como según los principios religiosos. La posición de Adimanto es cercana a la de Calicles, ya que establece que es el débil el que defiende la justicia convencional y censura la injusticia sólo por la impotencia de su condición. La valoración de lo injusto está dado por eso y plasmado así por los débiles en el *nómos* (Ibíd.).

La posición de estos personajes es referida por Guthrie, como opiniones de las que no cabe esperar una defensa heroica al estilo de Calicles, de un poderoso y sin escrúpulos superhombre; lo que ellos defienden es una mezcla de avaricia, envidia, mezquindad y miedo. Según ellos -dice Guthrie- todos querían aprovecharse injustamente de los demás si pudieran, pero vivir justamente es un mal necesario. Lo único importante es parecer justo y ya que el anillo de Gíges es sólo un hermoso cuento debemos continuar en los lazos de la ley y la moralidad: El hombre perfectamente injusto es un ideal inalcanzable (Guthrie, 1994: 106).

Critias parece estar de acuerdo con Protágoras sobre la necesidad del seguimiento de las *nomoi*, del sentido de justicia y del dominio de si mismo y la moderación para la existencia de la sociedad y con ella de la supervivencia humana, independientemente de que esa virtudes no sean por naturaleza; ya que la vuelta a ella (a la naturaleza) implica cada hombre contra su prójimo, y ello, de persistir, llevaría a la destrucción total de la humanidad (Guthrie, 1994: 77).

Critias no fue propiamente un sofista (Cf. B. C. Gredos: 1996: 395 y ss), sin embargo es clasificado como tal ya que interactuó con ellos, en su tiempo y en una posición filosófico-política común. Tío de Platón y miembro permanente de la actividad intelectual y política, miembro de los Treinta Tiranos del 404 que sembró el terror en Atenas; razón por la cual Filóstrato lo llamó el hombre más perverso de toda la humanidad.

Antifonte, quien es ubicado por Guthrie como el “egoísmo ilustrado” (Guthrie, 114) dentro de su revisión de defensores de la *phýsis*, identifica la opinión (*dóxa*) con la ley (*nómos*), y la naturaleza (*phýsis*) con la verdad (*alētheia*). Consideraba, igual que Hippias, como única norma de conducta verdadera la ley de la naturaleza (B. C. Gredos: 1996: 357 pie pag. 37). Para Antifonte, seguir las leyes convencionales era sólo el fruto del temor a la sanción, es decir, no hacer lo que dicta la naturaleza (humana) sólo puede atribuirse al temor por ser castigado. Por lo tanto, la justicia implica no transgredir dichas leyes, si se es observado, pero sino lo es, si se encuentra solo y sin testigos, su interés reside en obedecer a la naturaleza (B. C. Gredos: 1996: 358).

Antifonte también ubica al *nómos* como lo accidental, lo contingente; mientras a *phýsis* como lo necesario. De este modo, transgredir las leyes producto de los acuerdos entre hombres, si no se es descubierto, no tiene ninguna consecuencia ni castigo; por el contrario, “si se violenta algún principio connatural a la naturaleza misma, aun cuando se escape al conocimiento de la humanidad entera, no por ello el mal es menor, ni sería mayor en el caso de que todos los hombres fueran testigos. Porque el daño resultante no lo determina la opinión, sino la verdad” (B.C. Gredos. 1996: 360). Lo aconsejable por lo tanto es actuar según la naturaleza, ya que el *nómos* es generalmente contrario a ella. Cabe entender por lo tanto que, si bien debe evitarse ser observado para recibir castigo, en función del interés propio habría que valorar que resulta peor: si transgredir la ley y recibir un castigo o transgredir la naturaleza. Si casi todas las leyes son contrarias a la naturaleza, no es opción el intentar no ser observado si se quiere seguir a la naturaleza; por lo tanto habría que ser capaz, como lo piensa Calicles, de “quitarse las cadenas” y actuar justamente según la naturaleza. El actuar así sería congruente con lo que plantea Antifonte: “En nada son más afines ni más próximos a la naturaleza aquellos fines de los que las leyes apartan a los hombres; (...) lo útil, como está fijado por las leyes, es una cadena impuesta a la naturaleza...” (B. C. Gredos, 1996: 361).

Lo natural, que es lo verdaderamente útil y provechoso, es lo que produce placer, lo que es agradable. Lo contrario sería la ley, que se ubica en lo nocivo y desagradable. De tal modo que, aunque lo que Antifonte entiende por naturaleza no es claro, resulta obvio lo que de ella entendería: el *nómos* prohíbe dañar al otro, atentar contra su integridad física y moral, contra sus bienes y propiedades; todo

eso es justo lo que mandaría hacer la naturaleza humana, y lo que naturalmente debería seguirse.

Sin embargo, con toda la crítica que hace Antifonte al *nómos* y el privilegio de la naturaleza, expone una igualdad entre todos los hombres (B. C. Gredos: 1996: 362 pie pag. 44).

Las consideraciones respecto al pensamiento de Antifonte son generalmente (por ejemplo: Gredos, Guthrie y Kerferd) de cierta contradicción en cuanto a la crítica al *nómos* y a su papel como "antinatural", y en ese sentido a obedecer a la naturaleza (afirmaciones en donde cabría todo lo posible que ello implica); y por otra parte un carácter "humanitario y social". A mi me parece que las afirmaciones primeras son de mayor peso y representan de forma mas clara el pensamiento del Antifonte sofista²⁸. Por ello me quedo con lo que delinea su pensamiento antisocial, así como con la interpretación de Guthrie: "En otros lugares, sin embargo, como cuando desaprueba renunciar a una agresión no provocada como contrario a esa naturaleza que es el ideal, aparece el hedonismo como egoísta e individualista" (1994:119).

La doctrina de Calicles es "el derecho del mas fuerte". La posición de Calicles es la más radical y la que expresa de manera mas clara que debe dominar *phýsis* sobre *nómos*. A diferencia de Trasímaco y también de Polo (Guthrie, 1994:110), quienes usaban las nociones de justicia e injusticia en su acepción convencional, Calicles argumenta que el criterio de justicia es que el fuerte domine al débil. Esto es así demostrado, por ejemplo, por la conducta de los animales, de los Estados y las razas. Del mismo modo es contraria su posición a la de Trasímaco, en cuanto a que éste defendía que lo justo es el interés del más fuerte, y así los fuertes y los gobernantes establecían lo que es justo e injusto. Calicles afirma que "los que establecen las convenciones y hacen las leyes son los mas débiles, es decir, la mayoría" (Ibíd.). Los débiles, según Calicles, equiparan la injusticia con el deseo de unos de tener mas que otros, pero la naturaleza dice que es justo que los mejores tengan mas que los peores, y los mas poderosos mas que los que son menos.

Se le atribuye a Calicles la idea de un superhombre que queda revelada con pasajes como el siguiente: "Nuestras leyes antinaturales, prosigue Calicles, moldean a nuestros mejores hombres desde su juventud, enseñándoles que la igualdad es lo bueno y lo justo, pero si un hombre con carácter lo bastante fuerte por naturaleza quisiera sobresalir, como un joven león debería sacudir sus cadenas, romper la jaula y convertirse en dueño en lugar de esclavo. Entonces la justicia de

²⁸ Hay polémica en cuanto a la existencia, generalmente ya asumida, de dos pensadores con el mismo nombre. Es posible que las contradicciones provengan de la correcta o equivocada atribución de los textos correspondientes a uno u otro Antifonte.

la naturaleza resplandecería en toda su gloria” (Guthrie, 1994: 111). Los hombres mejores son los naturalmente mejores; son los más sabios, los que demuestran valor y sentido práctico en los asuntos de Estado. A ellos les correspondería gobernar.

La bondad natural y la justicia natural, según Calicles, dispone que para que el hombre viva rectamente no debe controlar sus deseos sino dejarlos crecer todo lo posible con valentía y sentido práctico y ser capaz de satisfacerlos y saciarlos plenamente. El sentir común de los hombres (débiles) condena esta libertad o indulgencia por vergüenza de su propia incapacidad y la impotencia de no poder hacerlo. Para un hombre con poder (o más poderoso) sobre los otros, nada podría ser peor ni más nefasto que el autocontrol, el respeto a las leyes, igual que los argumentos y los reproches de los demás. La única verdad es el placer, el desenfreno y el libertinaje, si están respaldados por la fuerza, constituyen la excelencia y la felicidad. Todo lo demás son sutilezas, convenciones o acuerdos humanos contrarios a la naturaleza, tonterías sin valor (Ibíd.).

Tal es la posición de Calicles, que en ella la voluntad de poder como naturaleza se expresa claramente y se muestra como el referente directo del pensamiento nietzscheano. Como dice Guthrie, Nietzsche es hermano de sangre de Calicles.

Lo natural sería entonces que el fuerte use para sus fines hedonistas y carnales a los débiles como instrumento, quienes por su parte han logrado la victoria del pacto social que restringe a los fuertes. Es esa la única forma de validar el derecho de la igualdad y la justicia, y garantizar así su supervivencia (o subsistencia). Pero las leyes son antinaturales; la naturaleza es conseguir y hacer lo que se desea, y lo que se desea es la satisfacción de las pasiones para las que el otro resulta un instrumento.

La fuerza de la defensa de esa postura hecha por el Calicles platónico, ha llevado a plantear la teoría (Guthrie, 1994:112) sobre que Calicles es un retrato de la personalidad reprimida de Platón, y de que “el conflicto Sócrates-Calicles en el Gorgias no es un conflicto entre dos individuos sino un conflicto que tiene lugar dentro de una misma mente”.

Tucídides es ubicado por Guthrie (supra) como realista y como una fuente importante para ilustrar el ambiente “ideológico” de la época (y el cual es fuente importante del pensamiento de Hobbes). Es representativo de ello la narración que hace de las negociaciones entre Atenas y la Isla de Melos, en donde los atenienses les dicen a los melios: “Nuestras creencias en los dioses y nuestro conocimiento de los hombres nos enseñan que universalmente impera, por necesidad natural, el que es superior. Nosotros no hemos hecho esa ley... Simplemente la aplicamos y dejaremos que subsista por siempre. Vosotros haríais lo propio si estuvierais en

nuestro caso” (Guthrie, 1994: 93). También, recoge otro fragmento de los embajadores atenienses dirigido a los espartanos: “Ha prevalecido desde siempre que el mas débil debe someterse al mas fuerte. Vosotros espartanos, mientras que, estáis con los ojos puestos en vuestros propios intereses, os ponéis a invocar razones de justicia, argumento que hasta ahora nunca a puesto por delante nadie que buscara el engrandecimiento, si tenia oportunidad de conseguirlo por ser superior en poder. Y son dignos de alabanza quienes, obedeciendo a su naturaleza humana, aceptan el poder, pero muestran mas justicia de lo que están obligados por su superior situación” (Guthrie, 1994: 94). La idea de la naturaleza humana que recoge Tucídides era, como es obvio, que el más fuerte domine al más débil.

1.2.6.2 Anotaciones y conclusiones sobre los Sofistas

La idea de naturaleza (*phýsis*) viene acompañada de la de necesidad. La necesidad (*anánké*) es entendida como fuerza cósmica o una fuerza natural en todo el pensamiento presocrático y es generalmente entendido así después. Lo dictado por la ley es una imposición artificial, según Antífonte (Guthrie, 1994: 107), en cambio lo dictado por la naturaleza es necesario y obligatorio. Esto es algo que debe aceptarse, según Tucídides y Trasímaco, y que condena al fracaso al *nómos*. Por lo tanto, es preciso seguir la naturaleza, lo contrario es incluso perjudicial. (Ibíd.) En esto radica la dualidad contradictoria: no obedecer a la naturaleza (humana) es perjudicial, pero seguirla es condenar a la destrucción del hombre por el hombre y la extinción social. No seguir la naturaleza es perjudicial para el individuo, mientras que no seguir al *nomos* es perjudicial para la sociedad (o la polis).

Planteado así, el *nómos*, la ley convencional es necesaria, como lo plantea Protágoras, y así lo sigue Guthrie (1994: 91), y es necesaria obviamente para la conservación de la polis (sociedad), aunque no sea natural, y por lo tanto no “buena” para el individuo. El *nomos* es contingente, del mismo modo que lo sería lo social, y “la obligación de la naturaleza es absoluta” (Ibíd.) y necesaria, encarnada por las necesidades e intereses del individuo.

Resulta innecesario hacer más explícito el sentido y la dirección del comportamiento humano en relación con los otros. Los Sofistas representarían el punto más álgido de la ilustración antisocial, y paradójicamente el primero. A esto obedeció principalmente la descalificación y denostación hecha por Platón y Aristóteles, lo que derivó en que su pensamiento fuera ignorado mucho tiempo. El pensamiento Sofista impone, con base en el conocimiento de la naturaleza humana como continuidad del sentido general de la naturaleza -de *phýsis*-, el interés personal como único, la satisfacción de las pasiones que se oponen naturalmente a los otros, la voluntad de poder y dominio, el gobierno del mas fuerte y el uso del otro como instrumento para el ejercicio de esas pasiones naturales humanas.

1.2.6.3 Lo antisocial en la tradición empirista de Hobbes

De los Sofistas el salto del pensamiento antisocial es hasta Thomas Hobbes en el siglo XVII. Hobbes constituiría de hecho el lazo, aunque no explícito, entre el pensamiento sofista y la nueva modernidad del pensamiento filosófico-político-social occidental.

Hobbes (2006: 79) plantea como principio general de la humanidad entera, como rasgo esencial de su naturaleza, “un perpetuo e incesante *afán de poder* que cesa solamente con la muerte”. El poder, según Hobbes, consiste en todos los medios presentes para obtener algún bien futuro. Un poder natural como la inteligencia, la fuerza, la belleza, prudencia, nobleza extraordinaria, etc., o bien un poder instrumental, como la riqueza, la reputación, los amigos, etcétera (Hobbes, 2006: 69). La definición de poder de Hobbes abarca acertadamente todas sus posibilidades; no implica un poder que se ubica únicamente en la capacidad de fuerza impositiva, sometimiento o todo lo relacionado, sino que ubica toda la gama de posibilidades utilitarias para obtener beneficio y satisfacción personal. En este sentido, es poder por ejemplo la reputación, la afabilidad o la estimación. Del mismo modo que puede serlo elogiar u obedecer, ya que expresa, al honrar al otro, la opinión de que éste posee una fuerza capaz de ayudar, ya que no se honra ni se obedece a nadie que no puede ayudarnos o perjudicarnos (Hobbes, 2006: 71). Tanto el que es capaz de ayudar tiene y ejerce el poder como también el que es ayudado en tanto que ha sabido ser merecedor de ello o capaz de obtenerlo.

El perpetuo e incesante afán, la permanente orientación finalista del *ser* humano, esta dado de ese modo, de acuerdo con Hobbes, porque la felicidad de esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha, porque no existe el *finis ultimus* ni el *summum bonum*. La felicidad es un continuo progreso de los deseos, por lo tanto todas las acciones e inclinaciones de todos los hombres están orientados a procurar una vida feliz (Hobbes, 2006: 79). Tal como pasa con los reyes, ocurriría con todos los hombres: siempre sobreviene un nuevo deseo, unas veces se anhela la fama, otros placeres fáciles y sensuales, otras la admiración o el deseo de ser adulado por alguna habilidad o capacidad. Esta aspiración común a todos los seres humanos necesariamente deriva en una pugna por la riqueza, los placeres, los honores u otras formas de poder; la lucha, la enemistad y la guerra son resultado natural. Y esto es así porque es también natural que el medio que un competidor usa para la consecución de sus deseos es sojuzgar, repeler o matar al otro (Hobbes, 2006: 80).

Este permanente afán de placer, de reconocimiento y alabanza necesariamente están en función del otro, el juicio del otro es su condición. A tal grado que se busca más allá incluso de la muerte; cosa que no es vana porque los hombres encuentran enorme placer en la previsión de ello, ya que es incluso talvez más placentero en la imaginación que en los sentidos.

La orientación finalista de este tipo es claramente del tipo que he indicado como una de las formas en que se manifiesta el principio de autoconservación en el mundo sociocultural.

Esta condición humana de permanente orientación hacia el alcance de poder que le otorga felicidad esta acompañado, también como parte de su naturaleza, de una vana autoestima de la sabiduría personal. La mayoría de los hombres consideran poseer en mayor grado esta cualidad que los otros, y aunque puedan reconocer las cualidades de algún otro, difícilmente podrán creer que hay alguien tan sabio como ellos (Hobbes, 2006: 100 y 101). No hay, de acuerdo con Hobbes, un signo mayor de igualdad que este, a pesar de que tanto física como mentalmente los hombres no difieran tanto entre sí, “la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno no pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que el otro no pueda aspirar como él” (Ibíd.). De esta igualdad de capacidad, tanto de la que es de hecho como de la que es autoestimada, se deriva la igualdad de la esperanza y la aspiración sobre el alcance de los fines perseguidos; y a su vez, de esto deriva el que los hombres se vuelvan enemigos y competidores siempre cuando desean una misma cosa, como naturalmente ocurre. Muchas veces esto implica su propia autoconservación, y por lo tanto tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno al otro.

De tal modo ocurre esto que implica el permanente temor mutuo de que el otro u otros, puedan despojarle de sus posesiones de todo tipo y también de su vida o su libertad. Todos los hombres estarían expuestos a ello. De esta forma, en la búsqueda de su conservación, el hombre debe dominar por la fuerza o astucia a todos los hombres que pueda. Ello consiste en el estado de guerra de todos contra todos (Hobbes, 2006:102). Esta guerra implica una voluntad manifiesta de luchar, de atacarse; para lo cual Hobbes enumera tres razones: 1) el hombre lucha por la competencia para lograr un beneficio, 2) por desconfianza, es decir, para tener seguridad, y 3) por la gloria, para ganar reputación.

En este estado nada puede ser injusto, no habiendo poder común la ley no existe y por lo tanto, la fuerza y el fraude son virtudes. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu (Hobbes, 2006:104).

Ahora bien, Hobbes plantea este estado de guerra como un estado hipotético previo al surgimiento de un Estado que garantice, norme y vigile la relación entre los hombres. Sin embargo, bien dice que en jornadas largas el hombre se procura precauciones y compañía, cuando se va a dormir se cierra las puertas, cuando se halla uno en su propia casa se cierran puertas y arcas; todo esto sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos que se supone nos protegen. No acaso los representantes de las naciones, celosos de su independencia, se hayan en continua enemistad; ¿No es ésta una actitud de guerra? o por lo menos ¿de estar preparado para ella? Hobbes responde diciendo: “A quien no pondere estas cosas

puede parecerle extraño que la naturaleza venga a disociar a los hombres y los haga aptos para invadir y destruirse mutuamente” (Hobbes, 2006:102-104). Esta situación parece ser condición evidente entonces y ahora.

Puede observarse la paradoja central de este trabajo reflejada en el hecho de que, por una parte, el afán de poder en todas sus formas, depende del otro, es el otro quien lo hace posible; y por otra, se encuentra la condición natural humana que expone Hobbes: el que los hombres no experimentan placer alguno reuniéndose, es decir, interactuando socialmente cuando no existe un poder capaz de obligarlos a ello; todo lo contrario, experimentan un gran desagrado²⁹ (Hobbes, 1980:102). Es cierto, dice Hobbes, que criaturas como las abejas y las hormigas viven en forma sociable, y no tienen otra dirección que esa sus “juicios y apetitos”. A la pregunta de cual es la diferencia entre esas criaturas y el ser humano, Hobbes responde: Primero, en esas criaturas no sucede, como en el hombre es condición, pugnas por honores y dignidad, ni odio ni envidia y finalmente guerra. Segundo, en esas criaturas el bien común no difiere del individual; en cambio en el hombre su goce consiste en compararse con los otros y no puede disfrutar otra cosa que lo eminente que es sí mismo, es decir, su propio placer. Tercero, estas criaturas al carecer de razón no ven ninguna falta en la administración de su organización social, en cambio la mayoría de los hombres se estiman así mismos mas sabios y capaces para gobernar y dirigir la cosa pública. Cuarto y quinto, (...). Por ultimo, la inteligencia social de esas criaturas es natural, en cambio la de las hombres es artificial, únicamente por un pacto; y por eso además de ese pacto es necesario un poder coercitivo que dirija sus acciones hacia el bien común (Hobbes, 2006: 139-140).

Mientras uno mantenga su derecho de hacer lo que quiera el estado de guerra persistiría. Por eso la ley, que Hobbes llama natural, es lo que supone que puede servir de lazo para sujetar y obligar a los hombres, lazo que no radica en la naturaleza humana, sino en el temor de alguna mala consecuencia para su interés particular. Lo que principalmente inclina a los hombres a seguir esto es el temor a la muerte, el deseo de lo necesario para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo (Hobbes, 2006: 105-108). Esto es, el estricto fin utilitario de la vida social a partir de la autoconservación propia que sólo puede estar dirigido al yo mismo.

Hobbes reconoce que las leyes, a pesar de llamarlas “leyes de naturaleza”, cuando no existe el temor que motive su seguimiento, son en realidad contrarias a la naturaleza humana; naturaleza que induce al egoísmo, la parcialidad, el orgullo,

²⁹ Podremos decir que la compensación económica entre el desagrado o *displacer* que puede ocasionar la interacción social con los otros debe hallarse en la construcción de placer a partir del uso de ese otro como instrumento para el alcance de ese placer hedonista y narcisista necesario a la naturaleza.

la venganza, etc. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras (Hobbes, 2006: 137). Y los delitos que se engendran de las pasiones humanas como el odio, la concupiscencia, la ambición y la codicia, son tan consustanciales a la naturaleza humana, que sólo un extraordinario uso de razón o la imposición de severos castigos pueden disuadir a su ejercicio (Hobbes, 2006: 244).

1.2.6.4 Conclusiones respecto a Hobbes

Para Hobbes, el altruismo natural del hombre no existe. Lo que existe de forma natural es “su rapacidad innata, su inicial posición de guerra contra todos, (y) la impotencia natural de la razón para guiarlo.” La naturaleza humana de entrada sería contraria a la vida social, sería algo molesto, una carga que el hombre debe llevar para sobrevivir, para protegerse principalmente de los otros como él. Una vez que el hombre puede vivir en sociedad tras el establecimiento de un poder común que los regule, lo que principalmente le da el otro es la medida, la referencia de su autoestima y el objeto sobre el que se basa su permanente afán de poder.

Es importante observar esto porque implica que el deseo de poder dentro de esta corriente de pensamiento no sólo implica la parte que se entiende comúnmente como negativa, sino que la posibilidad de ayudar, la posibilidad del altruismo, puede implicar o implica de sí una posibilidad de acceso a un poder que aparentemente se dirige al otro, pero se dirige más bien a la satisfacción del afán de poder y a la satisfacción egoísta. El sentido y la finalidad del comportamiento humano son también en Hobbes explícitos: siempre se dirigen al propio individuo y en la distinción fáctica contra el otro, siempre en función única de la propia autoconservación.

1.2.7 Conclusiones finales generales sobre lo antisocial

De acuerdo con el pensamiento de los autores revisados, el principio general de la vida es la lucha por seguir viviendo. Esto se da tanto en la forma fácticamente distinguible de la lucha entre seres vivos, en la autoconservación como orientación finalista y, lo que es parte de la anterior, en la reproducción. De la lucha fáctica, que en realidad sería consecuencia del principio finalista de autoconservación, resultan necesaria y naturalmente sobrevivientes o exitosos los que, de algún modo, son más fuertes.

De esta lucha es distinguible particularmente lo que de común se llama comportamiento agresivo, y como su contraparte, se distingue el cooperativismo y

el altruismo como condición de los seres vivos que viven en lo que podemos llamar sociedad. Este comportamiento altruista se relacionaría principalmente con los vínculos reproductivos, con el otro que se vuelve parte de uno por la recurrencia interaccional permanente y por una orientación instrumental y utilitaria.

Esta forma instrumental y utilitaria es la que prevalece también en la otra forma que toma el principio de autoconservación en el mundo sociocultural, orientándose permanentemente a la satisfacción de las necesidades instintivas bajo el principio del placer y a la búsqueda de la felicidad.

Aparentemente en la especie humana es esta última forma, la instrumental y utilitaria, la que opera. Sin embargo, junto a éste altruismo blando que posibilita lo social, vive permanentemente un impulso de rechazo, de afán de dominio, de poder y sometimiento sobre el otro, de agresividad y de usar a ese otro como un simple instrumento para la satisfacción de las pasiones de toda clase; las que por otra parte emergen principalmente y tienen sentido sólo gracias a ese otro. Todo esto en una creciente sociedad <<como muégano tribal>> que no permite a los mecanismos de ritualización y reorientación funcionar como en algún momento pudieron. En contra, el hacinamiento, el crecimiento de la población y la consecuente competencia por los recursos de toda clase, naturalmente van en aumento y prevaleciendo.

De tal modo que lo que permite observar y concluir todo esto, a partir de la configuración del concepto de comportamiento social, es que el ser humano, para sintetizar todas las características y particularidades que conformarían la naturaleza humana descrita, sería aún esencialmente antisocial; y siendo así, inmerso en una paradoja aparentemente insalvable.

1.3 La relación sociológico-biológica y la configuración de la observación y la explicación

En este apartado intentaré ampliar algunos de los planeamientos hechos en la introducción, que servirán para establecer algunas de las relaciones entre la sociología y la biología, la delimitación del objeto de estudio y las bases teóricas que fundamentan este trabajo, así como las diferencias con esa base teórica. El tratamiento de los temas necesariamente tendrá que ser superficial, ya que la intención aquí es únicamente bosquejar un marco teórico y establecer las relaciones y diferencias de este trabajo con él. Remito a la bibliografía referida para la profundización de alguno de los temas.

1.3.1 Relaciones y diferencias entre la biología y la sociología

La necesaria fundamentación biológica que he seguido y que en general sigue y plantea este trabajo para la comprensión del *ser* humano con los otros como él, es en realidad cosa común en toda la historia de lo que se entiende generalmente como cultura occidental. Ya el historiador Diodoro Sículo conserva un pasaje del siglo V a.c. sobre el origen animal del hombre y de la sociedad a partir de una continuidad naturalista (Hussey, 1991: 28). Del mismo siglo es el mito de Prometeo del Protágoras platónico (B. C. Gredos, 1996: 129), en donde el origen del hombre es el natural, el mismo que todas las otras criaturas de los dioses, al que se le dota de las artes que roba Prometeo para otorgarle la capacidad de supervivencia frente a las otras criaturas. Y del mismo modo natural-divino en que le fueron dadas las artes, ordenó Zeus le fueran entregados el respeto y la justicia, de donde derivaría el arte político; ya que su primera naturaleza, en su estado primigenio, el ser humano vivía disperso y víctima aun de las otras criaturas. Incapaz de vivir socialmente, pues su naturaleza sería agresiva y contraria al otro, “cada vez que se reunían, cometían injurias unos contra otros” (B. C. Gredos, 1996: 132). Así que Zeus preocupado por su supervivencia ordenó aquello para que así pudieran surgir ciudades, y ordenó matar a todo aquel que no participara del respeto y la justicia.

El mito de Protágoras, aunque pueda parecer lo contrario, ilustra el origen natural humano, su condición y su condición social, ya que el uso que hace de la divinidad es sólo metafórico, pues precisamente fue acusado de ateísmo e impiedad. Además de Protágoras, Calicles y otros Sofistas toman como base de su comprensión del problema humano y su sociedad la referencia biologicista.

Ya dentro de la tradición en que se busca configurar el estudio de lo social y de la sociedad como ciencia autónoma, resulta innecesario referir todos los intentos de fundamentar sobre la biología -sobre métodos, principios generadores y orientadores, así como comprensiones analógicas de lo constitutivo del operar y del desarrollo de las unidades distinguidas- a la sociología misma. Entre los más destacados se encuentran, con todas sus diferencias y con diversos grados y matices de relación con ella: Spencer, Comte, Simmel, Durkheim y Parsons.

Es en el trabajo de Parsons, siguiendo, por un lado, algunos de los principios centrales de la teoría freudiana y, por el otro, tomando en buena medida la comprensión sistémica que desarrollaba entonces Bertalanffy (Cf., por ejemplo, Bertalanffy, 1979 y Rodríguez de Rivera, [s/año, en línea]), que la sociología comienza a establecer una relación más clara, concreta y fructífera con la biología, y en general con la cada vez mayor interdisciplinariedad en la línea sistémica. Los trabajos en esta corriente dentro de la física, la biología y la psicología, así como la naciente cibernética de Wiener, derivarían -con la participación de destacadas figuras en el proceso-, en lo que Heinz von Foerster llamara Cibernética de

Segundo Orden, o cibernética de los sistemas observadores (Cf. Rodríguez de Rivera, [s/año, en línea] y Behncke, 1984).

Es en el desarrollo de esta corriente de trabajo interdisciplinario que surge el trabajo biológico de Humberto Maturana, enfocado en los intentos de configurar una comprensión del origen de la vida, de la forma de operar del sistema nervioso y, a partir de los dos anteriores, de la constitución operacional de los sistemas vivos (Cf., por ejemplo, Maturana 2002). También con relación a estos trabajos, y de manera especial con el de Maturana, surge en la sociología el trabajo de Niklas Luhmann; orientado a encontrar el elemento unitario constitutivo de la sociedad. La relación teórica que supone el trabajo de estos dos autores constituye el principal anclaje en la relación actual entre la biología y la sociología.

Así entonces, ambos trabajos asumen ubicar su observación y, por lo tanto, su fundamentación epistemológica, en la observación de segundo orden. A pesar de que Luhmann introduce como elemento central de su aparato conceptual y explicativo la noción de autopoiesis, importada de la teoría de Maturana –y siendo de hecho ella la piedra sobre la que se finca todo el trabajo de éste–, las diferencias entre ambos trabajos, los objetos de estudio y la configuración de la observación de segundo orden desde donde todo surge, resultan muy importantes y, en buena medida, orientan las inclinaciones de este trabajo.

En primer lugar, Maturana fundamenta su observación de segundo orden en los principios operacionales del sistema nervioso, el cual opera como sistema (o más correctamente, como subsistema) cerrado y determinado estructuralmente (Cf., por ejemplo, Maturana 2002). La observación de segundo orden de Maturana se funda en la comprensión de que todo observador observa como sistema cerrado y determinado en su estructura, por lo que sus descripciones se refieren a su experiencia como sistema en ese sentido y no a la realidad. Básicamente puede decirse que se refiere a atribuir todos los principios de los sistemas observados (cibernética de primer orden) al observador como sistema. Luhmann por su parte, podemos más o menos decir, que configura su observación a partir de la teoría lógico-matemática de Spencer Brown, y fundamentalmente de las implicaciones de la aplicación de la noción de *distinción* a la constitución de toda operación (Cf. Luhmann, 2006); esto es, reducir todo lo ontológico a operaciones, las que son en realidad distinciones. La autoobservación implicaría en Luhmann un *re-entry* de una distinción al sistema; un sistema al estar constituido por una estructura de diferencias recursivas, son ellas referencia de sí mismo, y esa autorreferencia constituye su autoobservación. Dejemos que sea una voz autorizada quien lo explique:

“Al trazarse una distinción, se hiere al mundo dividiéndolo entre un sistema y su entorno, pero la distinción también es una indicación: desde uno de los lados sólo se ve el otro, no la distinción ni el propio

lado. Para poder observar la distinción sistema/entorno, es necesario reintroducirla en el lado del sistema. Así la autoobservación se hace posible, aunque siempre toma tiempo y debido a ello no se puede observar directamente la operación. Toda observación tiene un punto ciego: la propia distinción. Nadie puede mirar sus propios ojos. Pero un observador de segundo grado – agrega von Foerster (Foerster, 1981) – puede observar observadores, aunque no puede observarse a sí mismo ni sus propios esquemas de distinción. Al contar con estos conceptos se puede comprender que los sistemas sociales – ¡la sociedad mundial! – sean también sistemas que observan y que se autoobservan” (Rodríguez, 2006).

En este sentido, no sólo la observación de segundo orden, sino toda observación de Luhmann, es entendida en un sentido diferente a la planteada por Maturana. No es aquí la observación de segundo orden dada por la diferencia entre la forma en que opera el sistema nervioso al configurar una realidad y los estímulos que representa el mundo (medio y entorno), sino la perspectiva de un observador, un tercero que observa a un segundo observando. Es en este sentido que todo sistema distinguido por Luhmann puede observar y autoobservarse; y de lo que se derivaría una cadena infinita, donde un observador de segundo orden, que no puede distinguir sus propios esquemas de distinción, al ser observado por otro, pasa a ser uno de primer orden, y así sucesivamente. La observación de segundo orden sólo sería tal por una posición de observación relativa a las posibles relaciones que pueda establecerse entre observadores (las que necesariamente debe hacerlas un observador). De esta forma nada podría decirse sobre el observador ni sobre la observación ni sobre el mundo que pueda atribuirse, en alguna medida, a él mismo.

Es esta diferencia la que radicalmente separa a Luhmann y a Maturana: el primero renuncia (o su lógica de observación le impone renunciar) a la dimensión ontológica, mientras que Maturana permite fundar una, la ontología del operar de los sistemas vivos como unidad autónoma y su posibilidad de *ser* material y físicamente al autoproducirse, y la posibilidad de ser del mundo al *ser*, a partir de ello, configurado.

Luhmann necesita negar la dimensión ontológica al distinguir un sistema precisamente porque los sistemas sociales estarían conformados por la síntesis de, lo que él llama, tres selecciones: “información, darla-a-conocer (antes traducida como acto de comunicar) y comprensión de la diferencia entre el dar-a-conocer y la información” (Galindo, 2006). Las operaciones que constituyen al sistema son operaciones que suceden sin una referencia a una unidad autónoma viva, ni siquiera psíquica; sino que se conforma de operaciones de diferente clase, que, en tanto que selecciones que constituyen al sistema social, operan como distinciones constitutivas de él. Por eso, de acuerdo a su teoría, no puede reducirse ese orden

emergente, que funda a los sistemas sociales, a otro como un sistema psíquico o un sistema vivo. El sentido que surge en las operaciones del sistema comunicacional, y que es constituyente de él, se refiere a la diferencia entre potencialidad y actualidad (Rodríguez, 2006); esto es, un excedente de referencias a otras posibilidades de vivencia y acción (Luhmann, 1998). Y, si estas expectativas estructuran a los sistemas sociales sobre la base de “acontecimientos comunicativos”, las estructuras del sistema no pueden ser fijadas, tampoco, en el tiempo (Cf. Galindo, 2006); como no pueden serlo a una entidad física ni espacial alguna.

Es en esta lógica operacional-sistémica que Luhmann no asume como *un* sistema al ser humano, pues éste estaría constituido por diferentes sistemas; distinción hecha a partir de la clase de operaciones que atribuye como constituyente de su *ser* operacional. De tal modo que lo que ubica como distinción posible sistémica, a partir de lo que entiende como distintivo de un sistema, son sistemas físicos, químicos, biológicos y sociales (Cf. Luhmann, 1998); éstos últimos constituirían al sistema sociedad; finalmente objeto de la sociología de Luhmann.

Yo asumo, en este sentido, la observación de segundo orden que plantea Maturana, pues pienso que la ciencia sólo se constituye por sus posibles remisiones a la realidad, y esa realidad sólo puede estar fundada, en alguna medida, en una connotación ontológica. Precisamente, la física, la química y la biología, como ciencias fundantes de lo ontológico (o quizás más propiamente, de lo óntico y positivo, en el sentido de Heidegger) tienen esa pretensión; partiendo, por supuesto, de la unidad entre el observador y la realidad observada. La observación de Maturana supone, en algún sentido, realizar lo que Husserl buscaba: fundar un positivismo absoluto (Ferrater, 1994: 1874 y ss.). Desprender, en la mayor medida posible, de lo que el observador *da* a lo observado; partiendo, como única referencia de ello, del conocimiento de su propia constitución operacional; la cual *es* y existe ónticamente. Es también, en alguna medida, la premisa de Descartes, sólo que en términos materialistas y mecanicistas; en lugar de ser, <<pienso y luego existo>>; sería, <<pienso, comprendo que existo como sistema en el que el pensamiento y la observación (así como la descripción que pueda hacer de ellos) son operaciones que son parte de la red operacional que me constituye; y luego, todo lo que no es parte de esa red existe según la forma de operar de esa red>>.

En este sentido yo pienso que la comunicación aparece, efectivamente, sólo como una distinción en el horizonte sintético-configuracional del observador; esto es, no tiene ninguna referencia óntica en sí misma, sólo existe como distinción y sistema analítico; aunque de esta forma pueda resultar útil y evocativa como metáfora. En esta lógica, yo entiendo que un sistema³⁰ observador sólo puede serlo

³⁰ Sistemas con referencias ónticas yo considero a los sistemas físicos, químicos y biológicos o vivos.

un sistema vivo, y concretamente, respecto a la realidad humana y con atribución de fines descriptivos y explicativos, sólo el sistema humano.

Sobre la distinción del sistema humano como unidad objeto de estudio de este trabajo –lo cual establece así implícitamente otra diferencia con Luhmann- me ocupo en el apartado 2.1; así que aquí sólo diré algo que lo complementa. Luhmann dice que un ser humano no puede ser una unidad sistémica pues está conformado por diversos sistemas. Para este criterio toma como lo constituyente de un sistema la unicidad tipológica operacional; esto es, que el sistema se constituya por una sola clase de operación. Él afirma que los sistemas sociales están conformados por una sola operación: la comunicación (Cf. Luhmann, 1998). Sin embargo, aún los sistemas sociales estarían conformados por, por lo menos, tres operaciones: las dos que realiza ego y la que realiza alter. En el caso de los sistemas vivos, las mismas células están constituidas por diversos elementos moleculares-estructurales y por diversas operaciones distinguibles en las diferentes relaciones de los distintos elementos estructurales que se reproducen autopoiéticamente (Cf., por ejemplo, Maturana, 2005). Los metacelulares son producto de una continuada reproducción a partir de una célula que, de la misma forma que una célula tiene una estructura molecular, constituye la estructura diferenciada celularmente de la unidad emergente. Es así una unidad conformada por diferencias estructurales y operacionales, pero que constituyen una sola red operacional que es en sí misma la unidad sistémica viva en cuestión. Las diferencias no suponen ni dan lugar a sistemas emergentes <<acoplados>>. El acoplamiento, como distinción de las unidades elementales constituyentes, es condición de los sistemas vivos metacelulares como el humano; sin embargo, ello no implica que esta clase de sistemas estén constituidos por diferentes sistemas, y que por eso ellos no sean un solo sistema como unicidad. Es más bien la observación que segmenta y distingue asimétricamente sistemas como unidades autónomas acopladas. De tal modo que todo organismo o metazoo diferenciado celularmente en su estructura, constituye una sola unidad operacional sistémica en el espacio, y opera, como unidad autónoma en su conectividad, con su medio y entorno. La autodiferenciación es constituyente de los sistemas vivos, tanto por distinguirse así del medio y entorno, como por constituir de esa forma su estructura; cosa que es resultado contingente de su deriva de cambio estructural en su interacción histórica con su medio y entorno.

1.3.2 Bases y diferencias con el marco teórico asumido

En términos generales, toda la estructura teórica de este trabajo su fundamenta en el de Humberto Maturana. Es ese el punto de partida para la comprensión del sistema humano como sistema y de su lógica operacional, lo que incluye su comportamiento. Como lo indico en al apartado 2.1, no utilizo la noción de

autopoiesis, porque no resulta esencial para este trabajo, aunque parto de, y es base general, todos los principios constitutivos del *ser* de los seres vivos distinguidos por Maturana en su trabajo. Esto podrá, probablemente, parecer un tanto tramposo, sin embargo tiene únicamente la finalidad, por una parte, de no ocuparme de las discusiones que el uso de la noción ha traído al referir con ella lo constitutivo de los metacelulares; y por otra, porque la finalidad de este trabajo es destacar los principios que yo distingo conceptual y fenomenológicamente como esenciales del operar de los sistemas vivos y humanos.

Todo lo que constituye la comprensión de la fenomenología de los sistemas vivos constituye el *ser* de ellos, y constituye lo que yo entiendo como <<la ontología>> surgida de la teoría de Maturana. De ella se deriva lógicamente su epistemología como observación que supone ser de segundo orden. Es en esta relación en donde yo encuentro algunas diferencias con mi comprensión y que considero vale la pena exponer brevemente.

La noción de acoplamiento estructural, por ejemplo, que usa Maturana de forma común para definir, tanto la relación del sistema con el medio, como con los otros sistemas de su clase y aún para lo constitutivo de los metacelulares (Cf., por ejemplo, Maturana y Varela, 2003 y Maturana, 2002), no es una distinción, según mi comprensión, producto de una observación de segundo orden. Lo que se connota con la noción de acoplamiento estructural sólo es definitorio, y tiene valor descriptivo respecto lo observado, sólo en el caso de los metacelulares, pues conforman una sola unidad. Toda otra distinción de acoplamiento estructural o conductual se ubicaría como recurso descriptivo del observador en una operación sintética del ocurrir de la relación sistema/entorno y/o sistema/medio. Lo mismo pasaría con la comprensión de Maturana sobre “los dos dominios de existencia de los sistemas vivos” (Cf. Maturana, 2002); ello, como intento explicarlo en el 3.1, obedecería también a una observación de primer orden y no de segundo.

Las diferencias restantes tienen que ver con lo que constituye el objetivo de este trabajo. Yo definiré todos los principios o características de la dinámica operacional de los sistemas vivos como *solipsista*; cosa que, aunque Maturana ha intentado librar, me parece que irremediablemente termina cayendo ahí, y siendo esa conceptualización la que parece más lógica y adecuada. El solipsismo planteado aquí no se refiere a la dimensión epistemológica, por lo menos no únicamente, sino a la dimensión ontológica, de la que se deriva la primera.

Distinguiré también como elemento central del operar de los sistemas vivos un principio de tipo finalista que he dado en llamar *autoconservación*. Este principio, por su carácter finalista, se opone a toda la teoría de Maturana (Cf., por ejemplo, Maturana y Varela, 2004); y sobre el que yo afirmo su condición irreductible a la autopoiesis. El principio de autoconservación, sin salir del orden material y físico, implica una orientación de la dinámica operacional que tiende

siempre hacia la continuidad operacional, hacia continuar operando, lo que implica seguir viviendo. Esta es una de las tesis centrales del presente –conformando con la noción de solipsismo la hipótesis de este trabajo– y se trata en el apartado 2.3; buscando ahí lograr dar argumentos suficientes para mostrar su pertinencia.

Otras diferencias son en cuanto a lo que se concluye de la fenomenología de los sistemas humanos, en cuanto sistema vivo, junto con el tratamiento que se da a su historia filogénica; dimensión que debe ser parte de la comprensión de lo social en este primer estadio. Las conclusiones a las que yo llego están más o menos en el mismo sentido que lo planteado por el pensamiento que invita a la pregunta del problema de este trabajo: ¿Es el ser humano antisocial?

Maturana, por su parte, ha conformado una corriente de pensamiento, que incluso ha dado origen a lo que él llama “biología cultural” y “biología del amor” (Cf., Maturana 2005); corriente que se trabaja precisamente en el Instituto de Matriztica por él formado. Esta comprensión afirma <<el amor>> como fundamento de lo social y de lo cultural, como necesidad y orientación necesaria del mundo humano. Ello se ubica en el extremo opuesto de lo que los autores de lo antisocial plantean de lo social humano. Las conclusiones a que llega este trabajo no pueden ser expuestas aquí, pero definitivamente no coinciden con las de Maturana, ni tienen la menor inclinación ética, por lo que considero que están más apegadas a lo que supone, según la propuesta de este trabajo, una mayor científicidad y a la lógica general aquí planteada.

Una aclaración que parece pertinente, y que en cierta medida implica una diferencia, es que la dimensión ontológica supuesta en el trabajo de Maturana obedece más a la lectura particular y la comprensión derivada de ella; de inferencias y conclusiones a partir de ella. Como se plantea en el apartado 2.2, Maturana es generalmente ubicado como parte de un <<constructivismo radical>> por sus cuestionamientos sobre la existencia de una realidad independiente del observador. Ello no implica una contradicción, sino, en todo caso, otra conclusión distinta sobre la misma base que es su trabajo. La reducción con base en la diferencia entre lo observado y el observador permiten establecer, según es mi comprensión y un elemento fundamental del trabajo y la propuesta, la dimensión que yo refiero más bien como óptica. Esta distinción por lo tanto debe revisarse con cuidado, pues en muchos casos dista mucho de ser explícita. Sin embargo, obedece en general a, y es congruente con, la lógica general planteada.

Capitolo I

Capítulo II

Operar sistémico

2.1 Unidades sistémicas y los criterios de distinción

La teoría de Humberto Maturana está constituida por un conjunto de elementos conceptuales que son configuradores del *ser* de los seres vivos, con base en la relación y diferencia entre observador y <<cosa observada>>. Todos estos elementos han derivado de su trabajo biológico aunque de problemas diferentes, como el estudio del sistema nervioso en los vertebrados, del conocimiento a partir de esto, y de sus cuestionamientos en torno del origen de los sistemas vivientes y de su organización (Cf. Maturana, 2002); todo esto contribuyendo a formar parte de los <<muros>> de su teoría autopoietica como lo que engloba y abarca lo central de la fenomenología de los seres vivos.

La teoría autopoietica supone dar razón de toda clase de seres vivos, y aun también, de los sistemas sociales; aunque los sistemas autopoieticos de primer orden son las células y/o seres unicelulares, “en tanto ellas existen directamente como sistemas autopoieticos moleculares” (Maturana y Varela, 2004: 18); es decir, porque son los que cumplen cabalmente con esta organización y ese operar, y es en función de los cuales surge esta teoría. La organización operacional constituyente de un sistema autopoietico de primer orden consiste en que, como máquina autopoietica, “es una máquina organizada como un sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: i) generan los procesos (relaciones) de producción que los producen a través de sus continuas interacciones y transformaciones, y ii) constituyen a la máquina como unidad en el espacio físico” (Maturana y Varela, 2004: 69).

De acuerdo con esta teoría, los organismos o seres vivos metacelulares son sistemas autopoieticos en tanto que somos agregados de células; es decir, de sistemas autopoieticos de primer orden. Por tal razón los metacelulares somos sistemas autopoieticos de segundo orden (Cf. Maturana y Varela, 2003 y 2004). Surgen, a partir de esto –el que sean los metacelulares efectivamente sistemas autopoieticos–, algunas de las controversias en torno del uso del concepto, como lo expresa, por ejemplo, Francisco Varela (Maturana y Varela, 2004: 24), colaborador de Humberto Maturana en los primeros trabajos sobre la organización de los seres vivos.

De acuerdo con Maturana, los metacelulares son producto de un proceso que necesariamente tiene como origen una etapa unicelular, esto es, todo metacelular es resultado del proceso de una continuada reproducción y diferenciación a partir de una célula originaria (o cigoto) y del acoplamiento

estructural que ellas alcanzan (Maturana y Varela, 2003: 50-59). Esta red de diferenciación celular y el tipo de acoplamiento estructural alcanzado, y la distinción de todas las relaciones derivadas, constituyen la estructura del sistema. Es claro que la estructura de todo metacelular esta conformada por células en un acoplamiento estrecho, pero ¿cuál sería la organización de los metacelulares? se pregunta aquí el mismo Maturana (Ibíd.).

La autopoiesis constituye la organización de los seres vivos de primer orden, y en tanto que organización, la autopoiesis supone ser lo constituyente de todos los seres vivos; sin embargo, en esta parte Maturana deja abierta la pregunta sobre la organización de los metacelulares y los define aquí como sistemas autopoieticos de segundo orden por estar constituidos por unidades de primer orden en estrecho acoplamiento estructural³¹ (Cf. Maturana y Varela, 2003 y 2004).

Aunque en otros trabajos Maturana (Cf., por ejemplo, 2005) extiende ya abiertamente el uso de la noción de autopoiesis para referirse a la organización de todos los sistemas vivos, la discusión que subyace a este problema podemos pasarla por alto, ya que lo importante para este trabajo será observar y distinguir respecto a los metacelulares lo siguiente:

a) Que un organismo (metacelular) es un sistema cerrado, que se realiza en su dinámica interna como una red de procesos cíclicos recursivos que operan subordinados a la realización y conservación de la realización del organismo como una totalidad (Ibíd.).

³¹ Quiero hacer ver aquí que, como parece evidente, puede decirse que lo que constituye de alguna forma al metacelular, es el dominio relacional de acoplamiento estructural de las unidades celulares. Este tipo de acoplamiento estructural se constituye, y es posible, a partir del proceso reproductivo de una célula, es decir, de los vínculos reproductivos celulares. La operación de reproducción celular y su consecuente acoplamiento estructural es aquí lo que hace posible, y habría hecho posible (Maturana y Varela, 2004: 104 y 105), la emergencia de los metacelulares. Esto nos lleva a establecer la relación analógica obligada con la hipótesis paralela que he planteado: la operación de reproducción como derivación del principio de autoconservación, y lo que implican esos vínculos.

El acoplamiento estructural alcanzado por células vinculadas reproductivamente, y que toma forma en los metacelulares, es la manifestación mas cerrada de <<identidad>> operacional entre dos o mas unidades, que el principio de autoconservación establece. El caso de los insectos sociales como las hormigas sería un nivel descendente de ese tipo de acoplamiento derivado de los vínculos reproductivos; y la relación <<madre-hijo>>, en el caso de muchos metacelulares, como el ser humano, sería un nivel inferior de acoplamiento estructural en donde tampoco hay autonomía de las unidades involucradas con relación a la orientación operacional que el principio de autoconservación es; y en ese sentido es <<el uno en el otro>>. Estas formas de acoplamiento estructural serían constituyentes del *ser* de las unidades distinguidas en su relación al constituir entre ellas una sola entidad; esto es, no estarían en el horizonte configuracional del observador. Como si lo está el tipo de acoplamiento estructural -que revisaremos mas adelante, ya que es el que supone connotar el objeto central de este trabajo-, y que es el que puede distinguir un observador en la recurrencia interaccional en la relación sistema/entorno humana.

b) Que siendo un sistema cerrado, implica con ello los principios de autonomía, determinismo estructural y su existencia como singularidad discreta. (Cf. Maturana, 2002)

c) Que si bien es posible que sea sólo en las unidades que constituyen su estructura en donde <<se dé>> plenamente lo que implica la autopoiesis, la existencia de estas unidades en la clase de acoplamiento estructural alcanzada, constituye la red cerrada de procesos recursivos que conforman la unidad metacelular, al mismo tiempo que el operar autopoietico de esas unidades está subordinado a la conservación de esa unidad metacelular, y que en esta circularidad cíclica recursiva y cerrada, se autoproduce y se autoconstituye el metacelular como *unidad sistémica viva*; como consecuencia del operar autopoietico de cada unidad celular constituyente de su estructura. De tal modo que a esto uno puede llamarle autopoiesis, como lo hace Maturana, o bien puede uno abstenerse de ello.

Para mi en este trabajo es prescindible la noción de autopoiesis -y no es porque considere que los metacelulares no son sistemas autopoieticos, sino porque para los fines del presente no es indispensable el uso de la noción- y, por lo tanto, la discusión de si los metacelulares son o no sistemas autopoieticos, resulta marginal. Lo que a mi me interesa destacar de ellos es su condición de sistema cerrado, determinado estructuralmente y su autonomía.

Del mismo modo que son atribuibles estas características a esta clase de sistemas, lo son también al sistema nervioso como elemento central de la estructura de muchos metacelulares, y por su puesto, del ser humano, objeto de este trabajo. El problema que representa el papel del operar del sistema nervioso en el ser humano es fundamental, ya que de él se deriva la mayoría de la fenomenología típica de nuestra especie; desde el comportamiento en general, las configuraciones perceptuales, el dominio lingüístico y, sobre todo, lo que hemos llamado algunas veces conciencia, *yo* o también sistema psíquico; buscando connotar más o menos lo mismo. Yo trataré, como supongo debe ser, al sistema nervioso como parte de la estructura total de la unidad sistémica que es el ser humano, en tanto que subsistema celular de diferenciación particular como otros subsistemas distinguibles que subordinan su operar a la constitución y conservación de la unidad sistémica como totalidad del que son parte estructural; aunque trataré de forma particular su operar en el apartado destinado para ello y cuando así se requiera.

Lo que podemos distinguir comúnmente como <<el producto central del operar de ese subsistema>> y que es llamado, por ejemplo, por Luhmann (1998), *sistema psíquico*, será distinguido así cuando sea necesario y en función del alcance y posibilidades que permitan este trabajo; el cual tiene como una de sus intenciones abordar el problema de su constitución, por lo menos

introduitoriamente, con vistas a futuros trabajos. De tal forma que parto con esta distinción únicamente con fines analíticos, y quedando pendiente por tanto intentar definir si puede tener efectivamente validez emergente un sistema de esa clase o si sólo puede ubicarse como un recurso descriptivo y explicativo de un observador (lo que incluye por supuesto la autoobservación). Es claro que será difícil llegar a alguna conclusión importante en torno a este problema en este trabajo, pero intentaré establecer, por lo menos con claridad, mi comprensión sobre el problema de manera general y delinear así los elementos centrales que permitan dar forma, lo más acabada posible, al propósito que tiene este trabajo.

De esta forma, distingo al individuo de la especie humana como unidad sistémica <<holista>> autónoma³², y distinguiré como área estructural central al sistema nervioso (y, en su caso, al sistema psíquico como distinción analítica y probablemente como sistema emergente en acoplamiento estructural con el resto de la unidad sistémica, según lo que se observe y lo que derive), pero siempre insertos en la misma dinámica operacional circular cíclica cerrada y recursiva de la que participan en cuanto parte de la estructura de la totalidad sistémica humana, y obedeciendo a lo misma lógica operacional a la que se encuentran subordinados, aun cuando por necesidades descriptivas se perciba una cierta distinción como unidad (o subunidad) <<independiente>> en alguno de ellos. Por eso cuando hable del <<sistema humano>>, como regularmente me referiré, connoto con ello a la unidad sistémica toda que comprende los otros <<subsistemas>>, los que aun, como ya dije, en la distinción de una fenomenología particular, obedecerán enteramente a la misma lógica que configuraré en los apartados siguientes.

Otra distinción necesaria sobre las unidades a las que haré referencia y la forma conceptual particular que usaré, es en cuanto al medio y al entorno. Ya había aclarado esto someramente en el apartado 1.1 cuando definí lo que se entendería aquí como comportamiento social, sin embargo, hay que precisarlo y reiterarlo.

³² A diferencia de lo que, como ya se mencionó, afirma Luhmann; para quien la unidad humana no es un sistema. Ya que, según él, “existen máquinas, sistemas químicos, sistemas vivos, sistemas conscientes, sistemas racional-comunicativos (sociales), pero no existen unidades de sistemas que los incluyan a todos; (...) bajo tales supuestos se pasaría por alto que el hombre no es siquiera capaz de observar por sí mismo lo que sucede dentro de él respecto de procesos físicos, químicos y vitales” (Luhmann, 1998: 61). Tal posición hace parecer que Luhmann no comprende, ni la fenomenología de lo vivo, ni en que consiste la emergencia del *observador*. Esto lo ubicaría en realidad, desde la perspectiva y la lógica planteada por Maturana y que se plantea en este trabajo, en una observación de primer orden. Puede, sin duda, hablarse de observación y autoobservación en un sentido lógico, sin que ello implique entender la forma en que operamos como observadores y como emerge la observación, las descripciones, las explicaciones y, por lo tanto, lo observado. Buscando así distinguir las distinciones -las que se ubican en el horizonte configuracional del observador, y por lo tanto como recurso explicativo (como lo es la distinción de los sistemas sociales)- de lo que puede atribuirse ópticamente a un algo. Considerando siempre las tautologías implícitas.

Luhmann, por ejemplo, distingue entre entorno y los sistemas en el entorno de un sistema. El entorno se entiende, según el autor, como la diferencia que introduce el sistema y que lo constituye como tal y donde del otro lado, de esa diferencia, todo lo que queda es el entorno. El entorno alcanza su unidad mediante el sistema; el entorno está demarcado por límites abiertos y no por límites rebasables; el entorno no es algún sistema (Luhmann, 1998: 41 y 176). Los sistemas en el entorno del sistema serían todo lo que puede definirse, según Luhmann, como sistema: sistemas biológicos, sistemas psíquicos y sistemas sociales (por lo menos; entre posiblemente otros). A partir de esto se establecen todas las relaciones posibles: cada sistema con su propio entorno y cada sistema con los sistemas de su entorno con los que interactúa y con los que se relaciona de diversa manera.

Me parece que la distinción de Luhmann no es del todo clara y a veces no puede distinguirse adecuadamente entre el entorno en su totalidad y los sistemas que están en él y que, por lo tanto, operan como entorno: “un tipo de sistema es entorno imprescindible del otro” (Luhmann, 1998: 77). Aunque como lo expuse arriba, dice también que el entorno no es un sistema.

Maturana, por su parte, distingue entre las interacciones recurrentes que un sistema vivo puede llevar a cabo con otros sistemas vivos –sin especificar si deben de ser de la misma clase– y del que se deriva un acoplamiento estructural ontogénico que llama *dominio consensual*, del tipo de interacciones con el medio ambiente que deriva en otro tipo de acoplamiento estructural que llama *adaptación ontogénica* (Maturana, 2003: 15 y 16). Puede decirse que, de acuerdo a Maturana, las perturbaciones que recibe un sistema provenientes de una unidad de la misma clase, o de cualquier otra, son (en cierta medida) indistinguibles de las que provienen del medio ambiente (Maturana y Varela, 2003: 49). Lo que resulta importante para Maturana no es la forma de referirse a una unidad u otra, sino el tipo de dominio de acoplamiento estructural que se deriva y emerge del tipo de interacción. Pienso yo que por tal motivo Maturana se refiere de forma general en sus obras posteriores simplemente a la relación del sistema con el medio, aunque de manera particular en las relaciones entre, por ejemplo, sistemas vivos como seres humanos; en ese sentido no se refiere a si un sistema humano opera como medio o entorno del sistema humano en cuestión, sino a lo que deriva como acoplamiento estructural de la interacción de esa clase de sistemas.

Cuando hablo y hablo de *medio* me refiero a todo lo que no es un sistema de la misma clase que el sistema en cuestión, ni por supuesto el sistema mismo. El medio puede entenderse como el conjunto de entidades físicas, moleculares y vivas (de otra clase a la del sistema en cuestión) distinguibles en un fondo espacial e interactuantes directa o indirectamente con el sistema y que participan de todo lo que hace posible las condiciones necesarias para la existencia del sistema en cuestión o de un grupo de sistemas de cierta clase o de todos los sistemas vivos en el mundo o biosfera, según la distinción contextual. Todo lo que implica el medio

no incluye a los sistemas de la misma clase del sistema en cuestión, ya que ellos son los que constituyen el *entorno* del sistema. Por eso, el entorno de un sistema dado es uno o más sistemas (todos los que la particularidad contingente de existencia implique) de la misma clase que interactúan tanto de facto como potencialmente y de diversa forma y continuidad con el sistema en cuestión; además de poder tener o no vínculos reproductivos de algún tipo con él.

Para distinguir entre singularidad y pluralidad del entorno podemos usar expresiones como <<entorno individual>>, <<entorno grupal>>, <<entorno genérico>>, por ejemplo; vale decir que este último será para referirnos a la abstracción que puede llevar a cabo un sistema humano de lo que entiende como totalidad del entorno humano. Resultará claro a que nos refiramos en cada caso.

Por tal razón, me he referido hasta ahora a las unidades relacionales de interacción del sistema con la expresión <<medio y/o entorno>>, en tanto que como unidad de interacción es en casi todos los casos una fuente de estímulos indistinguible, aunque lo sea de acuerdo a las atribuciones que como estrategia elabora el sistema. Siempre que me refiera de ese modo, como medio y/o entorno, implica que la relación interaccional a la que aludo puede ser de tal forma con el medio, con el entorno o con ambos indistintamente. Esto lo haré así hasta el apartado en que nos sea relevante únicamente hacer referencia al entorno del sistema como la unidad de interacción a partir de la que puede desarrollarse un comportamiento u operar como el denotado como social.

2.2 *Dinámica material solipsista*

2.2.1 Cierre operacional

Todo sistema vivo y por lo tanto todo sistema humano es un sistema cerrado, esto es, un sistema que está constituido por una red dinámica de procesos cíclicos recursivos interconectados que se cierra sobre sí misma; constituyendo, al mismo tiempo que esa red de procesos, las fronteras que limitan su espacio operacional y lo separan del medio y al mismo tiempo lo conectan a él, en una permanente reproducción de sí mismo y de su autodistinción con el medio (Cf. Maturana, 2005). Estos sistemas son autocontenidos y autocircunscritos al espacio que estructuralmente ocupan para desarrollar sus operaciones y en el que estructuralmente *son*, derivado de su historia contingente de interacciones con el medio y/o entorno, tanto en su historia individual como dentro del linaje histórico al que pertenecen.

La red de relaciones de producción de sí mismo que constituye su organización, existe en una permanente y recursiva circularidad operacional que lo conforma como unidad, lo distingue del medio y/o entorno y mediante la cual conserva su identidad como unidad de clase, al conservar su organización mientras en su interactuar como totalidad con el medio y/o entorno no gatillen en éste cambios estructurales que lo desintegren o cambien su condición de clase (Ibíd.).

Un sistema vivo es cerrado porque es él una red de procesos y operaciones que constituyen una unidad como una sola entidad operacional que especifica su ser en esa red de operaciones, que establece sus límites contingentes y que se realiza materialmente en una estructura material particular. Un sistema es una unidad que emerge en la distinción de un observador como diferencia de un fondo y de otras unidades espacialmente delimitables y distinguibles, de todos los elementos que no son el sistema, y que por lo tanto pasan a ser parte del medio o son su entorno; sin embargo, el sistema emerge por sí mismo cuando al interactuar recursivamente una serie de moléculas o de unidades estructurales, cierran sobre sí mismas su operar volviéndose una circularidad operacional recursiva. Esto representa el cierre operacional del sistema y lo que lo distingue, al autodistinguirse, del medio o entorno³³ (Cf. Maturana y Varela, 2004: 88 y 89).

La comprensión de los sistemas vivos como sistemas cerrados puede darse también, como a menudo se ha hecho, al entenderlos como sistemas con *clausura operacional* (Cf. Maturana y Varela, 2003). Esto se logra, de acuerdo a Torres Nafarrate (Cf. 1998), al entenderlos precisamente no ya como objetos, sino fundamentalmente como operaciones. Toda operación será, en este sentido, la producción de una diferencia (Ibíd.); esto es, el sistema al unir sus operaciones con sus propias operaciones, se cierra, se clausura operacionalmente y se autodistingue del medio o entorno; es esta la única forma en que el sistema puede constituirse como tal y ser una red de operaciones circulares, al estar clausurado en su operar y

³³ La reiteración en torno a la diferencia entre sistema y medio o entorno es porque resulta fundamental, tal como es expresado claramente por Luhmann (1998: 34 y ss.) y siendo en su teoría uno de los cambios de paradigma que plantea. Es, sin embargo, que hay que enfatizar que ya que “los sistemas se constituyen y se mantienen mediante la creación y la conservación de la diferencia con el entorno, y utilizan sus límites para regular dicha diferencia” (Luhmann, 1998: 40), la diferenciación es una autodiferenciación, y dicho resultado *necesario* del operar sistémico sólo puede ser atribuible a los sistemas vivos (a diferencia de lo que plantea Luhmann). Además, es importante señalar aquí que la autodiferenciación constituyente de los sistemas vivos se da fundamentalmente con lo que yo entiendo como medio, aunque también en cuanto al ser humano resulta fundamental la que lleva a cabo con los sistemas que interactúan como entorno del sistema en cuestión (véase apartado 1.1). Lo que hay que destacar también es que la diferencia que es la relación sistema/entorno constituye una unidad: *la unidad de la diferencia* (Luhmann, 1998: 44); como necesaria observación totalizadora del problema (véase también sobre los *límites del sistema*, Ibíd. p. 51 y ss; como el requisito más importante de la diferenciación de los sistemas).

dejar fuera de ese operar por completo a todo lo que no es parte de ese operar como medio o entorno.

La recursividad del operar, el enlazarse permanentemente operacionalmente el sistema consigo mismo y que por lo tanto sea él mismo referencia de su operar, es lo que se entiende como autorreferencialidad (Luhmann, 1998: 394). La autorreferencia es una operación del tipo de la autoobservación, se constituye de la misma forma (Ibíd.); aunque aquí lo importante es observar que este tipo de operar permite al sistema establecer su unidad operacional y así autodistinguirse del medio o entorno, construye así la unidad de su diferencia al distinguirse. Un sistema autorreferencial debe entenderse entonces como “un tipo de sistema que para la producción de sus propias operaciones se remite a la red de las operaciones propias y, en este sentido, se reproduce a sí mismo”³⁴ (Torres Nafarrate, 1998: 21).

El cierre operacional del sistema, su clausura operacional, se refiere estrictamente a eso, a la dinámica operacional, ya que está claro que el sistema “depende” material y energéticamente del medio (Ibíd.), y en cuanto a su identidad de clase también del entorno. Un sistema vivo permanece abierto al flujo de materia a través de él (Maturana, 2002), el sistema selecciona que tipo de elementos del medio puede incorporar a su estructura para continuar su operar sin perder su organización a través de su permanente interacción con él y del acoplamiento estructural que alcanzan ambos en su permanente interacción, tanto a nivel filogénico como ontogénico (Maturana y Varela, 2003: 51).

El cierre del sistema se refiere a que, al ser esencialmente organización como red de operaciones, los sistemas vivos están constituidos como esa red cerrada de operaciones, así que en tanto tal, nada entra ni nada sale de esa red operacional que es el sistema vivo. Esto se refiere fundamentalmente a la relación del sistema con el medio y/o el entorno. Un observador puede distinguir que los sistemas vivos existen en dos dominios que no se intersectan, el dominio de su dinámica interna y el dominio en el que interactúa con el medio o entorno como totalidad (Cf. Maturana, 2005). El dominio de interacción del sistema con el medio o entorno se da fundamentalmente a través del sistema nervioso (en su caso) y sus correlaciones con el operar general del sistema, aunque esto lo veremos a detalle en el apartado sobre el operar del sistema nervioso, cabe señalar algunas consideraciones en cuanto al operar cerrado del sistema como unidad.

Que nada salga ni nada entre al sistema implica que un sistema vivo no tiene ni inputs ni outputs en sentido informacional (Maturana: 2002), y toda correlación que el observador pretende revelar entre hechos que lo perturban y la

³⁴ Luhmann habla también del cierre del sistema como *cerradura autorreferencial* o *clausura autorreferencial* (1998: 33), y que implicaría el mismo cierre operacional del que hablamos.

transición de un estado a otro que vea como resultante de esas perturbaciones, pertenece al contexto de observación del observador y no al operar del sistema (Maturana y Varela, 2004: 78). Lo que ocurre tanto con el sistema como con el medio o entorno es un permanente cambio de estados y correlaciones estructurales que Maturana (Cf. 2002) llama acoplamiento estructural, y que es contingente a su deriva ontogénica en su recurrencia interaccional. Es este acoplamiento estructural como conservación de la congruencia operacional entre el organismo y el medio (o entorno) en el cual existe, lo que guía los caminos de cambios estructurales, es decir, el ser del presente continuo del sistema como totalidad (Ibíd.).

2.2.2 Determinismo estructural

Nada, entonces, de la interacción entre el sistema y el medio y/o entorno entra o sale <<como parte del sistema o del medio o del entorno>>, nada especifica lo que pasa en el sistema; esto es, como nada del medio o entorno puede <<entrar>> en el operar del sistema como medio o entorno, no puede especificar o determinar lo que pasa en el sistema, ni tampoco puede especificarle al sistema <<qué es o cómo es como medio o entorno el medio o entorno>>. Esto es así porque los sistemas vivos son sistemas (auto)determinados estructuralmente; “a structure determined system is a system such that all that takes place in it, or happens to it at any instant, is determined by its structure at that instant” (Maturana, 2002).

En este sentido, el medio o entorno sólo puede gatillar cambios estructurales en el sistema (Ibíd.). Esto implica que cualquier contacto, del tipo que sea, del medio o entorno con un sistema vivo, sólo puede ser una perturbación o estímulo <<sin una forma específica especificada por el medio o entorno>>; como lo dice Foerster (1973: 42;), la calidad de una excitación (entendida como perturbación o estímulo) no interviene en la actividad nerviosa, ella es ciega a aquella, y responde sólo a la cantidad de dicha excitación. Todo lo que pasa así con el sistema es especificado por él; él configura, tanto lo que es él, como lo que es o puede ser el medio y también el entorno.

Todos los cambios estructurales de un sistema vivo que es un sistema autodeterminado estructuralmente, y que están configurados por ello, son resultado tanto de su dinámica interna como de sus interacciones con el medio y/o entorno (Cf. Maturana, 2002). Como ya lo dijimos, los cambios que son producto de la interacción con el medio y/o entorno sólo pueden ser gatillados por éste, y lo mismo pasa con el medio y/o entorno, ambos cambian congruentemente y de forma espontánea en la recursión de sus interacciones hasta que ellos se separan o se desintegran; mientras tanto habría acoplamiento estructural (Ibíd.).

La noción de acoplamiento estructural resulta, sin embargo, un tanto oscura, ya que no dice mucho de lo que pasa en el sistema. Quizás sería más adecuado (o igualmente adecuado) hablar de *acoplamiento operacional*; al fin y al cabo, son el sistema y el entorno los que deben <<adecuarse>> en su interacción, y también por supuesto el sistema en su interacción con el medio. Esta adecuación puede resultar, sin duda, muchas veces contingente; sin embargo, según lo que plantearemos en el siguiente apartado, parece seguir caminos <<que buscan seguir operando>>. Estos caminos seguidos serían caminos buscados y encontrados para seguir operando, para mantenerse viable y congruente estructural y operacionalmente en su relación con el medio y el entorno. Pero como dije, lo veremos más adelante.

Estar determinado estructuralmente, y por su puesto también organizacional u operacionalmente, implica entonces que "...una perturbación del medio (o entorno) no contiene en sí una especificación de sus efectos sobre el ser vivo, sino que es éste en su estructura el que determina su propio cambio ante ella. Tal interacción no es instructiva porque no determina cuáles van a ser sus efectos. Por esto hemos usado nosotros la expresión *gatillar* un efecto, con lo que hacemos referencia a que los cambios que resultan de la interacción entre ser vivo y medio (y/o entorno) son desencadenados por el agente perturbante y *determinados por la estructura* de lo perturbado. Lo propio vale para el medio (y el entorno): el ser vivo (el sistema en cuestión) es una fuente de perturbaciones y no de instrucciones (para el medio y el entorno)" (Maturana y Varela, 2003: 64. Los paréntesis son míos).

2.2.3 Autonomía

Que todo esto sea así en el operar de los sistemas vivos, y reitero aquí: en el sistema humano; implica la autonomía como condición fundamental. El que los sistemas vivos sean sistemas cerrados y determinados estructuralmente establece que sean capaces de configurar su propia legalidad, lo que es propio de ellos *como hacer operacional y relacional*, que es finalmente lo que son (Maturana y Varela, 2003: 28). Los sistemas vivos se especifican así mismos y todo lo que pasa con ellos; y como hemos visto, también lo que *es o como es* el medio o entorno con el que interactúan. Su constitución operacional y la particularidad contingente de su presente estructural constituyen su ser como entidad en el espacio relacional en el que existe como unidad autónoma.

La condición de autonomía constituyente y resultante implica, de acuerdo a Luhmann, que cualquier unidad empleada en el sistema (la unidad de un elemento, la de un proceso o el mismo sistema como totalidad en su unicidad) debe ser constituida por el sistema mismo y no puede provenir del entorno (Luhmann, 1998: 51). Todo lo que pasa con el sistema, en cuanto a operaciones, a

toda su dinámica interna y a todas sus relaciones; esto es, dentro del dominio de su interacción con el medio y/o entorno, es especificado por el sistema, es configurado y constituido por él según su lógica operacional y su condición estructural en la contingencia de su ser; y así, de lo que puede ser y finalmente es el medio y/o entorno. Es por esto que en los sistemas vivos "...tanto lo que pasa con ellos en la soledad de su operar como unidades autónomas, como lo que pasa con ellos en los fenómenos de la convivencia con otros, surge y se da en ellos en y a través de su realización individual como tales entes autónomos" (Maturana y Varela, 2004: 11).

La idea de autoproducción (autopoiesis), autorreferencia o autoorganización conlleva la condición de autonomía.³⁵ El sistema al autoproducir y autoespecificar su naturaleza operacional y autodeterminar sus cambios estructurales, al mismo tiempo que especifica su distinción del medio o entorno, establece su ser autónomo como red cerrada de operaciones en donde nada que no sea su propia forma (la distinción de sí mismo como diferencia), al conformar o configurar toda relación con el medio y/o entorno y consigo mismo, entra o sale de esa red de operaciones.

2.2.4 El afuera como entes discretos

Esta idea de que nada entre ni nada salga del operar de los sistemas vivos esta connotada por la reiterada descripción que hace de ellos Maturana como entes discretos (Cf. 2002, Maturana y Varela, 2003, 2004). En este sentido yo entiendo esta condición, como que todo lo que pasa con ellos pasa hacia su interior y nada sale como parte de ellos, ya que nada puede entrar, especificar o determinar en ellos (ni en el medio ni en el entorno) lo que interactúa con ellos. Esta condición puede ser ilustrada con el pasaje siguiente: "I thought then, if a dog bites me, does not bite me, it does something that has to do with himself" (Maturana, 2002). Lo que hace un sistema vivo en este sentido, no tiene que ver con el medio o entorno en tanto que, aunque sea gatillado un comportamiento como operar, lo que pasa con el sistema esta determinado sólo por su estructura y sólo tiene referencia con su propio operar. Y aunque un observador (lo que incluye una autoobservación) distinga que dirige su operar o comportamiento hacia un afuera que es el medio y/o entorno, nada como sistema (ni como medio y/o entorno, en su caso) puede salir, como ya lo dijimos; toda operación sólo puede dirigirse a enlazarse con otra operación, o más bien con la red de operaciones de la que es parte. Esto quedará

³⁵ Dice también Foerster en este sentido que el cierre del sistema supone autonomía, "es decir, autorregulación para todo organismo viviente. Dado que la estructura semántica de los sustantivos con el prefijo <<auto>> se clarifica si se sustituye este prefijo por el sustantivo, <<autonomía>> tiene el mismo significado de <<reglamentación de la reglamentación>>." (Foerster, 1973:54)

más claro cuando veamos el siguiente apartado. A fin de cuentas puede decirse que, *todo afuera es un adentro*.

La idea de un afuera y un adentro, en cuanto a una dirección del operar, sólo surge como distinción de un observador, que puede ser el sistema en cuestión en cuanto observador; por lo tanto, es usado como “una” estrategia del sistema (Luhmann, 1998: 41) para configurar su relación con el mundo y al mundo mismo, para operar en él y con él. Ya que nada sale ni entra en un sistema como operación del sistema, todo afuera es un adentro; y el adentro no es más que el mismo sistema en cuestión en su dinámica operacional autónoma como totalidad. No hay afuera, ya que la distinción entre sistema y medio y/o entorno esta dada por sus límites y contigüidad operacional y estructural, y el sistema no puede rebasar sus propios límites operacionales; por eso todo lo que pasa con el sistema, aun lo que parece dirigirse al medio y/o entorno, pasa dentro del sistema. Y el medio y/o entorno sólo toma forma, es de *una* forma, gracias a la configuración que de él hace el sistema: el medio y/o entorno esta ahí, frente al sistema, pero lo que es el medio y/o entorno es dado por el sistema, y sólo emerge cuando el sistema lo trae a la mano con una distinción; y esa distinción que lo configura es para que el sistema pueda realizar su operar que no sale, sólo transcurre dentro de sus límites operacionales.

2.2.5 Solipsismo

Entorno a las premisas o principios operacionales de los seres vivos que hemos expuesto, se ha configurado una epistemología llamada frecuentemente *observación de segundo*, que se fundamenta en lo que llamara Heinz von Foerster Cibernética de Segundo Orden (Rodríguez de Rivera, [s/año, en línea]), epistemología que atribuye todos los principios mencionados al observador en tanto que sistema vivo.

Esta epistemología, hermana del Constructivismo (Cf. Watzlawick, 2005), al sostener dichos principios operacionales de los sistemas vivos y aplicarlos a un observador como sistema vivo, ha sido frecuentemente acusada de caer en un *solipsismo*, señalamiento hecho por ejemplo, por Francisco Varela, (2004:46) y Carlos Javier Blanco (2005). Además de lo que resulta sugerente en lo descrito sobre la dinámica operacional de los sistemas vivos, posiciones como la de Bateson, cuando dice “el mundo ya no esta ahí afuera de la misma manera en que parecía estar. Sin estar totalmente conciente de ello todo el tiempo, sin embargo sé, todo el tiempo, que mis imágenes –especialmente la visuales, pero también las auditivas, gustativas, dolor y fatiga- se que las imágenes son mías, y que yo soy responsable de estas imágenes de manera muy peculiar” (Rodríguez de Rivera, [s/año, en línea]). También es reflejo de esa posición la descripción que hace de una

de las características de los espíritus (sistemas vivientes), al decir "...su recepción de información nunca probará nada acerca del mundo o acerca de sí mismo" (Bateson, 2002: 141).

Foerster, por ejemplo, define la posición del observador según considere la existencia de una realidad trascendente a ser descubierta, o se defina como un inventor o constructor de la realidad observada; desde esta posición lo único que un observador puede hacer a fin de cuentas "...es hablar de sí mismo", "...de todas maneras, ¿qué otra cosa puede uno hacer?" (Rodríguez de Rivera, [s/año, en línea]). Tal posición connota la misma afirmación que hice arriba: que todo afuera es un adentro, en tanto que toda observación es siempre una autoobservación.³⁶ También, podemos completar lo citado sobre él en lo dicho sobre el *determinismo estructural*, retomando lo que dice respecto al afuera: "...<<allí afuera>> efectivamente no hay luz ni color, sólo existen ondas electromagnéticas; tampoco hay <<allí afuera>>, sonido ni música, sólo existen fluctuaciones periódicas de la presión del aire; <<allí afuera>> no hay ni calor ni frío, sólo existe moléculas que se mueven con mayor o menor energía cinética media, y demás" (Foerster, 1973: 42). Podemos decir aquí, para completar lo dicho por él autor, que eso que aun supone *su* afuera como ondas electromagnéticas, fluctuaciones o moléculas, es aun una distinción hecha por un observador humano³⁷, una configuración de ese afuera y no el *en sí* de ese afuera; y esa configuración, además de estar dada por nuestra condición operacional y estructural, esta dada también por, o como parte de lo anterior, por la particularidad de nuestro interactuar con ese medio y/o entorno y de traerlo a la mano en el dominio lingüístico. Tal como lo dijera Einstein, "es la teoría la que decide lo que puede verse" (Rodríguez de Rivera, [s/año, en línea]), connotando la condición de <<indeterminación>> de las fenómenos físicos en nuestra observación distinguida desde esos años.

La posición de Maturana (2005) en este sentido es más radical, cuando dice, por ejemplo, que "lo distinguido no preexiste ni puede preexistir a su surgir en la distinción del observador como un aspecto de las coherencias operacionales y relacionales de su vivir". Afirmación tal que nos remite necesariamente al pensamiento de Berkeley y a la tradicional comprensión del solipsismo. El radicalismo de Maturana -que se ha calificado como constructivismo radical y a veces como bringforthismo- parece fundado por el intento de llevar hasta sus últimas consecuencias una observación de segundo orden, no sólo en el

³⁶ Quiero que esto quede claro; no me refiero, en este caso, a una autoobservación como <<un enlazar la observación con la observación de sí mismo>> en cuanto observador, sino a que la configuración del medio y/o entorno es observarse el sistema a sí mismo en ellos, ya que ellos son lo que es dado por el sistema; podríamos decir, <<son hechos a su imagen y semejanza>>, por lo que son él mismo fuera de él, él es su afuera.

³⁷ Recordemos aquí una premisa de Maturana: "Todo lo dicho es dicho por un observador a otro observador que puede ser él o ella misma" (2005). O también el traer un mundo a la mano en la recurrencia interaccional (2003).

entendimiento de que el observador es un sistema vivo, sino que, a partir de esto, intentar distinguir de forma más precisa lo que constituye el operar del sistema observado o al mundo y lo que constituye al observador. Por eso Maturana afirma, con relación <<al afuera>> del que hemos venido hablando, que “no hay nada afuera de nuestra mente” (Halperín: 1992); no hay nada afuera <<como un algo por sí mismo>>, en tanto que nosotros lo configuramos tanto perceptual como descriptivamente. En este sentido, no tiene ni siquiera caso la pregunta de que hay afuera ni decir que existe una realidad; “...lo real es un argumento explicativo. Cada vez que uno habla de lo real, lo que está haciendo es inventar un argumento para explicar la experiencia. Pero lo que uno explica es la experiencia, y no lo <<real>>. Uno inventa nociones explicativas: la noción de realidad, la noción de tiempo, de energía, de materia. No son cosas sino coherencias de la experiencia” (Ibíd.).

El tipo afirmaciones expuestas suponen lo que connota comúnmente la noción de solipsismo, como el *yo solo en el mundo*; supuesto que, sin embargo, ha sido rechazado por los mismos autores y buscado superarse.³⁸ Yo considero que en realidad el problema que connota el término surge de un mal entendimiento del mismo.

El solipsismo se ha entendido en este sentido, como la sola existencia de una conciencia, de la conciencia propia; y con ello la negación de la existencia de un mundo exterior. Es decir, es reducido a una forma de negar la existencia del mundo en favor de afirmar la sola existencia del yo o ipse. Sin embargo, el solipsismo con un mayor rigor puede plantearse, en general, en el idealismo subjetivo epistemológico a partir de una reducción de todo objeto como objeto de conocimiento; y en el idealismo metafísico, como la negación de la subsistencia independiente del mundo externo. Se dice que todo el idealismo gnoseológico moderno (Descartes, Kant, Hegel, Husserl, etc.) están fundados en un solipsismo.³⁹ Del mismo modo algunos planteamientos de positivistas lógicos como Carnap, han afirmado un solipsismo llamado metodológico, y que se refiere a que todo enunciado es verificable y objeto de prueba solamente por sujetos y específicamente por un sujeto, el sujeto en cuestión (Ferrater, 1994:3341 y ss).

Debe observarse que en los tipos apuntados, no se niega la existencia del mundo exterior, sino que se hace dependiente de la conciencia o de quien lo conoce

³⁸ Ya expuse en el apartado 1.3 el rechazo hecho por Maturana sobre esta idea y la crítica de <<su solipsismo>>; véase también, por ejemplo, a Foerster en *Construyendo una realidad*, p. 54; y también a Luhmann, quien sigue para esto a Foerster, en *Sistemas sociales*, p. 33.

³⁹ Podemos citar aquí algo de Hegel para ejemplificar su solipsismo, cuando dice: “...el pensar consiste en saber que el mundo objetivo es en realidad un mundo subjetivo, que es la objetivación del sujeto. El sujeto que piensa realmente comprende al mundo como <<su mundo>>. Todo en él tiene su verdadera forma únicamente como objeto <<comprendido>> (*Begriffenes*), es decir, como parte integrante del desarrollo de una conciencia libre.” (Marcuse, 1999: 120)

o de un observador. Es decir, no existe independencia entre lo observado y el observador. En el sentido del discurso cibernético y de Maturana en particular, se puede decir que es la emergencia del mundo que se trae a la mano a partir de la configuración de la observación de un observador y de la interacción recursiva con él.

Es en este sentido en el que yo entiendo el solipsismo; como una postura que establece que todo el mundo, es decir, la realidad, sólo puede ser *mi* mundo o *mi* realidad, en tanto que configurado por mi observación, y en tanto que parte de mi experiencia individual contingente; sea el medio o entorno que sea. Y el conocimiento que alcance de éste, es una configuración determinada por mi estructura como especie y mi estructura como historia individual.

Es importante observar que el problema del solipsismo no se reduce a lo epistemológico; se refiere esencialmente al nivel ontológico, y que es la forma en que operamos como sistemas vivos, y que determina lo que yo distingo como el tipo de solipsismo fundamental o que configura la lógica operacional de los sistemas vivos y su relación con el mundo para comprender el problema del conocimiento como un resultado distinguible del operar y de todo el operar de sistema vivo alguno.

Es a esta lógica operacional a lo que llamaré *solipsismo operacional* o simplemente *solipsismo*, para connotar el conjunto de operaciones como dinámica operacional de los sistemas vivos que los constituyen como tales en entes autónomos, discretos, determinados estructuralmente, autorreferidos y cerrados; y en los que todo lo que pasa con ellos en su devenir contingente de interacciones con el medio y/o entorno sólo puede ser configurado por ellos mismos, porque de acuerdo a esta lógica, no pueden ver ni percibir nada que en el fondo, al final, no sean ellos mismos.

De este modo, lo que llamaremos solipsismo operacional, se refiere, no a planteamientos respecto a la existencia del mundo, o medio o entorno; tales son ya fútiles; sino a la forma particular de operar de los sistemas referidos y que los ubica como el centro de su propio mundo, que es el único mundo posible y el cual es vivido y configurado desde su historia de experiencias contingentes a partir de su determinismo estructural.

Por lo tanto, la dinámica material de los sistemas vivos descrita arriba es entendida como la condición constituyente del principio del sentido –como dirección- del operar de dichos sistemas. El sentido del operar de los sistemas vivos es solipsista; esto es, sólo se dirige a sí mismo. Ya que nada sale ni nada entra operacionalmente, no habiendo ni outputs ni inputs, todo operar del sistema sólo está y sólo puede estar dirigido al sí mismo; ya que toda operación está dirigida a enlazarse con otras operaciones, lo que son el sistema mismo. Además, para ese su

operar, sólo es él el artífice de su ser y de la forma de su mundo, y sólo puede saber de él como única referencia de su suceder. En esta dinámica el medio y/o entorno son un correlato del sistema, conformados, configurados por él. Aunque el sistema conceda atribuciones de sentido (como dirección) al medio y/o entorno como estrategia de la necesidad de *certeza operacional* (véase apartado 3.3) en su interacción, de la que inexorablemente depende; de acuerdo a su constitución y lógica operacional el sistema está <<encerrado en sí mismo>>, condenado a observar lo que configura operacionalmente y que por lo tanto termina siendo observación de su propia operacionalidad (autoobservación) y de su condición estructural; lo que es él mismo.

Debe entenderse bien esto; como ya lo dije, no está puesto en cuestionamiento la existencia de una realidad externa como medio y/o entorno, podemos decir que la existencia de un medio y/o entorno como tal es independiente a la forma que toma y que lo constituye, y que es dada por la configuración del sistema observador y del que depende su subsistencia; en este sentido puede entenderse que lo que pasa con el medio y/o entorno es que no tiene forma distincional posible fuera de una configuración perceptiva, y en ese sentido <<no es nada como algo>>; sin embargo, no podemos poner entre paréntesis su existencia, lo que se puede poner entre paréntesis es su forma indistinguible fuera de una distinción que lo configure y lo traiga a la formalidad, lo levante, lo haga surgir de la oscuridad. Más su existencia y el impacto como fuente de perturbaciones del sistema es incuestionable. De tal modo que su emergencia <<como realidad>> depende del sistema en cuestión.

Hago aquí el apunte sobre lo que veremos en el apartado sobre la facticidad ontogénica: las comunidades perceptivas filogénicas rebasadas por las diferencias <<de significado>> ontogénicas. Unas acercan y permiten un dominio común de interacción con <<equivalencias>> del tipo filogénico, las otras <<cierran>> aun más el solipsismo operacional, subordinando las comunidades a la primacía del individuo en su <<cerradura significativa>> en función de sus intereses vitales; cosa dada por el principio de autoconservación que ahora veremos. La selectividad de esta última condición en cuanto a lo que el medio y/o entorno gatilla en el sistema es mayor que lo que permite la otra.

El << cierre conceptual y operacional >> de lo que implica el *solipsismo operacional* lo constituye la orientación finalista del operar de los sistemas vivos que implica el principio de autoconservación. Ambos se autoconstituyen así mismos y al mismo tiempo al otro principio en la unicidad circular que suponen como principios actuantes y conceptuales, y constituyen así la circularidad recursiva cerrada de la unidad viva como totalidad.

2.3 Orientación de la dinámica operacional (autoconservación y el cierre comprensivo de la operacionalidad de los sistemas vivos)

Es fundamental para este trabajo la configuración conceptual, descriptiva y explicativa de lo que constituye la noción de autoconservación, como la orientación finalista de la dinámica operacional de los sistemas vivos. Resulta un principio esencial de esa dinámica según la comprensión de la fenomenología de lo vivo (y de lo social junto con ello) que presenta este trabajo, y también constituye el cierre comprensivo de lo que implica el solipsismo. Por tal motivo intentaré exponer en este apartado, en primer lugar, algunas referencias históricas sobre el uso de la idea de finalismo (como teleología o como teleonomía o simplemente como finalismo) en la explicación biológica⁴⁰; para posteriormente retomar los tipos de finalismo rechazados por Maturana, y finalmente establecer a partir de los planteamientos que sugieren en Maturana la existencia de un principio de esta naturaleza; así como también las relaciones que puedan establecerse por su utilidad con algunas de las comprensiones hechas en las referencias históricas en torno a este principio.

2.3.1 Referencias históricas

La idea de un finalismo tiene su principal referencia, como es sabido, en la estructura causalista de Aristóteles; aunque también haya tenido presencia previamente en el pensamiento de Anaxagoras y de Platón. Aristóteles fundamenta su física, y es fundamento general de su pensamiento, el principio teleológico retomado de Platón. Subordina las causas materiales y mecánicas a las formales y finales, como lo dice Jaeger (2001: 441) siguiendo al Estagirita, “materia y fuerza *no* son <<naturaleza>>; son los operarios de la naturaleza, esta misma es el constructor que procede según una idea y plan interno.”⁴¹

Concretamente, la noción de teleología introducida por Wolff (Ferrater, 1994: 85) ha sido usada para designar las explicaciones por medio de fines, las que habían sido ya tratadas de forma importante, por los filósofos griegos ya citados. Cuando se habla por lo tanto de teleología, o se adjetiva <<algo>> como teleológico, se connota, casi siempre, lo que Aristóteles connotaba con su causa final; esto es, aquella realidad, función o estado hacia lo cual algo tiende a ser; tal realidad a la que se tiende es el fin. El fin es aquello por lo cual o en vista de lo cual

⁴⁰ Esto para que no parezca tan ajeno el planteamiento a la disciplina, como me lo indicara tajantemente el Dr. Antonio Lazcano (investigador de la UNAM sobre el origen de la vida); y para observar cuales son las formas de finalismo que no tienen que ver con este trabajo y también las que niega Maturana.

⁴¹ Puede decirse que la idea como forma y el plan interno que tiende al fin, en su actualidad, constituyen lo que Aristóteles llama entelequia.

algo se hace (o algo hace lo que hace). Debe distinguirse entre el ser para el cual algo es un fin y el fin mismo. De acuerdo a Aristóteles, el fin mismo puede existir en los seres inmóviles, pero no el primer sentido (Ferrater, 1994: 1355 y 1356). El fin es aquello que explica para qué opera la causa eficiente. La distinción hecha es la distinción entre fin y finalidad, tal como está dado implícitamente en el ejemplo de Aristóteles; siendo el fin causa final, es decir, estado o realidad por alcanzar; y siendo finalidad el propósito, la orientación de un agente para alcanzar algo (un fin). (Ibíd.) El privilegio de un *finalismo* basado en uno de los tipos distinguidos ha sido variado, y de ello deriva la comprensión y las clasificaciones y atribuciones a los fenómenos físicos, biológicos y a la totalidad del universo.

En el pensamiento moderno, la explicación teleológica desaparece (en gran medida) en la física con Galileo y Newton, pero “en biología la batalla por la eliminación de las causas finales se prolongaría aún por algún tiempo. Teorías como las del Equilibrio dinámico (Lyell), Progreso trascendentalista (Agassiz), Teoría del arquetipo (Owen), Adaptacionismo (Lamarck), Argumento del diseño (Whewell), Aristogénesis (Osborn), Monogénesis (Berg) Ortogénesis...presentan de una u otra forma elementos teleológicos” (Marcos, 1992).

Además de estos, también implican un finalismo el Vitalismo científico Elsässer y Polanyi, el Neovitalismo de Driesch, y el Progresismo cientista de Teilhard de Chardin (Ibíd.). La teoría evolutiva de Darwin, por su parte, aunque haya buscado restringirse a las causas eficientes y descartar cierto tipo de finalismo: "...nada puede ser más inútil que intentar explicar los patrones de similitud en los miembros de una misma clase aludiendo a la utilidad o a la doctrina de las causas finales" (Cecchi, Guerrero-Bosagna y Mpodozis, 2001). No desaparece, sin embargo, un cierto sesgo finalista en el adaptacionismo que de su teoría se ha derivado (Marcos, 1992). Además de plantear con el principio de Malthus la necesidad de las especies a estar sometidas a destrucción *para que* no se vuelva imposible para el mundo sostenerlas; “de ahí podemos afirmar con confianza que todas las plantas y animales tienden a aumentar en progresión geométrica, que todos se acumularían rápidamente en cualquier región en que puedan existir de algún modo, y que esta tendencia geométrica a aumentar debe ser contenida mediante la destrucción en algún periodo de la vida” (Darwin, 2004: 53 y 55). Siempre subyace la idea teleológica y voluntarista de la naturaleza criticada por Spencer; así como también la orientación endógena finalista de los seres vivos “...que están esforzándose hasta el máximo por aumentar...” (Ibíd.).

Con el objetivo de suprimir los matices vitalistas, animistas, subjetivistas y antropomórficos que implican el finalismo como explicación causal <<eficiente>>⁴²

⁴² Esta forma de referirse a <<una causa final>> hace sentido con lo dicho, por ejemplo, por Wolff (Ferrater, 1994: 1356) cuando dice: “aquello por lo cual actúa la causa eficiente se llama fin... El fin es propiamente la causa de la acción de la causa eficiente.”

connotado por la noción de *teleología*, es introducida por Pittendrigh el término *teleonomía*; y sobre lo que Monod dice, "lo estéril y arbitrario de querer negar que el órgano natural, el ojo, representa el término de un <<proyecto>>...Una de las propiedades fundamentales que caracterizan sin excepción a todos los seres vivos: la de ser objetos dotados de un proyecto...En vez de rehusar esta noción, como ciertos biólogos han intentado hacer, es por el contrario indispensable reconocerla como esencial en la definición misma de los seres vivos. Diremos que estos se distinguen de todas las demás estructuras, de todos los sistemas presentes en el universo por esta propiedad que llamaremos teleonomía" (Marcos, 1992).

El uso del término teleonomía ha sido de uso común en biología y en etología (Cf. Lorenz, 2005 y Tinbergen, 1989); Mayr afirma también que debe aplicarse a sistemas que operan a base de un programa, un código de información (Ibíd.); esto es, un comportamiento o proceso teleonómico es uno que debe su dirección hacia un fin a la operación de un programa, según el mismo Mayr (Ferrater, 1994: 3462 y 3463).

Los sentidos que se derivan del manejo de estas dos nociones, teleología y teleonomía, y de la explicación finalista en general se derivan de todos los posibles niveles de distinción de la fenomenología de los seres vivos a los que se puede atribuir y de lo que se puede objetivar diferentes tipos de finalismo. Por ejemplo, Daniel Brooks y Richard O'Grady (Cf. Marcos, 1992), plantean tres tipos de finalismo:

a) Las actividades teleomáticas, son de las que resulta un estado final, independientemente de que sean sistemas físicos o vivos, ni implican un proyecto u objetivo; el estado final es sólo resultado de un proceso distinguido. Ejemplo de ello es el aumento de la entropía en sistemas físicos aislados o la desintegración radiactiva; en los seres vivos los procesos de mutación y deriva genética son teleomáticos, así como la evolución en general.

b) Las actividades teleonómicas, son las que alcanzan un estado final en virtud de la estructura del sistema; en los seres vivos procesos como el mantenimiento de homeostasis o el desarrollo ontogénico, que conducen al sistema a estados determinados en función de cierta información estructural residente en el mismo sistema (información genética). La actividad en cuestión está sometida a control, y la estructura del sistema denota que éste se dirige a un fin.

c) Las actividades teleológicas, que son el resultado de un comportamiento con un propósito consciente; representadas por la creación de objetos funcionales con fines específicos.

De tal forma que concluyen: "todos los sistemas físicos realizan actividades teleomáticas. Un subconjunto de los mismos, a saber, los seres vivos, además,

realiza actividades teleonómicas. Un subconjunto de estos últimos, los seres vivos conscientes, son capaces de actividad teleológica...La relación con la teoría de la causalidad aristotélica es como sigue: Los tres tipos de actividad tienen causa eficiente. Lo teleonómico presenta, además, causa formal, y lo teleológico, además de la dos anteriores, causa final" (Marcos, 1992) Son por lo tanto, de acuerdo a esto, inaceptables en biología las explicaciones teleológicas de procesos en los que no hay seres conscientes implicados o que no lo están en tanto tales.

También Ayala, Dobzhansky, Stebbins y Valentine (Cf. Marcos, 1992) realizan una clasificación y tipificación del finalismo, que resulta del siguiente modo:

a) Teleología artificial o externa: Los objetos que resultan de un comportamiento intencionado. Sus características teleológicas son el resultado de la intención consciente de algún agente.

b) Teleología natural (o interna) determinada (o necesaria): Existe teleología natural determinada cuando se alcanza un estado final específico a pesar de las fluctuaciones del ambiente. Señaladamente en los procesos ontogenéticos y homeostáticos.

c) Teleología natural (o interna) indeterminada (o inespecífica): Se da teleología indeterminada cuando *el estado final al que se tiende no está determinado específicamente*, sino que más bien es el resultado de la selección entre varias alternativas posibles; bien entendido, que para que se de teleología tal selección ha de ser determinística y no estocástica. Pero las alternativas presentes pueden depender de factores aleatorios. Por tanto la teleología indeterminada es el resultado de una mezcla de factores estocásticos y determinísticos. Las adaptaciones de los organismos presentan este tipo de teleología.

Resultan claras las analogías posibles entre las dos primeras formas de finalismo de esta clasificación con las dos últimas de la elaborada por Brooks y O'Grady, sin embargo es la teleología natural indeterminada la que sobresale y la que retomaré más adelante.

El autor que he seguido en esta parte del trabajo, Alfredo Marcos, reflexiona en torno a que parece sensato pensar en que el fin último de la actividad de los seres vivos sea su *automantenimiento*; si embargo, dice, "el individuo no existe antes de la actividad que conduce a su formación. Existen, eso sí, sus genes; pero en el origen, difícil resulta abogar por la tendencia a mantenerse en el ser de un individuo inexistente" (Marcos, 1992). Aparentemente para él es menester pensar en la actualidad acabada del individuo para atribuirle una capacidad de automantenimiento. Le resulta más viable el tipo de finalismo relacionado con el

funcionalismo fisiológico o es a la dimensión que atribuye una mayor posibilidad de existencia, igual que lo hace con lo que se refiere a la de especie sobre individuo.

Podemos ver también en Bertalanffy la presencia de un finalismo, característica que ha llevado a considerar su pensamiento en ocasiones como un vitalismo, aunque él se deslinde de esta corriente y mejor defina él mismo su trabajo como *organicismo* (Ferrater, 1994: 3710). El finalismo de Bertalanffy se encuentra, por una parte, relacionado con la noción (central en su obra) de equifinalidad, como “el rasgo característico de los procesos orgánicos que consiste en que la misma meta puede alcanzarse desde diversos puntos de partida y de formas diferentes” (Bertalanffy, 1979: 92). Por lo tanto, el problema de la directividad a una meta en un comportamiento dado debe analizarse desde este principio. La equifinalidad implica la directividad de procesos hacia un estado final por alcanzar, estado que está dado por la estructura y que se refiere simplemente a los estados de una ontogenia para alcanzar su desarrollo final y funcional. El problema con Bertalanffy, y donde resulta ambiguo el tipo de finalidad a la que se refiere, es que habla también de intencionalidad, finalidad y persecución de metas (1979: 136). En este sentido se refiere también la autoconservación de los sistemas vivientes, aunque siempre en relación con la equifinalidad, como la dirección a la que tienden dichos sistemas, para alcanzar, tanto la autopreservación, como el desarrollo, la constitución funcional y la evolución (Bertalanffy, 1979: 107).

En Wiener (1981: 32 y ss) el principio de retroalimentación, fundamental en su teoría, está en función de una orientación claramente teleonómica. La retroalimentación es la forma, de acuerdo a Wiener, que tienen los sistemas para regular (o autorregularse) su conducta u operar introduciendo en ellos los resultados de su actividad anterior, pero puede definirse también como “la propiedad de ajustar la conducta futura a hechos pasados.” (Ibíd.) Este ajustar la conducta puede ser un simple reflejo o puede ser lo que representa el aprendizaje; y ello implica (o puede implicar) un plan completo de conducta. Tanto las máquinas como los organismos toman decisiones sobre el futuro sobre otras que tomaron en el pasado; decisiones que tienen que ver con su supervivencia, implicada en el mantenimiento de su organización a través de procesar o de aumentar su neguentropía, es decir, con fines antientrónicos.⁴³ Wiener sigue a Ross Ashby, figura prominente de la <<primera>> cibernética, respecto a un modelo de orientación finalista, el cual se refiere a que una máquina o un organismo tendrá estados próximos y lejanos al equilibrio, pero la tendencia hacia

⁴³ La noción de neguentropía se deriva de la segunda ley de la termodinámica: la tendencia al desorden y desorganización del universo todo y el aumento de la entropía. Esta tendencia del universo implicaría de sí un proceso teleológico (o quizás mejor, teleonómico). En este sentido dice también Wiener que, según Darwin, la selección natural mostraría la existencia de una teleología universal (Wiener, 1981: 36).

el alcance de éste determina que en este tipo de sistemas aparezca un propósito con el que no <<nació>> el sistema (Wiener, 1981: 36). Ashby llama a esto mecanismo arbitrario sin propósito que busca uno propio mediante un proceso de aprendizaje. El organismo modifica su comportamiento con base en su experiencia pasada y “realmente *busca* un nuevo equilibrio con él y con sus contingencias futuras” (Wiener, 1981: 45). Sistemas como los seres vivos (de cierto orden o con un sistema nervioso complejo, según Wiener) pueden modificar su conducta, transformarla, de manera que actúen con más efectividad, con éxito en el medio futuro. El programa cibernético de Wiener y Ashby implica el operar de organismos, sociedades y maquinas dirigidos a un fin.

Bateson, en el contexto cibernético, plantea también que la especie de sistemas que él llama “espíritus” tiene como una de sus características fundamentales que “...es capaz de finalidad y de elección por vía de sus posibilidades autocorrectivas” (2002: 141).

Como vimos también en el apartado 1.1 y en el 1.2, autores como Piaget, Tinbergen y Lorenz, asumen como principio del comportamiento una orientación teleonómica. En Wilson el discurso funcional constituye también una teleonomía: “En un sentido darwiniano, el organismo no vive por si mismo. Su *función* principal ni siquiera es reproducir otros organismos; reproduce genes y *sirve para* su transporte temporal” (1980: 3). La funcionalidad, la adaptabilidad, sirve para la supervivencia, para el éxito reproductivo. El problema plantado aquí es el mismo problema que el de la mayoría de los darwinismos: no es que surjan las modificaciones <<para>>; es que, porque funcionan se conservan y se alcanza la supervivencia. Lo que de cualquier forma sugiere un tipo de teleología, no como propósito pero si como tendencia del proceso evolutivo y como un funcionalismo que connota un tipo de finalismo; tal como parece entenderlo Wiener (1981: 36).

Casos especiales de finalidad expresan Freud y Spencer. La comprensión de la evolución es para éste último como un permanente cambio, un movimiento de compensación y equilibrio que no permite, por lo tanto, ningún finalismo como fin o estado alguno por alcanzar; todo equilibrio es sólo un punto de partida. Aunque no hay <<estados finales>>, la evolución de Spencer supone un permanente progreso; y como ley de todas las esferas de realidad, supone, como en la conciencia humana, un perpetuo esfuerzo de adaptación al medio; y es, como la moralidad humana, una aspiración y un esfuerzo de sí (y a sí) misma, de la simple continua evolución, ya que esta no puede tener un fin pues sería el fin de(l) todo (Ferrater, 1994: 3354 y 3355). Por eso el finalismo de Spencer es un finalismo que no supone fin alguno.

Es ese el caso también de Freud. En primer lugar, según el principio del placer (2003a: 87 y ss) todo el aparato anímico se orienta, tiende, busca mantener lo mas baja posible el nivel de excitación existente o accesible. Esta tendencia del

organismo planteada por Freud es fundamental en su pensamiento y refleja una clara orientación finalista, que ilustra citando a Fechner: “Dado que la tendencia hacia el fin no supone todavía el alcance del mismo, y dado que el fin no es en realidad alcanzable sino aproximadamente...” (Ibíd.). La tendencia del organismo a evitar el displacer y conseguir placer es lo que regula el comportamiento del individuo. El principio del placer está ligado a la constitución instintual como necesidad de satisfacción. Un instinto fundamental (Freud dice que todos los instintos) parece constituirse por “...una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior...” (2003a:116). Freud, como vimos ya en el 1.2, se refiere a la reconstrucción de un estado inorgánico; pero ya expuse ahí como, por el principio de emergencia, eso no sería posible. A lo único que puede tender a reconstruir lo orgánico, los seres vivos, es así mismo, a reconstruir o conservar la vida misma como principio finalista. Si asumimos que lo vivo no puede tender a lo no vivo, entonces podemos tomar que “si, por tanto, todos los instintos orgánicos son conservadores e históricamente adquiridos, y tienen (o tienden a) una regresión o una reconstitución de lo pasado” (Freud, 2003a: 117), entonces los instintos regresan, reconstituyen y conservan la vida, al ser vivo. Por lo tanto, puede decirse entonces, siguiendo lo que nos establece el principio de emergencia, que, en vez de “la meta de toda vida es la muerte” (Ibíd.), <<la meta (única) de toda vida, es la vida>>.

2.3.2 Tipos de finalidad distinguida

Según lo que hemos visto, una posición finalista o que considere un papel significativo a la distinción de algún finalismo, de un modo o de otro, se encuentra en la línea que marcó Aristóteles: la atribución de valor para la explicación de algún proceso en el universo, sea físico, biológico o <<humano>>, que puede expresarse en: a) un estado final por alcanzar (fin), ya sea que se atribuya como resultado <<natural>> a una sucesión mecánica de estados o procesos (como un fenómeno físico), o que se distinga un plan interno dado en la estructura de la entidad (como se puede atribuir a los seres vivos); b) de una orientación inmanente a la entidad, que implica un propósito para alcanzar un algo o un fin (finalidad), y c) la realización o actualidad de una función dada externamente a una entidad, lo que implica una relación finalista del agente creador (que imprime un propósito) y de la entidad creada (que cumple una función dada); o, como en la teoría evolutiva, dada estocásticamente o como <<accidente>> en el momento de su conformación (y en su desarrollo [fenotipo]).

A estas tres formas distinguibles de finalidad podríamos reducir todas las comprensiones del finalismo que hemos observado; ya sea que se considere sólo una de las formas señaladas o dos de ellas o las tres. Otra de las consideraciones importantes a distinguir es en que entidad o dimensión fenoménica se atribuye el

operar del principio finalista; por ejemplo, cuando se privilegia la noción de especie sobre la de individuo, y se suponga, explícita o implícitamente, un plan que subordina, generalmente, al individuo a la especie. También cuando se comprenden fuerzas que dirijan esos procesos como la evolución, la naturaleza o la dinámica del universo. La otra distinción que puede hacerse, es la atribución del operar finalista a, podríamos decir, al sujeto. Parece que nuestras estructuras, por lo que sabemos de toda nuestra historia como especie (cuando nos constituimos como seres humanos), requieren de ese tipo de explicaciones, y de construir así *certezas operativas* (expresión que había usado ya y explicaré más adelante) para configurar así nuestra relación con nuestro mundo y con nosotros mismos.⁴⁴ Es en este tipo de distinción en el que puede quedar <<algún finalismo>> como un recurso explicativo, y por lo tanto, sin que participe <<ontológicamente>> de lo que tratamos de dar cuenta. Es parte del debate central y lo que trataremos de revisar precisamente, en la medida de lo posible en este trabajo, cuando pasemos a la posición de Maturana entorno al mismo.

Por otra parte, la finalidad distinguida por Ayala, Dobzhansky, Stebbins y Valentine como teleología natural indeterminada, parece ubicarse en un lugar diferente a los tipos de finalidad comúnmente distinguida y validada en biología, y encuentra <<afinidad>> con la asumida por Ashby y Wiener; del mismo modo que con la que Freud atribuye <<a la orientación instintiva>>. Ahora revisaremos cual es la posición de Maturana para definir, a partir de lo que él niega y la atribución que hace del finalismo, cual es la forma en que yo entiendo el operar finalista del que he hablado al referirme a el principio de autoconservación; y veremos si encuentra coincidencia con estos tres últimos tipos de finalismo señalados.

2.3.3 Maturana y el finalismo

2.3.3.1 Tipos de finalismo negados

Maturana niega, de acuerdo a su explícita posición mecanicista (Cf. 2004), cualquier comportamiento finalista atribuible a la dinámica operacional de los sistemas vivos; tal perspectiva parece en buena medida inducida, tanto por esta forma de observar y de configurar las distinciones del operar de tales sistemas como maquinas⁴⁵, y en este sentido aplica una reducción perceptiva-fáctica y

⁴⁴ Precisamente sobre estas necesidades estructurales y/u operativas véase, por ejemplo, lo que plantea, no solo en torno a causas finales sino sobre la necesidad explicativa a partir de toda causalidad, a Rupert Riedl, *Las consecuencias del pensamiento radical*, en Watzlawick, 2005.

⁴⁵ Aunque el tratar a los seres vivos análogamente que a las maquinas no implica necesariamente una negación de la participación de un finalismo, ya que como vimos, Ashby y Wiener, realizando la misma analogía, asumen como esencial un finalismo. Tal diferencia puede atribuirse más bien al tipo de observación: el primero se ubica en la observación de segundo orden y los segundos en la observación de primer orden. El que esto sea así no implica que <<exista de sí>> un tipo de

materialista; como por la necesidad autoimpuesta de proceder con contrastaciones en su argumentación explicativa, en donde la espontaneidad del operar es fundamental. Esto parece dejar fuera necesariamente cualquier connotación o interpretación <<de sentido u orientación>> de la fenomenología percibida.

Los tipos de finalismo que considera Maturana como generalmente atribuidos en las explicaciones de lo vivo, se refieren precisamente a las mismas que hemos revisado ya, a “...una organización orientada a un fin o, lo que es equivalente, dotada de un plan interno reflejado y realizado por su estructura. Así la ontogenia se considera generalmente un proceso integral de desarrollo hacia un estado adulto, mediante el cual se alcanzan ciertas formas estructurales que le permiten al organismo desempeñar ciertas funciones en concordancia con el plan innato que lo delimita con respecto al medio circundante. Por otra parte, se considera a la filogenia como una historia de transformaciones adaptativas a través de procesos reproductivos, tendiente a llevar a cabo el plan de la especie con una total subordinación del individuo a ese fin.⁴⁶ Mas aun: hay organismos que incluso pueden mostrarse capaces de especificar por anticipado -como los autores de este libro- algún objetivo, y que coordinan todas sus actividades para conseguirlo (heteropoiesis)⁴⁷” (Maturana y Varela, 2004: 75). Estos son precisamente los tipos de finalismo considerados arriba, con excepción del que connota un propósito del tipo, por ejemplo, que es planteado por Ashby y Wiener.

Según Maturana, lo que se llama objetivo o finalidad es el nexo distinguido entre las salidas y las entradas de un sistema y las relaciones de unas con otras en un contexto más amplio en el que el observador las incluye; sin embargo, como hemos visto, un sistema vivo no tiene entradas ni salidas; es por eso que toda correlación que un observador distingue entre una perturbación y el o los estados que él distingue como resultado de esa perturbación, pertenecerían al contexto de su observación, no al operar constituyente del sistema (Maturana y Varela, 2004: 75-78). De la misma forma, la noción de función surgiría cuando el observador describe los componentes de una maquina o de un sistema, refiriéndolos a una unidad más amplia -que puede ser la maquina en su totalidad o parte de ella- cuyos estados constituyen el objetivo funcional al que han de conducir los cambios

observación u otra, sino que depende aun aquí de las distinciones que haga un observador sobre uno y otro tipo de observación; sin mencionar el elemento fundamental de la configuración conceptual, a partir de la cual se conforma connotativamente el ser del ente o fenómeno observado, en este caso la observación.

⁴⁶ Y en este sentido, en cuanto a la subordinación de la entidad individual viva a la noción de especie y su plan, afirma también que la biología ya no puede emplearse para justificar la calidad de prescindibles de los individuos en beneficio de la especie, la sociedad o la humanidad, con el pretexto de que su papel es perpetuarla. “Biológicamente los individuos no son prescindibles” (Ibíd. p 113).

⁴⁷ El sentido de la noción de heteropoiesis, usada aquí por Maturana, connotaría maquinas que producen diversas cosas, no solo a sí mismas. Algo similar pasa con la noción de alopoiesis, que se referiría a que la producción del sistema es algo distinto de sí mismo.

y las relaciones locales y totales de los componentes (Maturana y Varela, 2004: 76). La idea de “desarrollo” se encuentra en el mismo sentido, de acuerdo a Maturana; la idea de teleonomía como el plan dado en la estructura y que se refiere a su ontogenia, y que es uno de los tipos principales que expusimos arriba, no representa un paso de estados “incompletos” a estados “más completos”; sino que es la manifestación del devenir del sistema que es en cada instante la unidad en su totalidad (Maturana y Varela, 2004: 77). En congruencia con esto, todo estado final alcanzado por un sistema vivo es el resultado necesario siempre que se presentan ciertas condiciones que dan lugar a él, y que es determinado estructuralmente (Ibíd.).

Esta condición de atribuir a los seres vivos un propósito o la posesión de un proyecto o programa, que se connota con la noción de teleonomía, esta dada por el observador, por su incapacidad de aprehender algunos de los rasgos esenciales del operar y resultar de los sistemas vivos, los cuales anulan la posible existencia de cualquier finalismo; estos son: la espontaneidad, el determinismo estructural y la coderiva estructural como un suceder de cambios congruentes estructurales entre sistema y medio y/o entorno, por un parte; y por otra, la coherencia operacional del interactuar y resultar como acoplamiento estructural entre ellos; todo lo que a su vez deriva en la conservación del sistema.

2.3.3.2 Espontaneidad, determinismo estructural y coderiva

La necesidad de esta insistente negación por parte de Maturana, parece ser en gran medida por la forma de contrastación explicativa que sigue entre el operar propositivo o finalista y la espontaneidad de ese operar; contrastación que parece estar en el mismo sentido que la que plantea con respecto al operar como sistema cerrado del sistema nervioso y el papel de las representaciones⁴⁸. Esta forma argumentativa basada en el contraste, y contraste un tanto radical, es común en Maturana. Así configura la relación dual como opuesta entre lo que supone todo finalismo *vs.* espontaneidad.

Para Maturana es la espontaneidad determinante en el operar de los sistemas vivos; ya que el determinismo estructural, una vez que un sistema surge (también de la determinación estructural y la interacción espontánea de las moléculas que lo originan), su devenir operacional consiste necesariamente en una historia de interacciones recurrentes con la estructura de un medio que surge con él y lo contiene, así como con la de su entorno. Además, tal historia de interacciones recurrentes entre el sistema y el medio y entorno ocurre necesariamente como una coderiva estructural; esto es, tanto la estructura del

⁴⁸ Y con esto también los planteamientos en torno a la información.

sistema, como la estructura del medio y el entorno, cambian de manera espontánea de un modo congruente y complementario mientras el sistema conserva su organización y la coherencia operacional con el medio y el entorno, lo que le permite conservar su organización (Maturana y Varela, 2004: 29). De acuerdo con esto, los cambios estructurales del sistema seguirían el único camino posible que pueden seguir, derivando de ello la conservación de la organización del sistema (Ibíd.). Esto no parece expresar claramente, según yo, que el cambio del sistema, ni su operar general, sean sólo <<el resultado necesario>> determinado estructuralmente y producto de la interacción con el medio y/o entorno.

La espontaneidad, junto con el cambio estructural –si bien determinado estructuralmente–, son los elementos explicativos de la codérida estructural de sistema, medio y entorno. La deriva estructural del sistema puede configurarse tanto ontogénica como filogénicamente; y la deriva filogénica es la historia de los seres vivos en la tierra desde que apareció la reproducción secuencial, dando origen a la generación, conservación y diversificación de linajes. Es esta una historia de transformaciones estructurales tanto del sistema como del medio y entorno en su acoplamiento estructural, en donde diferentes clases de sistemas surgen como medio y como entorno de otras en una coherencia operacional; coherencia que implica, o puede llamarse también, en el caso de la relación con el entorno, “dominio consensual” (Maturana, 2003: 15). La deriva filogénica (que supone una ontogénica) está determinada por la espontaneidad del operar y del interactuar con el medio y entorno; el presente de esta coherencia operacional puede ser distinguida por un observador, al cual, en su “inhabilidad” explicativa, ésta le resulta incomprensible; por lo que busca un contexto descriptivo más amplio y relacional de los procesos observados en lo que el distingue como tiempo. Lo que generalmente remite a nociones funcionales y finalistas.

La oposición mencionada establece que la espontaneidad en el surgimiento de los seres vivos y en su operar, invalida o descarta cualquier dimensión de intencionalidad o finalidad⁴⁹; y establece que esta dimensión se ubique en el horizonte de aprehensión y comprensión del observador, en su “ámbito reflexivo”, que resulta al comparar sus distinciones y experiencias en distintos momentos de su observar; por lo tanto tales principios serían un instrumento explicativo (Maturana, 2003: 29 y 75).

⁴⁹ Sin embargo, el que la espontaneidad haya sido el factor de emergencia de los seres vivos ello no implica que no emerja posteriormente en ellos (muy cerca temporalmente de su emergencia material) una orientación de su operar hacia conservarse y seguir operando, y que de ello derivara –aunque aparentemente no sea posible establecer relaciones de causalidad explicativa empíricas– la operación de reproducción como el que tal vez sea el más importante resultado de la orientación de autoconservación (de acuerdo a la hipótesis paralela de este trabajo).

2.3.3.3 Coherencia operacional

Lo que hace pensar en la necesidad de procesos intencionales o propositivos en relación al ser vivo es la coherencia operacional observada entre éste y su circunstancia, en una dinámica que se ve adaptándose a un medio que parece cambiante de manera independiente. Sin embargo, no sólo un ser vivo muestra una coherencia dada históricamente con su medio, sino que también seres vivos con recurrencia interaccional muestran una gran coherencia operacional que un observador busca explicar causalmente a través de nociones finalistas o funcionalistas (Maturana, 2003: 28-30). La emergencia histórica de los sistemas vivos trae consigo también, indisolublemente, la emergencia de un medio y, en cuanto a un sistema humano, también de un entorno, “como aquel dominio de complementariedad operacional en el que el sistema se realiza como un ente discreto mientras su organización se conserva” (Maturana, 2003: 27). La dinámica de interacción espontánea con el medio y/o entorno y su coherencia, constituye para el observador, que no puede aprehender ni prever el surgimiento ni el devenir del sistema porque no puede ver las coherencias estructurales de donde surge, una emergencia del orden a partir del caos. Pero estas nociones pertenecen a un orden explicativo del observador en su incapacidad por aprehender el determinismo estructural tanto del sistema como del medio y de las coherencias del devenir de su cambio estructural; ya que el observador sólo puede distinguir “lo que le cabe distinguir en el espacio de coherencias estructurales que surgen en las coherencias de su experiencia” (Ibíd.).

2.3.3.4 La atribución al observador

Los procesos moleculares son resultado siempre de las propiedades estructurales de las moléculas (determinismo estructural), “y no porque nada externo a estas los guíe” (Maturana y Varela, 2004: 26). Algo externo al sistema puede ser tanto una “directividad” evolutiva o de la especie, como un estado estructural específico (especificado a priori) futuro que es configurado por un observador en la relación que puede hacer de un estado previo y la inferencia de uno por venir a partir de cierto conocimiento de la ontogenia del sistema. Este tipo de finalismo sería parte del observar del observador, en su incapacidad para aprehender y explicar(se) el origen, la constitución y el operar de un sistema desde su determinismo estructural espontáneo y autónomo; (es decir, su operar solipsista). Según parece, para Maturana, quien acepta un operar finalista no acepta la espontaneidad de los procesos moleculares, y no puede aceptar la espontaneidad de las coherencias operacionales entre el ser vivo y el medio propias del vivir.

De acuerdo al operar del sistema y a la deriva estructural ontogénica y filogénica, dice, “no es necesario imaginar conexiones de carácter causal para

explicar como los contenidos citoplásmicos de una célula de lechuga resultan nutritivos para nosotros, como tampoco es necesario hacerlo para explicar que podamos establecer relaciones de afecto con un delfín” (Maturana y Varela, 2004: 30). Este resultado no debe explicarse como guía ni causa de tales procesos a través de las relaciones de los ciclos o estados sucedidos causalmente en la configuración de la observación del observador, y la conclusión de un comportamiento finalista que sólo es atribuible, como ya se dijo, al observador.

Maturana atribuye los tipos de finalismo distinguidos como parte del horizonte de distinción y comprensión del observador; y lo que hace como “la predicción de un estado futuro en una maquina sólo consiste en la rápida captación de sus estados sucesivos por el observador, y cualquier referencia a un estado previo para replicar otro ulterior en términos funcionales o finalistas, es un subterfugio descriptivo, basado en la observación mental simultanea de ambos, que induce en la mente del observador una captación sinóptica de la maquina. De modo que cualquier maquina, parte de maquina o proceso de desarrollo predecible, puede describirlo un observador como dotado de un plan, finalidad o función, si lo trata en debida forma con respecto a un contexto mas amplio” (Maturana y Varela, 2004: 76 y 77). El presente del sistema, en este sentido, es sólo comprensible a posteriori en relación con su pasado; y este relacionamiento causal de un estado presente o futuro con el (o los) precedentes, “obliga” a una explicación finalista de “como si” se pretendiera alcanzar un estado final, o como si algo externo guiara el desarrollo y el comportamiento del sistema. Todo esto debemos enlazarlo con la idea, que intentaré explicar en el siguiente Capítulo, de que todo comportamiento es una forma más de operar del sistema, por lo que sus relaciones finalistas estarían en el mismo sentido de lo expuesto.

Mantener la lógica de observación planteada por Maturana resulta difícil, pues resulta difícil establecer con claridad qué queda en el ámbito del observador (tanto interno como externo) y que puede atribuirse ontológicamente al sistema observado. Precisamente esto pasa con una noción como la de tiempo, y junto con ella la de historia. Dice Maturana que estas surgen con la observación del sistema en un dominio relacional asimétrico entre la dinámica operacional del sistema y la observación del observador, porque cada situación surgiría como una composición espontánea de la anterior en la que aparecen nuevos dominios relacionales o fenoménicos, que el observador distingue como parte de una historia o de un tiempo. Éste surgiría, entonces, en el explicar del observador desde la asimetría del suceder de su experiencia, aun en la situación de la distinción de un fenómeno que puede llamar reversible, pues para hacer tal cosa el observador debe distinguir su propia asimetría experiencial. Tanto el tiempo como la historicidad, son proposiciones explicativas de la asimetría en el suceder de la experiencia del observador, en donde se connota precisamente su irreversibilidad intrínseca. Es decir, el observador asume el *ser* del tiempo al distinguir la historicidad de su

experiencia, y es de esa historicidad que él genera una referencia desde la cual puede hablar como si hubiese reversibilidad temporal de los fenómenos cíclicos, aun cuando el suceder experiencial del observador, por surgir en una dinámica epigénica, es intrínsecamente irreversible y unidireccional. En este sentido los procesos descritos como cíclicos sólo serían configuraciones descriptivas con las que el observador los abstrae del fluir operacional al que pertenecen (Maturana y Varela, 2004: 28-29). Aunque, pareciendo contradictorio, Maturana también afirma que los seres vivos son entes históricos, “participantes de un presente histórico en continua transformación” (Ibíd. 30); por lo que lo histórico participa ontológicamente de ellos. Puede decirse sobre esto que son dos dimensiones distintas de historicidad: por una aparte, la que se refiere a que un ser o sistema vivo pertenece a un linaje reproductivo y cambiante a través de ese proceso reproductivo del que el sistema en cuestión es resultado; y por la otra, la sucesión de estados distinguibles como cambios estructurales de un sistema y que el observador puede relacionar histórica o temporalmente. Sin embargo, las correlaciones históricas que se hacen en una dimensión pueden hacerse en la otra; la historia como una correlación entre estados anteriores aprehendidos en un devenir estructural o dentro de un linaje de individuos es sólo estructurable como abstracción a través de un observador, pero eso no excluye la necesaria participación de esos estados anteriores en un presente distinguible y a partir de lo cual pueden realizarse relaciones de causalidad y comprensivas sobre las regularidades de ese suceder que no pueden ser atribuibles al observador, sino al devenir de procesos y estados distinguibles de la entidad en cuestión.

Es por eso que dadas nuestra particularidad de observación, y con ella de análisis, síntesis e inferencia, podemos aprehender relaciones de causalidad con base en regularidades de fenómenos controlados y las regularidades de fenómenos históricos de los que los seres vivos son parte, así como la aprehensión de una orientación o sentido como abstracción sintética de un operar general e histórico de una entidad viva como totalidad en su proceso de conservación de vida.

Podemos decir, entonces, que para Maturana: no hay un plan interno preconcebido que se refleje en la estructura y que ella lo lleve a cabo; no hay una finalidad en el operar del sistema a través de su ontogenia y que un estado final o presente guíe y dirija los procesos precedentes, los cuales por consecuencia se dirigirían propositivamente a él; no hay nada como formas estructurales funcionales, como el que <<tal característica es para, o se ha desarrollado para>>, y que implica una directividad evolutiva para <<alcanzar>> una adaptación al medio de acuerdo a un plan evolutivo de perfeccionamiento y <<funcionalidad>>; no hay nada como <<el plan de la especie>> que determina una historia filogénica de transformaciones en el que el individuo está subordinado a tal plan y a la noción de especie; no hay nada, en los sistemas vivos, que configure o visualice un objetivo específico distinto a lo que lo constituye, que es su organización, y que

orienta su operar para alcanzarlo. Todo ello es negado como constituyente del sistema, y queda como atribución a la (y de la) observación (y de las operaciones inferenciales y comprensivas) de un observador. Podemos ver también, sin embargo, que esto no parece referirse sino al cambio estructural y al operar general de la unidad sistémica, en donde no se aprecia con claridad la situación del comportamiento, ni mucho menos la dimensión humana que supone, como lo plantean Brooks y O'Grady, una teleología conciente e intencional. Es en buena medida por esta razón que Maturana planteará, como lo veremos, dos dimensiones de existencia de los seres vivos, una que se refiere al <<ser interior>> y otra que se refiere al <<ser exterior>> o hacia afuera. Este problema es parte de lo que intentaré resolver con el principio que propongo y que opera en toda posible dimensión operacional de los sistemas vivos y humanos; aunque podrá observarse también que, desde la lógica de la observación de segundo orden, el *ser* del sistema como red operacional sólo puede existir en una sola dimensión.

2.3.4 El finalismo que propongo como principio de autoconservación

Si tomáramos, como parece hacerlo Maturana, la conservación del sistema como un estado estructural de su operar que resulta <<del único estado posible estructuralmente dado por el operar de ese momento>>, es decir, como resultado único y necesario en una cadena causal de operaciones del operar del sistema; y que se plasma en afirmaciones como: "... un observador ve deslizarse al sistema en el medio siguiendo el único curso que puede seguir en la conservación de su organización" (Maturana y Varela, 2004: 29) y "...los diversos estados de la maquina, los cuales aparecen como resultado necesario cada vez que se presentan esas condiciones" (Maturana y Varela, 2004: 76).

Renunciaríamos, según es mi comprensión, a gran parte de las cualidades que podemos observar en los fenómenos vitales; sin contar con las particularidades humanas. Esta observación es totalmente determinista, y este determinismo no es precisado únicamente porque, según Maturana, escapa a la aprehensión del observador por las limitaciones de éste. Es una posición que definitivamente puede encontrar validades en ciertos sectores identificados con el mecanicismo de su tipo. Yo considero, sin embargo, -y como ya vimos algunos otros también lo han hecho- que, si bien la conservación del sistema como estado final es contingente, lo que es esencial, necesario y constituyente de los seres vivos es <<la capacidad>> de búsqueda y de alcance de la conservación de su organización, que es su vida; esto es, por lo tanto, una autoconservación como principio finalista; y no como un accidente que permite su condición estructural.

En la observación del operar de los sistemas vivos es en el comportamiento como forma de operar en donde podemos aprehender de mejor manera una

orientación de esa dinámica que tiende a la conservación de la vida, aunque esa distinción sólo obedezca la forma en que el observador configura su observación. Es en este sentido que Maturana plantea, como recurso explicativo, la existencia de dos dominios de existencia: el de su dinámica “interna” cerrada cíclica y recursiva, y el de su existencia como totalidad en su interactuar con el medio y/o entorno. Según esto, el operar de estos dos dominios son disjuntos y no se intersectan fenomenicamente; el uno no puede ver lo que pasa en el otro (Maturana: 2005). Sin embargo, como hemos visto, desde el punto de vista del operar del sistema⁵⁰, no hay adentro ni afuera, y la existencia *en* estos dos dominios sería incongruente con ello. Tomemos por el momento, a pesar de esto, esta posible distinción del modo de *ser* de los seres vivos para su ilustración. Tanto operar interno como red cerrada de procesos cíclicos recursivos de la <<primera dimensión>> y el interactuar como totalidad con el medio y/o entorno que distinguimos como comportamiento, de la <<segunda dimensión>>, tendrían la misma orientación y sentido: la continuidad de la vida que es la autoconservación. Y aunque sea más fácilmente distinguible esta orientación en el comportamiento como una orientación finalista, la dinámica interna, fuera de todo reduccionismo mecanicista y materialista, se desarrollaría con esa misma orientación. Esto sería distinguible, no como una atribución del observador que trastoque y confunda ese operar y que lo oculte, sino como una configuración y con-formación de esa dinámica operacional que sintéticamente puede ser aprehendida y de la que puede abstraerse ese <<sentido>> del operar en el tiempo (como dimensión configuracional del observador) que tiende siempre hacia seguir viviendo. Esto sería precisamente de donde derivaría, como ya se ha dicho, la operación de reproducción; problema que por cierto no parece resolver adecuadamente Maturana (Cf. Maturana y Varela, 2003 y 2004) y que no es posible aquí abordar con detalle, pero que resulta congruente con todo lo que venimos planteando.

En este sentido, la vida, o el tipo de organización llamada vida, no podría reducirse solamente a la materialidad del tipo de operaciones planteadas por Maturana en su significación de organización autopoietica. Ya que las maquinas autopoieticas son unidades cuya organización queda definida por una concatenación particular de procesos de producción de componentes, ello sólo implica reproducir los mismos elementos de la estructura y las relaciones que permitan su operar. Por lo que parece lógico y evidente que el operar del sistema en su permanente interacción con el medio y/o entorno obliga a mucho más que eso, obliga a la conservación de su organización, en situaciones tanto filogénica

⁵⁰ Aunque el sistema desarrolle como estrategia atribuciones de sentido a partir de una autodistinción perceptual de sí mismo y del medio y/o entorno. Estas atribuciones surgen de la configuración de la experiencia surgida de la interacción con el medio y/o entorno, en la necesidad de autoconservación a través de la conformación de *unas* certezas operacionales. Puede irse observando a que se refiere la idea certezas operacionales, que explicitaremos en el Capítulo siguiente.

como ontogénicamente siempre cambiantes; lo cual derivaría, según la hipótesis de este trabajo, de una orientación de ese operar que no es reducible al operar material y mecanicista.

2.3.4.1 Las nociones usadas por Maturana que sugieren el finalismo y el que puede concluirse de ello

Maturana plantea que también la organización material autopoietica implica la subordinación de todo cambio en el sistema para la conservación de esa organización; subordinando para ello toda la fenomenología del sistema a la conservación de la unidad (Maturana y Varela, 2003 y 2004). De tal forma que Maturana subsume esta condición o capacidad del operar de los sistemas vivos a la autopoiesis.

Este planteamiento, resulta fundamental para distinguir la materialidad del operar del sistema, del <<sentido actuante>>, por lo que será guía en esta parte, junto con el uso de algunas nociones comúnmente atribuibles a un acontecer humano, pero que resultan isomorfismos operacionales desde los estadios fenoménicos en que son aplicadas; en tanto que sistemas vivos con una dinámica común. Todo esto nos ayudará a ilustrar y configurar lo que constituye el principio esencial de los sistemas vivos que es la autoconservación.⁵¹

Las nociones usadas, aunque han sido abandonadas por Maturana en sus últimos trabajos, en los primeros tienen presencia y, más allá del uso de tal o cual término, el espacio connotativo que se abre con ellos y todo lo que ello puede o permite suponer –considerando lo que oculta la introducción que realiza de supernociones abarcadoras <<de casi todo>> como la de *acoplamiento estructural*– da pie a una configuración o reconfiguración conceptual; o solamente a la distinción de lo que parece perderse al interior de una u otra supernoción en el afán (y aquí un propósito) de desconfigurar (o quizás podríamos decir, deconstruir) lo que la observación necesariamente configura por estar en lo observado.

Del trabajo de investigación cibernética han surgido importantes conceptos como el de homeostasis y morfogénesis, y junto con ellos el de retroalimentación (Cf., por ejemplo, Wiener, 1981) para referirse con él a los mecanismos que un sistema vivo desarrolla para mantenerse viable y conservar su vida a través de modificar su conducta con base en la experiencia. Maturana, por su parte, se refiere a los seres vivos, en tanto máquinas autopoieticas, como máquinas homeostáticas

⁵¹ Algunas de estas nociones, como la de homeostasis y morfogénesis, solo serán atendidas dentro del tratamiento que Maturana hace de ellas. Para mayor detalle véase, por ejemplo, Rodríguez de Rivera, s/año, en línea.

(Maturana y Varela, 2004.). Los seres vivos -afirma- realizan su autopoiesis bajo condiciones de continua perturbación y compensación de esas perturbaciones; por lo que “podemos decir que una maquina autopoietica es un sistema homeostático que tiene a su propia organización como la variable que mantiene constante” (Ibíd.). Es aquí la capacidad homeostática de los seres vivos la forma en que conservan su identidad, a través de la compensación activa de las deformaciones del medio y/o entorno (e internas).

La introducción que hace Maturana de estas nociones -explícitamente la de homeostasis, e indirectamente la de morfogénesis- implica una tendencia del sistema a su conservación; tal como él lo dice, todo se subordina para ello. El que el sistema subordine todo para conservarse, supone una tendencia, una orientación hacia la autoconservación que debe ser distinguible de la materialidad operacional. De acuerdo a la definición de autopoiesis, el dominio de deformaciones que el sistema puede compensar sin perder su identidad deviene en un dominio de cambios, en el cual el sistema, mientras existe, mantiene constante su organización. Esto implicaría, de algún modo, que el sistema compensaría las deformaciones o las perturbaciones del medio y entorno sólo con las estructuras que posee y con los posibles cambios que pueden derivar de su interacción con ellos. Sin embargo, los cambios que derivan del operar del sistema en cambios de estado de su estructura, son cambios que tienden a la continuidad operacional. La plasticidad del sistema busca, en la medida de sus posibilidades estructurales, seguir operando, seguir enlazándose operacionalmente consigo mismo. Es en cierta medida lo que buscaba demostrar Bertalanffy con su concepto de equifinalidad, aunque terminando por caer en otro tipo de finalismo y funcionalismo.

Como ya se dijo, Maturana afirma que las maquinas autopoieticas subordinan todos sus cambios a la conservación de su propia organización, independientemente de cuan profundas sean las transformaciones durante el proceso (Maturana y Varela, 2004: 71). Esta subordinación de todo cambio y toda transformación producto de compensaciones del tipo que sea (homeostáticas o morfogénicas), es, según Maturana, “condición definitoria de las maquinas autopoieticas.” (Ibíd.) Tal como lo hacen los elementos estructurales en la organización metacelular, subordinan su propia autopoiesis a la constitución y conservación de esta unidad sistémica (Maturana y Varela, 2003: 67). Pero no sólo el operar autopoietico del sistema debe conservarse al subordinar todo, sino que también es imprescindible la conservación de la otra dimensión de existencia que distingue Maturana; como, incluso, leyes de conservación:

“...in 1978 I began to speak of two relations (or laws) of conservation in the domain of biology that defined the course that different biological processes necessarily had to follow in order to happen at all. These are, the law of conservation of organisation (autopoiesis in the case of living systems) and the law of conservation of adaptation or operational

congruence with the medium in which a system (a living system in our case) exists. These two laws of conservation are both relational conditions of realization of living systems in the medium that must be satisfied for them to occur at all. That is, the conservation of autopoiesis and the conservation of adaptation are constitutive conditions for the realization of a living system as such" (Maturana, 2002).

Estas leyes <<necesarias>> para la realización y conservación de los sistemas vivos aparecen –según Maturana–, en su necesidad, como resultado accidental, como algo que ocurre de manera fortuita si un cambio estructural o una forma operacional desarrollada por el sistema procuran de esa forma su conservación; la subordinación del operar del sistema no es explicada ni atribuida a nada más que al hecho concreto y fáctico de su realización, sin una relación clara con los estados posibles ni los previos.

Es importante notar, por otra parte, que para la conservación de estos dos dominios, Maturana dice que ello ocurre "moment after moment following a path constituted at every instant in the conservation of something that connects the successive moments in it..." (Maturana, 2002) Esto es, la conservación del operar del sistema ocurre en la necesaria conexión operacional de la red que lo constituye; lo que, conectándolo a la necesaria subordinación del operar como tendencia y orientación, implica que no puede ser sólo resultado necesario de los cambios estructurales del sistema; de ser así la conservación y la casi infinita diversificación de posibilidades estructurales y la coherencia estructural alcanzada con el medio no podría ser posible. Lo que ocurriría entonces es una orientación a conservarse, buscando y encontrando los caminos necesarios para ello (Bertalanffy), y adecuando la orientación del operar, subordinando todo el operar material y seleccionando las interacciones posibles para mantenerse viable a partir de la experiencia de las interacciones previas (Ashby y Wiener).

Maturana connota con la misma idea mecanicista de cambio estructural lo que se implica en nociones como información y aprendizaje. Sin embargo, aunque estas nociones deban adecuarse para no contradecir el determinismo estructural y la condición de sistema cerrado de los seres vivos desde la observación de segundo orden, parece claro que un sistema puede modificar sus estados a partir del tipo de estímulo o perturbación derivada del medio y/o entorno en su interacción. Tal como lo propone Wiener (1981) junto con Ashby, esta modificación del operar como comportamiento (aprendizaje), esta en el sentido de la efectividad de dicho operar en el mundo⁵², lo cual implica la conservación o supervivencia. No sólo es un cambio <<determinístico>> de la condición estructural del presente del sistema (lo cual sin duda es la base de todo lo posible; pero reitero, como base), sino una

⁵² Efectividad referida también por Maturana al definir el conocimiento (Maturana y Varela, 2003).

adecuación fundada en el <<conocimiento>> (de la experiencia previa)⁵³ y las operaciones derivadas (del tipo de las inferenciales) que buscan, finalísticamente, el seguir viviendo: autoconservarse.⁵⁴

De tal modo, la condición esencial de <<subordinación>> del operar del sistema a la conservación de su organización, remite a una de las nociones u operaciones isomórficas: la de *selección*. Las interacciones del sistema con el entorno son selectivas, ya que nunca las perturbaciones del medio y/o entorno pueden determinar ni instruir el dominio de estados del sistema (Maturana, 2003: 22). El comportamiento selectivo del sistema remite a un operar con un sentido y una orientación. El que los sistemas vivos subordinen todo cambio estructural y forma operacional, implica una acción selectiva, selección que permite la autoconservación. Es un comportamiento en donde "... es la unidad de la estructura la que determina como interactúa con el medio y que mundo configura" (Maturana y Varela, 2003: 58).

<<Clasificación>> y <<determinación del tipo de interacciones>> implica una selección del tipo de operaciones. Esta capacidad del sistema esta relacionada con otra noción isomórfica: la de *inteligencia*. Yo pienso que es precisamente el sentido y la orientación del operar material de un sistema vivo lo que podríamos llamar, un operar <<inteligente>>. Este tipo de operar es el que remite, selecciona y subordina todo el operar a la autoconservación. Todas las interacciones que lleva a cabo el sistema con el medio y/o entorno, devienen en una historia de perturbaciones y transformaciones estructurales y particularidades operacionales mutuas que transcurren en la posibilidad de dominio de esas perturbaciones sobre la base de la plasticidad estructural del sistema, pero estas interacciones que son compensadas necesariamente por el sistema, lo son a partir de su comportamiento inteligente; y gracias a él subordina, selecciona, compensa y domina las perturbaciones del medio y entorno, deviniendo en su acoplamiento estructural. Y es más o menos así que el mismo Maturana lo dice: "lo que genera el comportamiento inteligente es el juego de aquellos procesos que participan en el establecimiento de un dominio de acoplamiento estructural ontogénico entre los organismos que interactúan (dominio consensual), o entre los organismo y su medio de interacciones (adaptación ontogénica), y aquellos procesos que participan en el funcionamiento de los organismos involucrados dentro de tal dominio de acoplamiento estructural" (Maturana, 2003: 23). Como dijimos antes, el acoplamiento estructural es la supernoción en donde quedan englobados los procesos homeostáticos y morfogénicos, los cuales son los procesos que

⁵³ Lo que podemos llamar también *asimilación estructural*, en el sentido de Piaget (1997); aunque eso lo revisaremos en el siguiente Capítulo.

⁵⁴ Sin duda esto puede definirse en términos de *cambios estructurales*, siempre y cuando se especifique como se dan esos cambios y hacia donde tienden en las correlaciones que nos son posibles distinguir como observadores.

compensan las perturbaciones del entorno en su permanente interacción; las compensaciones que son gatilladas.

Maturana dice que el entender un comportamiento inteligente como un comportamiento de resolución de problemas es una equivocación, ya que ello se ubica en la configuración de la observación de un observador, y no es propio del sistema. Todo es cuestión de semántica: si entendemos una perturbación del medio y/o entorno como un problema que el sistema debe resolver para conservar su organización; y por lo tanto el sistema debe subordinar su operar para la compensación de dicha perturbación; actúa selectivamente, y en el marco de su plasticidad estructural, se acopla estructuralmente y se autoconserva. El sistema resuelve el problema que le impone la perturbación a través de su compensación para conservar su organización; esto sería un comportamiento inteligente que implica la autoconservación. En este sentido, “la inteligencia se da como una expresión de la plasticidad estructural orgánica, tanto anatómica como fisiológica, que hace posible para cada organismo su participación en el establecimiento y en el operar dentro de dominios ontogénicos de acoplamiento estructural” (Maturana, 2003: 25). Es, por lo tanto, la capacidad del sistema para autoconservar su organización que es su vida. Esta autoconservación se alcanza a través del dominio de todas las interacciones posibles: con el medio, con el entorno y también consigo mismo.

La historia de las interacciones del sistema con el medio y/o entorno que lleva a la deriva filogénica y ontogénica de los posibles acoplamientos estructurales distinguidos, reditúa en la capacidad del sistema de dominar las perturbaciones del medio y/o entorno y en conformar así caminos ha reproducir y a la búsqueda de nuevos; tal como lo veremos en el Capítulo siguiente. Esa capacidad de dominio remite a la noción de *conocimiento*, otra de las nociones isomórficas del operar de los seres vivos. Según Maturana, ya que todo conocer trae un mundo a la mano, el punto de partida para la comprensión del problema del conocimiento es necesariamente la efectividad operacional del ser vivo en su dominio de existencia. Esto es, para configurar una explicación validable científicamente es preciso entender el conocer como acción efectiva, acción que permite a un ser vivo continuar su existencia en un medio y con un entorno determinado, al traer allí su mundo a la mano (Maturana y Varela, 2003: 15). Efectividad operacional no significa más que capacidad de autoconservación. El conocimiento sería, entonces, el dominio de la historia de interacciones del sistema con el medio y/o entorno y de sus compensaciones⁵⁵ para alcanzar así la autoconservación; tal como lo dijimos mas arriba respecto a lo dicho por Wiener.

⁵⁵ Las compensaciones de las perturbaciones y en general la noción de homeostasis parecen connotar el mismo sentido que las compensaciones del sistema nervioso según el principio de placer de Freud.

La capacidad selectiva y de subordinación del operar del sistema para orientar y dar sentido a las operaciones (inteligencia) para compensar y alcanzar efectivamente lo que se distingue como un acoplamiento estructural (conocimiento), en un dominio de dichas interacciones que permiten la autoconservación, nos llevan al planteamiento de la última noción isomórfica de la operabilidad sistémica: la de *intencionalidad*.

¿Es el operar inteligente y cognoscente del sistema como lo que puede connotarse con la noción de *intencionalidad*; o el operar y resultar del sistema es sólo es el único posible y necesario; y en ese sentido no son más que configuraciones descriptivas y comprensivas del observador que establece tales analogías en el contexto de sus operaciones mentales?

Yo pienso que lo que puede entenderse como <<intencionalidad>> es lo característico de los sistemas vivos y lo que constituye un comportamiento finalista como el que atribuyo a dichos sistemas. Y es precisamente Maturana quien lo hace explícito al decir: “los sistemas vivos se consideran autónomos, en última instancia impredecibles, *de comportamiento intencional* similar al nuestro” (Maturana y Varela, 2004: 73). Vemos entonces que es él mismo, en una de sus primeras obras, quien entiende la intencionalidad como una característica esencial del operar de los seres vivos. De tal forma que –estando implícito en todo lo antes dicho y reducible todo a lo uno–, lo esencial del operar de los sistemas vivos es, con base en su constitución solipsista, la capacidad emergente de orientación y sentido de su operar a la compensación de las perturbaciones gatilladas por el medio y/o entorno; compensaciones que como acción efectiva en su historia de interacciones, devienen en su conservación como resultado, como fin; pero lo que permite alcanzar esto o que se derive esto como resultado, es la autoconservación como principio finalista, el cual consiste en la orientación, en la búsqueda, y lo que aun podríamos connotar como *voluntad*, de seguir operando; esto es, de seguir viviendo.⁵⁶

Esto no implica que exista previsualización de un estado <<concreto>> o particular que pueda definirse como un finalismo que implique un fin específico como forma determinada de autoconservación, ni tampoco alguna connotación funcionalista; la autoconservación es la orientación permanente a la continuidad operacional, que siempre mantiene la organización material como base en su plasticidad estructural y la autodeterminación del sistema, pero partiendo de aquí y emergiendo de ello un sentido como orientación del operar finalista. Las posibilidades de materialización como resultar de ese principio ocurren siempre bajo el principio de contingencia, y dependen como fundamento de esas posibilidades contingentes del operar solipsista constituyente del sistema; esto es,

⁵⁶ Lo que implica que no es posible reducir toda la fenomenología de lo vivo a la materialidad autopoietica.

de su capacidad estructural para interactuar con el medio y/o entorno y del tipo de historia particular de interacciones que de ello deviene, y que es su deriva estructural. La autoconservación como orientación y sentido del operar de los seres vivos, puede describirse como un comportamiento finalista sin presuposición de fin (específico) alguno. Fin específico en tanto que estado distinguible como forma de ser estructural particular en el mundo, ya que su fin distinguible es sólo el sí mismo; esto es, la continuidad operacional como red cerrada de procesos recursivos tendiente a permanecer enlazada consigo misma, es decir, a no perder su organización material solipsista constituyente.

Todas las relaciones del sistema con un medio y/o entorno tienen, en este sentido, final y finalísticamente un carácter instrumental. Es cierto que el medio y/o entorno son condición de la existencia del sistema, ya que el sistema maneja su diferencia, al autodistinguirse, para establecer sus límites operacionales en cuanto a las atribuciones propias y las que necesita hacer del medio y del entorno para poder interactuar efectivamente con ellos (certezas operacionales); además de que depende de ellos material y energéticamente, y, podemos decir que también, como fuente de perturbaciones que ayudan a definir la identidad del sistema. Por todo esto, la relación del sistema con el medio y/o entorno y su dependencia es completamente utilitaria e instrumental. El sistema se autodistingue, se define (como identidad y clase de sistema), constituye su autorreferencialidad, y sobre todo, y lo anterior como parte de ese todo, se autoconserva a través de sus relaciones con el medio y/o entorno; selecciona, distingue, atribuye significado (valor o sentido), asimila, domina y manipula todo lo que su plasticidad estructural le permite en su afán por mantenerse operando, por autoconservarse.

A diferencia de lo que implica la lucha por la vida y la supervivencia del más apto, ideas centrales en las teorías darwinistas, el principio de autoconservación opera ontológicamente en la unidad sistémica viva como individuo, no en una distinción fáctica del resultar empírico en un a posteriori, sino como lo dije cuando me referí a Darwin en el Capítulo I, representa el a priori finalista constituyente del operar del sistema con relación a su resultar fáctico y contingente; el que puede distinguirse respecto a las correlaciones del interactuar entre sistema y medio y/o entorno. Esta es la distinción entre una aprehensión de la orientación del operar y el resultar fáctico de ella. La orientación del operar del sistema, dado por el principio de autoconservación, puede entenderse también como una lucha al interior del sistema en donde no hay un afuera, y distinguible fácticamente como resultado en el afuera que configura un observador (él que puede ser el sistema mismo en cuestión).

La autoconservación de un sistema vivo, y por lo tanto también de un sistema humano, únicamente le compete a él mismo como unidad en su operar solipsista y a su circunstancia, que es lo contingente de sus interacciones con el medio y/o entorno. En este sentido, la autoconservación como forma particular de

sentido del operar de los sistemas vivos, es el único fin y el único sentido de la organización llamada vida; y su orientación es el único motor de su operar en cualquiera de los estados estructurales contingentes en que puede tomar forma un sistema vivo. Esto es, la autoconservación como premisa fundamental de la orientación del *ser* de los seres vivos en su solipsismo operacional, lo es para todo sistema vivo, lo que incluye a la clase humana, en tanto que sistemas vivos; con todas las particularidades que las estructuras alcanzadas en su deriva filogénica, y lo que implica el medio sociocultural, pueden plantear.

El principio de autoconservación que he planteado aquí se relaciona y se respalda en el tipo de teleonomía planteada, primero, por Ayala, Dobzhansky, Stebbins y Valentine. La teleología natural indeterminada, ya descrita arriba, igual que el principio de autoconservación que he propuesto, no supone un estado final determinado específicamente al que se tienda; aunque, en tanto finalismo, esta determinado por el sistema, por sus posibilidades estructurales como punto de partida y de sus capacidades finalistas por alcanzar la conservación de su vida, que es mantener su organización material. Las alternativas de los caminos posibles y los consecuentes resultados son enteramente contingentes.

También es coincidente, en alguna medida, con el principio planteado por Ashby y Wiener en el sentido de la capacidad de búsqueda y de dominio efectivo del medio y/o entorno como propósito que sólo busca su conservación. El sistema aprende o asimila estructuralmente (en gran medida) su historia de interacciones con el medio y/o entorno, las que también selecciona y, a partir de ello, puede, siempre a partir de buscarlo finalísticamente, encontrar caminos de autoconservación.

Finalmente encuentra también coincidencias (o las encuentro yo) con los planteamientos freudianos. La tendencia instintiva -el tipo de operaciones distinguidas como comportamiento (referentes al dominio de interacciones del sistema como unidad)- a la reconstrucción o reconstitución de un estado anterior, que como ya vimos no puede ser un estado inorgánico, representaría la tendencia de lo instintivo (que podemos extender a todos los principios operacionales y el operar mismo) a la reproducción y reconstrucción del estado anterior; es decir, la simple conservación de la vida en el permanente enlazamiento del operar, de modo que no se rompa la red de operaciones que constituye la organización de lo vivo. La autoconservación sólo implica eso, la orientación finalista a no dejar de operar, a buscar seguir operando, sin presuposición de algún fin trascendente a eso que los constituye y que es la red circular de operaciones recursivas y reproductivas de sí mismo.

Podemos también aventurarnos y establecer una analogía y una relación entre el principio de autoconservación como <<sentido actuante>> y el *sentido* planteado por Luhmann. La orientación finalista del operar del sistema como

principio de autoconservación se constituye como diferencia entre actualidad y posibilidad –aunque bajo la premisa de lo anterior–; tal como se constituye el sentido planteado por Luhmann (1998: 82). El sentido como orientación del sistema es la actualización continua de posibilidades; implica que una de las siguientes posibilidades puede y debe ser escogida como actualidad de sucesión, tan pronto como lo respectivamente actual palidece temporalmente, se adelgaza y pierde actualidad como constitución estructural en un presente continuo que tiende hacia adelante. “La diferencia entre actualidad y posibilidad permite, por lo tanto, un manejo temporalmente desplazado y, con ello, el procesamiento de la respectiva actualidad a lo largo de las manifestaciones de las posibilidades” (Ibíd.); es un proceso que se impulsa siempre a sí mismo y por lo tanto al operar total como unidad del que es constituyente.

El impulso como sentido de la búsqueda de la autoconservación también se relaciona con otra afirmación de Luhmann en torno a la autorreferencialidad: si podemos decir que el operar del sistema se refiere a su modo de actuar en el mundo, y ese actuar implica una circularidad autorreferencial, podemos decir, como lo hace Luhmann, que la autorreferencialidad implica “...actos que se intentan a sí mismos (por más que el hecho mismo de intentarlo es lo constitutivo del acto)” (Luhmann, 1998: 55).

Para concluir esta parte, quiero decir que todas las nociones que he usado para describir la orientación del operar del sistema, deben entenderse como instrumentos explicativos. Las analogías conceptuales entre estadios aparentemente in-equivalentes resultan operacionalmente isomórficos; aunque remitan a connotaciones antropomórficas, o cuando menos a cierto orden superior de organización de lo vivo. Debe entenderse, como ya se dijo, la parte instrumental e ilustrativa de dichas nociones; pero también es preciso comprender que en el marco de la fenomenología de lo vivo, todo operar de sistema vivo alguno opera bajo criterios morfológicos fundamentales comunes. Como se verá mas adelante, los niveles de complejidad operacional que ha introducido, por ejemplo, el sistema nervioso, sólo amplían los espacios de dominio de interacciones del sistema, tanto en sus relaciones con el medio como con las de su entorno y consigo mismo. Del mismo modo ocurre con las interacciones que generan estadios relacionales particulares como en el que <<existe>> lo humano. Todas las nociones usadas, y que pueden referir ciertas particularidades estructurales o de comportamiento o de operar en alguna relación sistema-medio-entorno, pueden ser usadas, tanto en el sentido más básico de tal fenomenología sistémica, como en el más complejo; ya que lo esencial del operar de los sistemas vivos es así para todo lo connotado como ser vivo; y de ahí sus alcances teóricos universalistas u holistas.

2.3.5 Posibles distinciones sobre el principio de autoconservación

Tal como distingue Maturana dos dominios de existencia de los seres vivos, podrían distinguirse también, en función de eso, niveles de participación del principio de autoconservación con implicaciones de diferente alcance o impacto y clase. No es lo mismo el impacto que tiene en la dinámica interna del sistema que en todas las relaciones de interacción que puede desarrollar con el medio o con el entorno. Puede decirse que la orientación finalista está presente en todos los dominios y en todas las relaciones que pueden establecerse en esos dominios, pero manifestándose de diferente forma y con un impacto diferente en cada uno de ellos. Mientras más se aleje de relaciones de dependencia material con el medio, por ejemplo, menos impacto directo tiene con lo que resulta <<necesario>> para el operar del sistema. Por ejemplo, muchas de las relaciones que un sistema humano puede desarrollar con su entorno, y aun con su medio socioculturalizado, se alejan aun más del impacto directo del operar fundamental y esencial del sistema; sin embargo, es el mismo principio el que orienta y guía las operaciones del sistema en la sublimación, reorientación o ritualización de formas autoconservacionales. Es, como dice Freud, las penosas vueltas que nos hace dar el principio de realidad como necesaria antesala del ejercicio del principio de placer; placer ligado a las necesidades instintuales autoconservacionales.

Todo esto se revisará con un poco más de detalle en el apartado siguiente, por lo menos en lo que implica al sistema humano, y de ahí podrán hacerse algunas relaciones e inferencias.

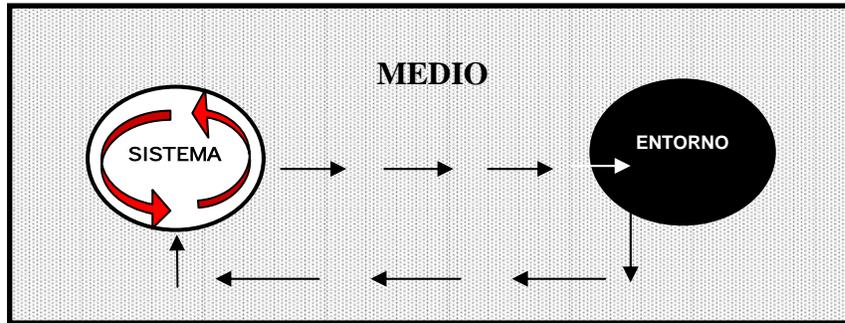
Habría también diferencias en el nivel del principio de autoconservación en sentido de magnitud (de intensidad). Como todas las diferencias estructurales posibles entre sistemas de la misma clase, que dentro de esas diferencias los conservan como parte de una identidad de clase, la forma en que opera el principio de autoconservación también tiene divergencias en el sentido mencionado. Ciertos sistemas tendrán mayor o menor intensidad de participación de este principio y por lo tanto en el nivel de orientación del operar material en la búsqueda de caminos de adaptación y acoplamiento estructural que lleven a la conservación; es decir, a seguir viviendo. Esta capacidad o condición es distinguible fácticamente por un observador en las relaciones del sistema con su medio y con su entorno y valoradas de diversa forma, pero comúnmente relacionadas con la noción de éxito o efectividad contextual.

2.3.6 Conclusión de este capítulo: el cierre comprensivo autoconservación↔solipsismo

Los sistemas vivos, y por lo tanto los sistemas humanos, en tanto que sistemas cerrados, en los que nada entra operacionalmente como medio y/o entorno ni nada sale como sistema, lo único que pueden hacer es desarrollar su dinámica operacional circular autónoma en toda interacción con el medio y/o el entorno que <<se configuran>> para así autoconservarse. Los sistemas vivos y humanos como red cerrada de operaciones que emerge como unidad al interactuar con el medio y/o entorno, lo único que hace al interactuar con él es mantener y seguir siendo esa red operacional, y en tanto tal, todo su actuar, todo su comportamiento como operar en el mundo, sólo es un unir operaciones con operaciones que lo constituye como sistema. Por lo tanto, todo el operar del sistema sólo puede estar dirigido a sí mismo; y todo este quehacer operacional del sistema tiene como finalidad únicamente el seguir enlazándose operacionalmente, constituir y reconstituir su circularidad operacional a partir del principio orientador y de sentido que busca encontrar los caminos y las formas de enlace estructural y la permanencia operacional. Por lo tanto, por su lógica operacional solipsista que lo constituye y por el sentido orientador que emerge de esa operacionalidad material, todo lo que pasa en el sistema y todo lo que hace, está dirigido final y finalísticamente a su conservación, a seguir enlazándose operacionalmente.

El sistema configura atribuciones de sentido (dirección) al medio, al entorno y a sí mismo como observador en su autodistinción como entidad en el espacio relacional de interacción con ese medio y entorno; sin embargo, ya que todo su operar sólo puede estar dirigido a sí mismo, el medio y/o entorno sólo son un correlato de la unicidad operacional del sistema y son el espacio instrumental para el alcance de su autoconservación. El sí mismo es el único sentido y la única finalidad posibles; y el ser operacional del sistema emerge como una permanente autoconservación solipsista. Su condición operacional solipsista lo determina así constitutivamente, y el principio de autoconservación hace que el sistema determine todo así.

2.3.6.a Esquema conclusivo del cierre comprensivo



La figura ilustra con el flujo de flechas el aparente o parcial sentido, distinguible por un observador, del operar/comportamiento del sistema hacia el entorno; el cual final y finalísticamente está y sólo puede estar dirigido hacia el sistema mismo, tanto por su lógica operacional solipsista como por su permanente orientación de autoconservación; lo que es una autoconservación solipsista. Tanto el entorno como el medio tienen un carácter instrumental y vehicular para alcanzar esto; el sistema se alcanza a sí mismo a través de ellos.

Capítulo III

Continuidad operacional en las dimensiones de interacción sistema/entorno del sistema humano

En este capítulo configuraremos, desde la comprensión de la dinámica operacional de los seres vivos como solipsista y autoconservadora, las relaciones entre sistemas humanos (sistema/entorno) dentro de las dimensiones en que surge lo que se ha llamado comportamiento social; para observar si efectivamente puede atribuirse el mismo sentido y finalidad a esta clase de comportamiento. En el apartado 1.1 partimos con algunas definiciones iniciales con base en la comprensión en torno de lo social de algunos autores insertos en la explicación biológica; ahora podremos establecer con claridad y de manera definitiva la forma en que puede comprenderse este problema a partir, tal como lo plantea este trabajo, de la dinámica operacional de los seres vivos. Para esto seguirá siendo la principal referencia teórica el trabajo de Humberto Maturana, con todas la particularidades interpretativas que he venido configurando; así como también a lo que del pensamiento de Luhmann, Piaget, Wilson y Ehrlich, entre otros, puedan aportarme para completar lo que ocupa esta parte y que será sólo una extensión de lo ya dicho.

Será importante aquí delinear las operaciones complejas de tipo organizativo y <<reflexivo>> que surgen en la ontogenia de un sistema humano y que presupone el operar de nuestro sistema nervioso, operaciones denotadas de diversa forma: mente, yo, sistema psíquico, etc.; en donde por supuesto están incluidas las operaciones del razonar, pensar y de conciencia. Intentaremos observar, en la medida de lo que permite este trabajo, cual es la participación de ese elemento y si acaso puede atribuírsele una emergencia en el sentido que Luhmann lo plantea.

3.1 Sistema nervioso y continuidad operar-comportamiento

3.1.1 Sistema nervioso

La dinámica operacional solipsista en su orientación a la autoconservación, cosifica estructuralmente en la deriva filogénica de algunos metazoos como el sistema humano lo que denotamos como sistema nervioso, en tanto que "... a closed neuronal network that operated generating a continuous closed dynamic of changing realtions of activity between its neuronal components" (Maturana, 2002). Este elemento estructural, en tanto que distinguido como unidad sistémica y subsistema, posee, como lo expresé en el apartado 2.1 y en tanto que distinguido como tal, todas las atribuciones operacionales expuestas en el Capítulo II, con la

salvedad de que, en tanto que subsistema y/o unidad estructural, se encuentra subordinada su operatividad a la conservación del sistema como totalidad.

La característica esencial del sistema nervioso como subsistema y distinguible en su diferenciación como unidad estructural del sistema humano (y de todo sistema vivo que cuenta con una estructura de ese tipo) es el mediar, configurar y organizar las relaciones sensuomotoras del sistema como unidad en su relación con el medio y con el entorno (y en muchos casos con él mismo); “although the nervous system is in structural intersection with the sensory and effector surfaces of the organism...” (Maturana, 2002), y en este sentido, “...como red cerrada de elementos neuronales en intersección estructural con los elementos sensores y efectores del organismo, el sistema nervioso solamente puede operar generando en éste correlaciones sensorio-efectoras” (Maturana, 2005). El operar del sistema nervioso es expresión de su conectividad o estructura de conexiones (Maturana y Varela, 2003: 84), tanto entre sus elementos de la red neuronal como con los que se encuentra intersectados estructuralmente, y es en esta conectividad en que el sistema nervioso viene a poner en contacto unidades estructurales topográficamente distantes, precisamente las unidades sensoras y efectoras (Maturana y Varela, 2003: 103).

De tal forma esto, que lo que el sistema nervioso permite desarrollar estructuralmente de una forma particular, dada por la constitución filogénica y ontogénica de dicha área estructural, es la dinámica operacional solipsista orientada a la continuidad operacional. Los sistemas como el humano desarrollan así sus relaciones con el medio y con el entorno, y fundamentalmente, según nuestro particular interés, con lo que se constituye como su entorno-como-medio, y es así como surge su forma particular de operar-en-el-mundo. Esta forma de operar es lo que denominamos comportamiento o conducta, cosa que incluye todas las correlaciones implicadas; y es lo constituye así el dominio sensuo-configuracional del sistema en sus relaciones con el medio y entorno.

Pero ¿cuáles pueden ser las diferencias entre todo lo que hemos dicho del operar de los sistemas vivos y las particularidades de lo que podemos distinguir como comportamiento? sobre todo si, como hemos dicho, el sistema nervioso al dotar al sistema vivo con una estructura tremendamente versátil y plástica únicamente puede amplificar y expandir las relaciones interaccionales entre el sistema y su medio y entorno; aunque el sistema nervioso “no haya inventado la conducta”, como podría suponerse (Maturana y Varela, 2003: 92 y ss).

3.1.2 Continuidad operar-comportamiento

Todo lo que hemos dicho en el capítulo anterior sobre la constitución operacional de los sistemas vivos viene a ser amplificado por el sistema nervioso según las distinciones relacionales que podemos realizar entre el sistema y su medio y entorno. El sistema nervioso viene a mediar esencialmente la relación entre sistema y medio y entorno, aunque también en muchos casos con el sí mismo; esto es, el tipo de operar que distinguimos como comportamiento.

Con Maturana he asumido hasta ahora la existencia de dos dominios de existencia⁵⁷ de los sistemas vivos que no se intersectan: el de su dinámica interna y el de las interacciones que como totalidad desarrolla con el medio y/o entorno. Sin embargo, esto supone a mi entender que la dinámica operacional de los sistemas vivos asume dos sentidos operacionales distintos, uno que se refiere a su ser de un modo, hacia lo interno, y el otro que se refiere a su ser de otro modo, hacia lo externo; como él lo connota, cada uno hacia el dominio de existencia al que pertenece. Pero según yo, ello contradiría la unicidad y la autorreferencialidad del operar sistémico solipsista como unidad. Maturana (2002) dice que la "autopoiesis describes the internal dynamics that constitutes a living system as a living system in the molecular domain, but a living system exists as well as a totality in a relational space where it operates as an organism." De tal modo que lo que implicaría su noción de autopoiesis se referiría sólo a un dominio de existencia; el espacio de interacción del sistema con el medio y el entorno, en donde surge el comportamiento⁵⁸, ocuparía otro distinto.

Todo lo que se refiere al dominio de interacción entre sistema y medio y/o entorno implica lo que hemos dicho sobre lo que introduce el sistema nervioso en sistemas como el humano, es decir, el dominio sensorial-perceptivo y el dominio efector-conductual; esto es, las correlaciones sensorio-efectoras. Sin embargo, todo lo que hemos dicho en los capítulos anteriores implica que todo lo que pasa en un sistema, lo que lo constituye, son operaciones; y por estas se entenderá la producción de una diferencia (Cf. Torres Nafarrate, 1998); es decir, las diferencias estructurales (o de una estructura) que se constituyen en circularidad y permanencia dinámica de diferenciaciones cíclicas recursivas, en las que se distinguen a su vez en las regularidades de diferenciaciones locales, <<como>> procesos que se conectan y concatenan, forman una red cerrada sobre sí misma y constituyen sus fronteras, y así al mismo tiempo constituyen su diferencia como totalidad de diferenciaciones enlazadas y cerradas de lo que no es parte de esa

⁵⁷ Aunque en realidad yo me he referido a ello como una distinción del observador; Maturana, sin embargo, parece asumirlo como una forma de ser <<en sí>> de los sistemas vivos metacelulares. (Véase, por ejemplo, 2005)

⁵⁸ Además de lo que se refiere a las configuraciones perceptivas del sistema sobre el medio y entorno y todos los correlatos que introduce la mediación del sistema nervioso.

unidad de diferenciación y que pasa a ser el medio y/o entorno. Y son ellas el conjunto de operaciones como organización que *es* un sistema vivo.

Según hemos visto ya, nada sale de esa red de operaciones ni nada entra; el sistema no puede rebasar sus propias fronteras operacionales, pues sería salirse de sí mismo. El tipo de interacciones entre los elementos de su estructura, esto es, el tipo de operaciones específicas que constituyen al sistema vivo dado por la particularidad de su estructura, están conectadas constituyendo la red de operaciones que conforman al sistema; independientemente de la clase de operaciones y relaciones que puedan distinguirse. Ellas constituyen el sistema como totalidad, y no hay adentro o afuera del sistema como ya se ha indicado, aunque pueda distinguirse algún borde estructural mas inmediato entre lo que separa y al mismo tiempo une al sistema con el medio y/o entorno.

En este sentido, todo lo que hace el sistema son operaciones que se enlazan, independientemente que observemos, en una mirada funcionalista y asimétrica, que haya operaciones y/o elementos estructurales que <<se ocupan de algo>> o que <<se dirijan hacia algo en particular>>; en una distinción que supone una particularización funcional alopoiética dentro de una observación de primer orden. Sin embargo, lo constituyente del sistema, independientemente de que puedan hacerse esas distinciones de operaciones como <<desprendidas>> de la totalidad de la red de operaciones, es esa totalidad sistémica como red de operaciones que constituye a la unidad sistémica viva; y distinguir <<dos dominios de existencia>> supone y sugiere simplemente obedecer a esa forma de distinguir más que apegarse a la lógica operacional fijada.

No puede, por lo tanto, tener dos sentido distintos el operar del sistema; el sentido sólo es y puede ser uno: el de la unidad y enlace de las operaciones que constituyen la red que es el sistema como totalidad; todas ellas, o más bien, ella como red que es el sistema vivo, orientada y unificada bajo el sentido de la búsqueda de la continuidad que es la autoconservación. Los sistemas vivos no pueden –según la lógica planteada hasta ahora, que supone ser la lógica de observación de segundo orden- existir de dos formas distintas o, para decirlo textualmente como lo dice Maturana (Cf., por ejemplo, 2005), no tienen “dos dominios de existencia”; sólo pueden existir de la forma en que son una red de operaciones y/o procesos cíclicos interconectados que constituyen todo su operar. Tanto lo que puede referirse, en ese tipo de mirada funcionalista, a su dinámica interna llamada por Maturana autopoietica, como también, por ejemplo, a las operaciones que se refieren a las reproducción, y por su puesto a todo lo que el sistema realiza en sus interacciones con el medio y entorno: todas suceden simultáneamente, constituyendo la red toda de operaciones que conforman el sistema vivo como unidad en el mundo y como una sola existencia como unicidad atemporal en su suceder orientado todo en un único sentido.

Parece evidente que la razón por la que Maturana introduce esta idea es por lo que implican, en relación con su noción de autopoiesis, todas las operaciones que el sistema realiza con el medio y el entorno, y que supondrían salir de eso que sólo implica la autopoiesis.⁵⁹ Es incluso de esta forma que la noción de autoconservación tomaría más fuerza aun como definitoria y común a todos los sistemas vivos: todas las operaciones que un sistema vivo puede llevar a cabo, ya sea sin un sistema nervioso o con la mediación de él como en el caso humano, están dirigidos a alcanzar la autoconservación. Independientemente de que se puedan distinguir operaciones <<como>> dirigidas a procesos locales particulares, distinguidos así en un dominio de funcionalidad u emergente⁶⁰, siempre todos y cada uno de ellos como simultaneidad unidireccional constituyente, están orientadas a la conservación de sus relaciones y de su continuidad operacional que es la autoconservación del todo. No hay dominios de autoconservación ni autoconservaciones de procesos particulares o parciales; el principio de autoconservación emerge del todo y para el todo operacional al buscar enlazarse consigo misma y con la red cada operación, y es eso lo que guía su devenir contingente como unidad.

Es así que si todo en el sistema son operaciones, las que son el sistema mismo, el comportamiento surge como una forma de operar-en-el-mundo; según es distinguido por un observador que observa a un sistema, de cualquier clase, en su operar en un fondo relacional del medio que lo contiene -y, en su caso, en una base o superficie material referencial sobre la que lo ubica- y en el que distingue cambios de estado y/o posición con referencia a la propia extensión y forma estructural del sistema o respecto a otras unidades o formas distinguibles en ese medio. Esas distinciones del operar-como-comportamiento de un sistema vivo están así asociadas generalmente con el movimiento, ya sea como cambio de posición espacial en el medio que lo contiene o como movimientos, como cambios relacionales estructurales de lo que denotamos como cuerpo; todo ello dado en las correlaciones sensuomotoras que configura el sistema nervioso (véase, por ejemplo, Maturana y Varela, 2003: 92 y ss). El comportamiento puede surgir tanto de las correlaciones sensuomotoras que son producto de la interacción con el medio y/o el entorno, y que por lo tanto son gatilladas por ello, como también de los procesos internos que operan como perturbaciones al sistema nervioso y que surgen <<como de carácter espontáneo>> pero que generalmente tienen una

⁵⁹ Es preciso decir aquí que la afirmación de dos dominios de existencia no es necesariamente incorrecta, sino que implicaría un <<desliz>> de una observación de segundo orden a una de primer orden; desliz inducido seguramente por la necesidad de privilegiar, distinguir o salvar alguna contradicción de lo autopoietico como constitutivo de los seres vivos en relación con el otro dominio distinguido. La lógica planteada en este trabajo sobre la dinámica operacional de los seres vivos y la congruente observación de segundo orden imponen -según es mi entender- la precisión hecha.

⁶⁰ Lo que por supuesto incluye todas las operaciones del sistema nervioso y las que pudiera desarrollar, en caso de existir como tal, el sistema psíquico.

correlación como causa o consecuencia -y como parte de una operación sensuomotora segmentada como acción particular a partir de la distinción de un observador- con una interacción con el medio y/o entorno o consigo mismo como una acción <<dirigida>> a la propia extensión estructural; en donde precisamente es un observador, que puede ser el sistema en cuestión, el que distingue el sentido de la operación resultante como acción hacia el afuera.⁶¹

Todo comportamiento de esta forma aparece para un observador, y para el sistema mismo con sistema nervioso complejo como observador, como de carácter externo y como dirigido hacia el afuera del medio y/o entorno; tal como lo definimos en el apartado 1.1; sin embargo, “la conducta no es algo que el ser vivo hace en sí...sino algo que nosotros señalamos...pues en el sólo se dan cambios estructurales internos” (Maturana y Varela, 2003: 92). Y esto es así aunque, también como operaciones más de la misma red, configuremos un medio y/o entorno - como ya también lo dijimos en el capítulo anterior- y otorguemos atribuciones de sentido a nuestro comportamiento con relación a ellos con la finalidad de autoconservarnos.

Por lo tanto todo comportamiento es siempre a fin de cuentas el operar distinguible en el afuera del mundo, pero siempre perteneciendo a la red operacional integral solipsista de la que es parte y que constituye al sistema como unidad. Tal como lo define Maturana (2003: 90), cualquier operar o cambio del operar de un sistema vivo con respecto a un medio y/o entorno, en cualquier dominio en que el observador distinga ese operar o cambio de operar, es una conducta o acción en ese dominio. Todo este operar-como-comportamiento que desarrolla un sistema como el humano, y que podemos distinguirlo como dirigido hacia el medio y/o entorno o hacia sí mismo, implica la continua reproducción de las formas contingentes de ser-en-el-mundo derivadas de la historia filogénica a la que pertenece el sistema en cuestión, como clase dada por la pertenencia a un linaje reproductivo-evolutivo, dado esto a su vez como resultado de la permanente orientación a la autoconservación, y manifestada en la relación y coherencia operacional alcanzada por el sistema y su medio y entorno; así como de su historia particular de vida, en la que busca reproducir, ampliar o modificar esas relaciones con el medio y el entorno en su afán de autoconservación.⁶² Afán que determina

⁶¹ Ya había hecho también la aclaración de lo que se entiende en este trabajo por acción: La distinción posible de una segmentación de la red operacional integral del sistema vivo como totalidad en donde se abstrae de esa red lo que puede un observador (lo que incluye la autoobservación) atribuir como las correlaciones sensuomotoras que son resultado, como operación particular dada, en una interacción particular aislable; o de un proceso espontáneo con una delimitación comportamental como acción específica o/y una finalidad distinguible y atribuible a partir de las correlaciones y delimitaciones que establece el observador de esa operación como acción dirigida al medio, entorno o a sí mismo.

⁶² Según sea el caso y de acuerdo a sus esquemas de certezas operacionales y la asimilación de su experiencia a ellos. Lo que veremos en el siguiente apartado.

que su comportamiento se dirija, en su aparente dirección al medio o entorno, a la utilización instrumental de ellos para alcanzar su autoconservación en la facticidad contingente de su ontogénesis y condición estructural; lo que implica que como toda operación más, su comportamiento siempre esté dirigido hacia sí mismo. Y esto es así para toda <<clase comportamiento>>, lo que incluye a lo que pueda denotarse como comportamiento social.⁶³

3.2 El operar-comportamiento sistema/entorno como es dado en la deriva filogénica y la emergencia del entorno-como-medio.

Hemos dicho hasta aquí, y es esa la base que todo sustenta, que todo operar de todo ser vivo, que pueda distinguirse como unidad autónoma, es solipsista y autoconservacional, y que todo operar-como-comportamiento como la forma de operar en el mundo, distinguida como de ese carácter, obedece a la misma condición que esta orientada a la autoconservación solipsista, y que las múltiples formas que puede tomar esto es sólo una particularidad contingente de la deriva filogénica y ontogénica a la que pertenece cada especie y cada individuo perteneciente a ellas; una forma de ser que sólo hace y se orienta exactamente a lo mismo. Es en este sentido que surge lo que ha sido llamado generalmente socialidad o comportamiento social para referirse a las relaciones derivadas entre sistemas de la misma clase, pero donde siempre existe un sistema en cuestión que ocupa el papel de sistema, siendo todos los otros sistemas con los que interactúa el entorno de éste.

La interacción entre sistemas de la misma clase en la especie humana, en donde surge lo entendido como social, esta dada por, y se constituye en, su historia de deriva filogénica y evolutiva, así como de la llamada historia cultural, como un estadio de aquella, y que han cursado como una coderiva histórica estructural y operacional (en todos los sentidos, aunque fundamentalmente del operar-como-comportamiento) de nuestra especie, dada en la relación de los sistemas humanos con su medio y con su entorno; por supuesto en permanente orientación a su autoconservación desde su constitución solipsista.

Por eso es que el punto necesario de inicio de una comprensión de las relaciones entre el sistema humano y su entorno, lo que implica el operar-como-comportamiento del sistema que es <<como dirigido al entorno>>, es la consideración de que, histórica y filogénicamente, su medio más importante con el cual vive (principalmente en cuanto a lo que importa para este trabajo) es su entorno; por lo tanto, su relación dada históricamente con su entorno es de

⁶³ Véase el esquema que concluye el Capítulo II.

sistema/entorno-como-medio; por lo menos de manera genérica, aunque al interior de ello caben otras precisiones como lo veremos.

No podemos desprendernos por lo tanto de esa condición esencial fundamental: el sistema humano ha desarrollado su ontogénia, como muchas otras especies, en la relación operacional directa y recurrente con algún o algunos tipos específicos de entorno durante millones de años, aun antes de que se conformaran las particularidades que hasta hoy nos distinguen como una clase particular de sistema vivo, pero que han impactado en nuestra derivación filogénica, pues mucho se conserva del operar-como-comportamiento, entre muchas otras características. Es en este sentido que, según las diversas clases de interacción entre sistema y entorno humano, se ha buscado atribuir con base en ello <<lo social>> como algo típico de la especie; cuando no necesariamente una cosa implica la otra.

Esta condición la podemos seguir en las reconstrucciones que a partir de métodos de conocimiento como el evolucionista, antropológico, etnológico, arqueológico, sociobiológico, entre otros, se han podido realizar con base en inferencias desde los hallazgos obtenidos, en comparaciones con nuestros parientes filogenéticamente más cercanos y con grupos considerados como de un comportamiento primitivo análogo al de nuestros ancestros. Podemos rastrear hasta hace unos treinta millones de años para encontrar el ancestro común que compartimos con los monos del viejo mundo, y cinco millones para encontrar el punto en el que nos separamos en la deriva evolutiva de los chimpancés y bonobos modernos; con quienes compartimos como es sabido una gran cantidad de rasgos físicos y conductuales que se atribuyen básicamente a la mínima diferencia genética (Cf. Ehrlich, 2005: 138).

Ya que tomaremos los datos principales que pueden considerarse como parte de nuestra línea evolutiva humana, ello implica necesariamente remontarnos en algún sentido a momentos anteriores de nuestra derivación como especie, ya que los saltos evolutivos no borran o destruyen lo anterior; son cambios relativos sobre una base estructural y operacional dada y de lo que, como ya lo mencioné, mucho se conserva. Partiendo de esto es que distinguiré cuatro estadios de interacción humana histórico-filogénica-evolutiva que constituyen nuestras formas de *ser* humano interaccionalmente como sistema/entorno; estadios de interacción que son los que a fin de cuentas son reproducidos, con todas sus particularidades y limitaciones contextuales, por las ontogénias de los individuos de nuestra especie a partir de su conformación hasta nuestros días; por lo que son las formas de interacción humana posibles.

3.2.1 Primer estadio: *vínculos reproductivos directos* → *sistema/entorno-como-sistema-mismo-en-otro [alteryo como yo] y de recurrencia* → *sistema/entorno-como-medio [otro como yo]* = posible distinción de acoplamiento conductual y/o estructural estrecho filo y ontogénico, o repelimiento conductual contingente filogénico u ontogénico en el estadio de diferenciación individual.

Todo sistema que ha participado en la cadena reproductiva del linaje ancestral al que pertenecemos, muy hacia arriba en la deriva evolutiva, tal como los individuos de la ahora especie humana, podemos afirmar que partían, una vez que en su operacionalidad material alcanzaban su independencia y autonomía luego de la operación de reproducción de la que son resultado, de la recurrencia interaccional con su entorno del tipo que es dado por los vínculos reproductivos directos; con todas sus formas particulares de clase.

Los primates, como todos los mamíferos, y a través de toda nuestra deriva filogénica de por lo menos treinta millones años, somos resultado de una reproducción diferencial; esto es, la reproducción sexual en la que participan dos individuos que invierten el 50% de su material genético. Una explicación evolucionista de este tipo de reproducción es la ventaja de la diversidad genética; la manera en que se apuesta en contra de un medio impredecible y cambiante (Wilson, 1997: 176). Es en este sentido en que la necesaria reproducción sexual de este tipo de sistemas impone la necesaria relación sistema/entorno, primero entre los individuos que se vinculan para realizar la operación de reproducción, y que son muchas veces asumidas como "...asociaciones sociales entre machos y hembras originadas por la reproducción..." (Por ejemplo, Ehrlich, 2005: 333 y Wilson, 1980: 8); y luego entre dichos sistemas y el o los sistemas reproducidos.

La existencia de dos sexos en la historia de la deriva evolutiva en gran parte de los seres vivos es uno de los grandes misterios de la biología (Cf., por ejemplo, Ehrlich, 2005: 326 y ss), sin embargo, la reproducción como elemento básico de la vida, de las explicaciones evolucionistas y como una forma en que habría derivado la orientación a la autoconservación -según una de las hipótesis paralelas de este trabajo- impone la necesaria interacción entre ese tipo de individuos constituyentes de una clase de sistemas vivos, en este caso la humana. Toda la evolución social esta constreñida y moldeada por la necesidad de la reproducción sexual, y no promovida por ella. El cortejo y los lazos sexuales son, sin embargo, según Wilson (1980: 328), mecanismos para contrarrestar el antagonismo que surge automáticamente a partir de las diferencias genéticas y por lo tanto de los intereses vitales.

La relación de apareamiento que habría vinculado a macho y hembra fue tomando ciertas características que compartimos incluso con otros primates; sin embargo, en el ser humano fueron acompañándose de diferenciaciones particulares de la especie; por ejemplo, de la permanencia del macho junto a la

hembra en los cuidados de las crías, ha surgido una teoría (Cf. Ehrlich, 2005: 326 y ss) que enlaza la postura erecta y por lo tanto bípeda (fundamental en nuestra evolución) con la, entendida así, estructura social humana y su comportamiento sexual; en donde el alargamiento de los cuidados postnatales del periodo de incapacidad de la primera infancia que acompañó a la expansión del cerebro, se hizo necesario para los machos acarrear comida para la madre y la cría. Esto supondría también un sistema sexual-social no promiscuo.

La vinculación entre macho y hembra esta dada entonces por lo mismo que mueve a todo ser vivo: adquirir energía y perpetuar la especie (Ehrlich, 2005: 312); esto es, autoconservarse. Y estos son a su vez los elementos en los que opera la selección natural, al tener que competir los individuos por ambas cosas. La selección sexual es la forma en que la selección opera a través de la competencia entre individuos del mismo sexo por las oportunidades por aparearse o por la preferencia del otro sexo para aparearse con él; esto es, para reproducirse diferencialmente (Ehrlich, 2005: 327). La competencia entre los machos por el privilegio sobre las hembras es lo que explica el dimorfismo sexual y el resultante dominio del macho sobre la hembra en los primates como el hombre; lo que a su vez trae consigo el predominio de la poligamia (Ehrlich, 2005: 328), y que como lo dijera Wilson (1997: 180), seamos “moderadamente polígenos”; cosa en la que Ehrlich coincide. Parece ser que la poligamia es el sistema de apareamiento básico de los mamíferos y del ser humano; alrededor de tres cuartas partes de todas las sociedades humanas permiten varias esposas, y la mayoría de ellas hacen cumplir esa practica con leyes y costumbres; el resto de sociedades monógamas sólo siguen esa practica en un sentido legal, ya que las concubinas y otras estratagemas extramaritales que buscan los hombres toleran una poliginia de facto. (Wilson, 1997: 180)

Estas características de nuestra especie establecen las bases de la comprensión de la organización social como un omnipresente dominio masculino, de un patriarcado, que permite suponer que la estructura de los grupos de nuestro ancestro compartido con los chimpancés, ha dejado fuertes huellas evolutivas tanto en nuestra organización como humanos modernos como en la de ellos (Ehrlich, 2005: 331). Esta organización estaría dada tanto por el manifiesto dimorfismo sexual como por el rol en el cuidado de las crías. Los machos en este estadio podrían estar en muchos casos limitados al momento de la copulación, la seguridad y la adquisición de algunos alimentos -a los que en muchos sentidos tendrían el mismo acceso los otros miembros de su grupo en este nivel evolutivo-. La hembra, por el contrario, tiene que invertir mucho tiempo y energía durante el tiempo de gestación, así como el largo periodo postnatal de cuidados necesarios (Ehrlich, 2005: 330). Estos grupos patriarcales habrían buscado alimentos con una jerarquía de un macho dominante que incluiría padres, hijos y en algunos casos probablemente hermanos subordinados; en donde podría haber salida de hijos o

hijas para aparearse con otros grupos o formar nuevos. Habrían sido en gran medida territoriales, a partir de que se encontraran los recursos valiosos en un nivel intermedio de abundancia; por lo que no sólo actuarían en defensa de su territorio, sino que ello mismo supone la salida del propio y la invasión, agresión y muerte de otros grupos con intención de apoderarse de sus <<valores>>; conducta registrada en chimpancés y en una gran cantidad de grupos de cazadores-recolectores (Cf. Ehrlich, 2005: 326 y ss).

Aunque los autores que he revisado para esta parte no tratan a profundidad la condición social ancestral humana previa a las bandas de cazadores-recolectores, los que se constituyen ya por un grupo de machos cooperativos, hay un buen número de argumentos en torno al origen de lo social del tipo que antecede a los grupos de cazadores-recolectores (por ejemplo, Ehrlich, 2005: 331 y 394; Wilson, 1980: 583-590 y 1997: 128; Maturana, 2003: 80); que suponen, junto con las características ya mencionadas; entre ellas el dimorfismo sexual marcado entre los australopitecos, del mismo modo que en los gorilas (Ehrlich, 2005: 335) y las causas de competencia intraespecífica por el dominio de las hembras y el territorio que ello supone, así como los planteamientos que Freud (Cf. 2002b) retoma de Darwin en el sentido de que en el algún momento el hombre debió vivir en un régimen <<social>> de dominio análogo precisamente al de los gorilas; que permiten plantear como el primer momento o estadio de interacción humana el que es dado por los vínculos reproductivos directos, esto es, los que constituyen los individuos participantes de las operaciones reproductivas de autoconservación y los individuos resultantes reproducidos; dado esto en pequeños grupos familiares autónomos organizados jerárquicamente del modo descrito.

Estos grupos pueden haber estado, como se ha dicho, conformados en algún momento sólo por un macho dominante y un grupo de hembras y sus crías; aunque posteriormente, o quizás paralelamente, por otros machos además del dominante, los que estarían vinculados reproductivamente en grado de hermanos o hijos <<mayores>> que permanecían en el grupo subordinados al macho dominante y probablemente compitiendo con él en algún momento por el poder.

El vínculo reproductivo que trasciende la mera acción sexual entre los individuos que conforman la familia extensa, constituye la base universal de los grupos sociales, formando el núcleo los hombres, sus esposas e hijos. Esto habría sido permitido también por la pérdida del estro en las hembras, para así, con un continuo acceso al sexo, vincular más estrechamente a machos y hembras en estos grupos, y los subsecuentes, y reforzado la permanencia de los machos para la ayuda en el cuidado de las crías; y ello haría posible paulatinamente la disminución de la agresión y las alianzas posteriores entre machos al interior de un grupo (Wilson, 1997: 200). El papel de la pérdida del estro en las hembras parece fundamental, según algunas teorías (Ehrlich, 2005: 344), como elemento vinculador

de lo que llamamos familia y apoyaría así además la idea de un estadio <<social>> poligínico (o polígamo) de un macho dominante y un grupo de hembras y sus crías como grupo reproductivo-social primigenio.

3.2.2 Segundo estadio: *recurrente* → *sistema/entorno-como-medio (otro como yo)* = posible distinción de acoplamiento conductual y/o estructural estrecho ontogénico, o repelimiento conductual filogénico y ontogénico.

Este estadio estaría constituido por el enorme periodo, considerado como el más largo y determinante de nuestra especie, y que es denominado *de cazadores-recolectores* (Cf., por ejemplo, Ehrlich 2005 y Wilson 1980 y 1997); considerando que ya aquí habría la cooperación de dos o más machos -lo que excluye un dominio del tipo del estadio anterior⁶⁴ - y sus familias; hayan estado vinculadas reproductivamente o no.

Hasta la revolución agrícola, hace unos 10 mil años, la forma de vida de nuestros ancestros directos, desde hace unos 5 millones de años y la mayor parte de nuestra historia ya como especie *Homo sapiens moderno* de alrededor de 100 mil años⁶⁵, fue de cazadores-recolectores. Puede remontarse a estos cambios de organización humana o prehumana en algún momento entre la parte final del ancestro *Australopithecus* y el *Homo ergaster/erectus*, los que ya mostraban un dimorfismo sexual menor a los anteriores y más cercano por lo tanto al *Homo moderno* (Ehrlich, 2005: 329); diferencia que sabemos esta relacionada con una dura competencia intraespecífica y al dominio jerárquico. Esto parece suponer la reducción de las batallas por el dominio como respuesta a las ventajas de la cooperación en la cacería y la defensa del grupo; aunque puede reflejar también la importancia de la inteligencia y la habilidad social para obtener el dominio (Ibíd.).

La transición a este tipo de organización puede describirse con el modelo de autocatálisis de Wilson (1980: 583 y ss.), que plantea esencialmente que, precisamente en un momento entre el *Australopithecus* y el *Homo*, la protección contra los grandes depredadores y las ventajas que debieron observar de la caza cooperativa y a mantener alejados de las presas muertas a felinos y carroñeros,

⁶⁴ El que se diga que excluye un dominio del tipo del estadio anterior no implica que no hubiese ya el dominio de un macho al interior del grupo como un líder o jefe, sino que ya no habría los privilegios de dominio sexual sobre las hembras del grupo; por lo menos no en los términos en que ocurría en el primer estadio. La transición a las formas de dominio o control de poder entre machos dentro del grupo y las formas de dominio sobre los valores que son las mujeres, y todas las formas de organización de ello que implica el surgimiento de las formas esenciales de cultura, son los elementos que constituyen la transición entre un estadio y otro. (Véase, por ejemplo, Ehrlich, 2005: 312 y ss)

⁶⁵ Sigue habiendo debate en torno a la constitución definitiva del hombre moderno y su origen, como lo expone Ehrlich (2005: 197-200)

junto con un desarrollo cerebral y tecnológico creciente, llevaron a nuestros ancestros a un umbral de dominio de la caza y de continua evolución mental. La caza implicaba una división del trabajo, donde las hembras, que ya tenían el cuidado permanente de los hijos, podían ir realizando, progresivamente, trabajos de recolección y de otra clase. El intercambio de los productos alimenticios producto de la división del trabajo debió ser también factor de cohesión entre el grupo. Como se ha indicado, la pérdida del estro, la mayor vinculación entre macho y hembra y junto con esto una reducción de las conductas agresivas, seguramente por la valoración de la cooperación y la conservación del bien que son las mujeres propias, permitieron el crecimiento de los grupos. Los jóvenes permanecerían dentro del grupo controlando su sexualidad y agresividad, aguardando su turno para ser jefes o para escalar en la estructura social. Poco a poco las cualidades sociales y técnicas de producción de herramientas y de caza fueron siendo los factores de selección (Wilson, 1997: 128).

Estos grupos pueden describirse, con base esencialmente en observaciones de grupos de cazadores-recolectores contemporáneos, como conformados desde una familia extensa, hasta un grupo de familias emparentadas generalmente, aunque no necesariamente; el matrimonio se da dentro del grupo o intergrupales a través de negociaciones y rituales; la poligamia es una práctica común; hay violencia intragrupal y asesinatos generalmente por adulterio y por disputas sobre mujeres; los niños viven un largo periodo de adoctrinamiento cultural en donde pasan por diversos grupos según la actividad; prevalece la división sexual del trabajo en donde generalmente son los hombres los que cazan y las mujeres recolectan; los hombres dominan a las mujeres, presiden consejos, deciden sobre rituales y manejan intercambios y relaciones con otros grupos; entre otras características que se supone pueden atribuirse del mismo modo que a los actuales grupos de cazadores-recolectores a los primitivos. (Wilson, 1997: 124-126)

Hasta el “gran salto hacia adelante”⁶⁶ es muy probable que los grupos hayan sido de un tamaño de unos 20 a 50 individuos, formados como *bandas* de familias extendidas, seguramente vinculados reproductivamente en algún grado o sentido. Viajaban y se movían juntos en sus actividades de subsistencia. Eventualmente estos grupos habrían ido creciendo hasta alcanzar un promedio de unos 150 individuos, conformados por familias estrechamente relacionadas entre las que se intercambiaban individuos de ambos sexos para formar parejas o matrimonios. Pudo haber llegado a haber tribus en este periodo de hasta varios cientos o miles de individuos que compartían un dialecto común, y probablemente

⁶⁶ Como se refiere Ehrlich (2005) al periodo de hace unos 50 mil años en que hubo <<una revolución tecnológica>> a la que se agrego la pintura rupestre, la escultura, la elaboración de adornos corporales y otras ceremonias como el aprovisionamiento de tumbas; así como la evidencia de cadenas comerciales, en donde por supuesto también operaba ya un lenguaje y comunicación complejas.

un mito sobre un origen común (Ehrlich, 2005: 325). De esto se concluye⁶⁷ que el ser humano es un <<animal>> de grupos pequeños; Ehrlich dice que cuando mucho de miles de individuos, no de millones. Yo difiero un poco.

De acuerdo a la investigación que expone Ehrlich (2005: 291) de Robin Dunbar y Leslie Aiello, el tamaño de los grupos en los primates está relacionado con el tamaño del neocórtex, área de la corteza cerebral relacionada con funciones complejas de percepción, pensamiento y comportamiento social; y de lo cual han derivado algunas conclusiones: según Dunbar los primates procesan información a través de la expurgación, conducta que parece ser el principal vínculo entre los grupos de primates. Plantea la hipótesis de que cuando un grupo es muy grande un individuo sufre una sobrecarga de información y la cohesión del grupo se pierde; por lo que el crecimiento del grupo implicaría una presión selectiva para el aumento del tamaño del neocórtex. Este factor habría sido un factor decisivo en la evolución humana según el aumento de sus grupos y de su actividad social; sin embargo, esto no sigue un permanente aumento, sobre todo si consideramos que el 99% del tiempo evolutivo de nuestra especie hemos vivido en grupos de cazadores-recolectores del tamaño indicado (20 a 50 primero y luego de un promedio [como máximo] de 150 individuos), y que es ahí en donde se ha producido toda nuestra evolución físico-estructural y nuestras predisposiciones genéticas⁶⁸ (véanse, por ejemplo, Ehrlich 2005 y Wilson 1980 y 1997). Estas mismas investigaciones indicaron que los seres humanos modernos pueden interactuar en grupos de tamaño de un promedio de 148 individuos; datos que concuerdan con las observaciones antropológicas, los registros de grupos de cazadores-recolectores y los datos estadísticos de la relación neocórtex/volumen del cerebro-tamaño de grupo.

El tamaño del grupo indicado implica un grupo en el cual cada individuo conoce a todos los demás, y seguramente interactúa directamente con cada uno de ellos en mayor o menor medida, en un sentido o en otro (Ehrlich, 2005: 292); en estos grupos el lenguaje y la comunicación se fueron desarrollando, y según la misma investigación, substituyeron funcionalmente a la expurgación. Es por esta razón que ésta sería la característica esencial que constituye la particularidad de este segundo estadio: el que sean grupos de interacción humana en donde el tamaño de ellos permitía -o permite a un ser humano, interactuar según su capacidad interactiva- a cada uno de los individuos tener una interacción directa con cada uno de los miembros del grupo. Y que en este sentido tengan, como lo dice Lorenz (2005), “valencia de hogar”.

⁶⁷ Lo hace Ehrlich al igual que Wilson y Lorenz.

⁶⁸ La evolución y/o conservación de características del operar-como-comportamiento de nuestra especie son las que implican las mayores controversias y disputas al respecto. En esta parte no podemos profundizar, pero en las conclusiones diré más al respecto.

Es en este periodo también en donde se desarrollan todas las facultades propias de nuestra especie permitidas por la evolución de nuestro cerebro. Parece que es la evidencia más grande del desarrollo de nuestra especie: la cooperación y el lenguaje para mediar y permitir una comunicación compleja y casi infinita (Ehrlich, 2005: 300). Del mismo modo la conciencia profunda, junto con el habla, habrían evolucionado mientras los grupos prehumanos y humanos vivían como cazadores-recolectores (Ehrlich, 2005: 313); al igual que muchos, si no es que todos los elementos culturales vinculadores y reguladores fundamentales de nuestra vida en grupo surgieron en este periodo, como lo indica la revolución que supuso el “gran salto hacia adelante”, 40 mil años antes del inicio de la agricultura.

3.2.3 Tercer estadio: *ocasional* → *sistema/entorno-como-entorno (otro como otro)* = posible distinción de acoplamiento conductual en las comunidades lingüísticas ontogénicas y estructurales filogénicas, o repelimiento conductual filogénico y ontogénico.

Este estadio estaría dado por la emergencia de las prácticas agrícolas (básicamente lo que se conoce como descubrimiento de la agricultura), los asentamientos humanos en torno las áreas de dicha práctica y el consecuente dramático aumento de la población de los grupos humanos; independientemente de que no haya de facto un cambio estricto y directo en esos términos. Es claro que no puede plantearse un cambio de grado radical entre el estadio anterior y este, pues es seguro que, como de hecho lo mencionamos ya, habría grupos mayores al que caracteriza al segundo estadio, anterior a la agricultura; sin embargo, si fuese así, esos grupos, por lo indicado también arriba, entrarían por ello en este estadio. Aunque sea como distinción analítica, el periodo que introduce la aparición de la agricultura –de hecho como punto de partida– es el que representa de mejor forma lo que pretendo destacar.

El periodo que comenzó hace unos 10 mil años con la agricultura comprende lo que se ha dado en llamar generalmente evolución cultural, pues ya todos los rasgos físicos de nuestra especie estaban conformados, y aunque comienza muy probablemente con la necesidad de obtención de alimentos, sus implicaciones han sido abrumadoras; y donde dos factores que ya se encontraban en la vida de los cazadores-recolectores destacan: la religión y la violencia (Ehrlich, 2005: 429).

Las teorías en torno al paso a esta etapa están en relación con el progresivo aumento de la población y las posibles temporadas de escasez, y con ello, al reducirse los recursos para abastecer sus necesidades, provocaría una demanda para encontrar formas de aumentar el abastecimiento de alimento. Otra hipótesis es que después del rápido final de la era glacial, cuando los seres humanos habían

dado el “gran salto hacia adelante”, estaban intelectualmente listos para realizar la planeación necesaria y resolver los problemas técnicos que implican la agricultura y la domesticación de animales. Parece ser que en el Cercano Oriente hace unos 13 mil años el cambio climático trajo consigo una serie de pastizales con grandes semillas, como trigo y cebada, las que posiblemente eran recogidas en canastos por las personas, sacudiendo las semillas maduras; poco tiempo después se habrían formado villas en torno a estas tierras para cosechar y sembrar estos granos. Como quiera que haya sido, lo que es seguro es que todo fue parte de un proceso gradual en un medio que era bien conocido ya por los cazadores-recolectores y en combinación con las mismas técnicas económicas ancestrales (Ehrlich, 2005: 436-442).

Se han considerado ciertos rasgos comunes en el origen de las civilizaciones a partir de la aparición de la agricultura: al aumentar de tamaño los grupos a partir de las bandas de cazadores-recolectores pasaron a surgir las tribus, aparecieron consistentes líderes masculinos y obtuvieron el control, se fortalecieron y formaron alianzas con otros grupos, se generalizaron rituales; con una población aun más densa aparecieron los cacicazgos y con ellos distinciones formales de rangos dados por la familia en la mayoría de los casos, la herencia del liderazgo, división más aguda del trabajo y redistribución de la riqueza bajo el dominio de la élite dominante; emergieron las ciudades y los Estados y se intensificaron estas cualidades básicas, el estatus hereditario y el dominio de la élite se santificaron por las creencias religiosas, se incrementó la especialización y la división del trabajo, se codificaron las leyes y la religión, se organizaron ejércitos y aumentaron y se institucionalizaron las burocracias; se perfeccionaron los sistemas agrícolas, de ingeniería y construcción, las tecnologías y la ciencia (Wilson, 1997: 132).

Todo esto traería una nueva complejidad de interacción de los grupos humanos; ya que lo que se sabe de manera general de este proceso es que permitió la producción de excedentes de alimentos que permitieron -junto con el crecimiento poblacional, a pesar del aumento también de la mortandad- la comercialización, el acaparamiento, la riqueza y el poder, el sometimiento, la expropiación, la posibilidad de las ocupaciones especulativas, la excesiva diversificación y especialización del trabajo y de los roles sociales, la conformación de clases, de oficios y de convenciones sociales y morales de interacción plasmadas en leyes y religiones que imponían penosas prácticas y obligaciones asumidas ya como ajenas al individuo y a su grupo íntimo, al que se tendió a retraerse.

La condición particular, por lo tanto, que constituye este tercer estadio está dada, en primer lugar, por lo que determina al anterior: el aumento del número de individuos al interior, no ya de un grupo, sino de un asentamiento humano vinculado por todas las particularidades del nuevo sistema económico y de producción (estos términos en el mayor sentido genérico posible); esto es, de las prácticas desarrolladas de supervivencia, y lo cual rebasa las posibilidades dadas

históricamente de capacidad de interacción humana; junto con esto, en segundo lugar, lo que trae consigo como formas de interacción que son dadas por esa misma condición y que producen una nueva fenomenología en el dominio de relaciones humanas.

3.2.4 Cuarto estadio: *intergrupal* → sistema/entorno⁶⁹ → acoplamiento estrecho de tipo de vínculos reproductivos, recurrente y/o ocasional entre varios sistemas, que opera como entorno de clase ocasional de un grupo o sistema dado como acoplamiento estrecho del mismo tipo posible que el otro = posible distinción de acoplamientos conductuales relativos individuales y/o grupales, o repelimientos conductuales relativos individuales y/o grupales.

Este estadio se refiere simplemente a todas las posibles interacciones de cualquier tipo, que podía o que puede enfrentar un grupo con otro de la misma o de diferente clase, dentro de toda la deriva filogénico-evolutiva que ha transcurrido en los otros tres momentos.

En cualquiera de los tres momentos que hemos distinguido, un grupo prehumano o humano tenía o tiene con toda seguridad contacto de diversa clase con otros grupos, principalmente constituidos de la misma forma que ese grupo; es decir, que constituirían su entorno. No es necesario aquí realizar descripciones históricas, ya que esas relaciones se refieren al mismo proceso histórico expuesto sobre los otros tres estadios. Lo único que debe decirse es que, como ya lo mencioné, las tres clases de grupos que se han distinguido mantenían contacto cercano con otros grupos de la misma y de otras clases cercanas⁷⁰, y todos esos

⁶⁹ En este caso planteo con todas las reservas necesarias una relación sistema/entorno entre dos grupos humanos, ya que yo no puedo decir ahora, según todo lo dicho hasta aquí, si un grupo humano (y me refiero en este caso estrictamente a uno del tipo dado, también en el primero, pero sobre todo en el segundo estadio) puede ser entendido como un sistema, ni tampoco si los principios operacionales pueden ser análogos a los de un sistema vivo, ni mucho menos que pueda darse, como tal, una relación sistema/entorno entre grupos; lo cual muy probablemente no es así. Está claro que esto no es objeto de este trabajo. Sin embargo, lo planteo de esa forma considerando que hay una comprensión común de que si es un sistema un grupo o sociedad; cosa con la que yo no plenamente coincido, y por lo tanto lo planteo con todas las reservas y diferencias posibles que no pueden ser tratadas aquí y solo como fórmula ilustrativa y analítica. El problema que esto implica, con muchas diferencias y particularidades, es precisamente el que tratan en alguna medida las sociologías sistémicas; como, por ejemplo, la de Parsons (Cf. Cházaro, 1993), entendiéndolo como sistema; Luhmann (Cf. 1998) quien niega que lo sea. También está el caso de Bateson en psicología (Rodríguez de Rivera, [en línea]) con relación a la familia, y Maturana (Cf. Maturana y Varela 2003) en biología que está a favor de ello.

⁷⁰ Otro factor que de hecho se atribuye el crecimiento de los grupos humanos y al desarrollo de su tecnología es a la competencia que seguramente en algún momento tuvieron, por ejemplo, con los Neandertales, los que habrían desaparecido en gran medida por esta competencia (Ehrlich, 2005: 297)

contactos tenían y/o tienen fines de intercambios de algún tipo: de individuos; con fines reproductivos, de trabajo o de alguna otra clase; de productos naturales o fabricados, de materias primas, de arte o cualquier otra clase de objeto al que se le atribuya algún valor; con fines de interacción ritual, deportiva, política, o de alguna otra clase dentro de un marco que podemos llamar <<pacífico>>. O puede ser con fines de repelimiento, defensa o agresión para apoderarse de bienes de toda clase: mujeres, hombres, niños, territorio, productos agropecuarios o elaborados o cualquier otro tipo de materiales u objetos que connoten un valor. Puede ser también por imposiciones o defensa de ideologías, creencias religiosas, por la reputación, el nombre de la familia, por reconocimiento, fama o gloria, por una afrenta moral o social, y por todo lo que implique algún valor o significado justificado dentro de los esquemas de certezas operacionales conformados dentro de una tradición y/o una ontogenia común.

Hay que decir también que la permanente competencia intergrupal siempre fue y ha sido factor de presión selectiva; siempre fue factor en torno a la conformación de los mismos grupos a su interior, de sus relaciones con esos otros grupos y de su relación con el medio; así como de su desarrollo tecnológico y cultural. Conforme la población de los grupos, cualquiera de los distinguidos, crecía, crecía la competencia entre éstos. Crecía también la cohesión y las relaciones generales vinculativas como ritos, prácticas, costumbres, mitos, creencias comunes, especialización del trabajo, desarrollo de tecnología y armamentista. Todo lo que permitía la organización y la competencia. También las alianzas intergrupales crecían con la finalidad de defenderse de otros grupos y de buscar competir por los recursos en juego (Ehrlich, 2005: 294). Características y finalidades que en gran son análogas a las relaciones grupales contemporáneas.

Los cuatro momentos de interacción humana -descritos hasta aquí- como sistema/entorno, resultado contingente de nuestra historia filogénica y evolutiva, son los cuatro estadios de interacción posibles de lo humano. Cada uno representa las formas que nos han sido dadas históricamente y las formas en que cada sistema humano ha podido, a partir de la conformación del tercero, reproducir los cuatro desde entonces hasta hoy; según su particularidad ontogénica, contextual y circunstancial. Por eso ahora delinearemos, de manera general como ya lo explicamos, las posibilidades ontogénicas de interacción humana a partir de lo configurado histórica y filogénicamente. Aunque antes haremos unas precisiones de lo que se entenderá por lenguaje y comunicación como elemento central de la particularidad interaccional humana.

3.2.5 Lenguaje y comunicación

Se ha considerado siempre como uno de los rasgos más característicos de nuestra especie, y de la evolución por ella alcanzada, a lo que se ha dado en llamar lenguaje, y con ello una forma de comunicación compleja y única. Es por eso que en esta parte es necesario hacer algunas precisiones de lo que, siguiendo la lógica operacional planteada, se entiende en este trabajo por los fenómenos que se pretenden connotar con esas nociones. Ya en el apartado 1.1 hicimos una muy ligera revisión de lo que Wilson y Maturana entienden por comunicación, para así conformar lo que como punto de partida se entendería por ella; definiciones preliminares que deben ser completadas y precisadas según el sentido y la finalidad del operar de los sistemas vivos descritos hasta aquí.

La forma de operar-comportamiento humana que ha sido generalmente denotada como lenguaje ha evolucionado probablemente desde hace millones de años, por lo menos se piensa que ya en la parte final del periodo ocupado por los *Australopithecus*, hace unos 2.5 millones de años (Ehrlich, 2005: 282); lo cual coincidiría con la transición al *segundo estadio* de interacción humana. Hay otras teorías, sin embargo, que ubican su desarrollo apenas hace unos 50 mil años, periodo del “gran salto hacia adelante” (Ibíd.).

La evolución del lenguaje es muy seguramente producto de lo que podríamos llamar una coevolución estructural -principalmente del sistema nervioso central- y operacional-como-comportamiento en general, aunque principalmente el que implica los estadios existentes y emergentes de interacción con el entorno; como causa y resultado del mismo proceso evolutivo. Las investigaciones de Robin Dunbar, con la colaboración de Leslie Aiello (Cf. Ehrlich, 2005: 291) que hemos seguido sobre el número posible de individuos interactuantes en un grupo humano, relaciona, como mencionamos ya, la conducta de expurgación como elemento conductual central de vinculación en grupos de primates. Esto demostró que está relacionado el tamaño del grupo con la frecuencia de acicalamiento social y que obviamente esta conducta no sólo tiene funciones de limpieza, sino que verdaderamente es un comportamiento que puede distinguirse como dirigido a un miembro del grupo y que como interacción forma un vínculo que puede ser llamado <<social>>; precisamente Reynolds (Ehrlich, 2005: 291, pp. 110) afirma que la expurgación es la conducta de los primates de la que evolucionó la cooperación. Como ya vimos, cuando un grupo es muy grande y no puede un individuo interactuar con todos los individuos miembros de él, la cohesión se pierde por que causa una “sobrecarga de información” en el individuo. De esto se pueden sacar varias conclusiones:

a) Que la expurgación es una interacción entre individuos, en donde uno, el que acicala, realiza una acción en la que están implícitas una serie de expectativas y que supone de facto varias posibles reacciones y que tiene una finalidad; esta

acción es <<como dirigida a un otro>>, y ese otro, el que recibe, asimila dicha acción, que es para él un estímulo que le gatilla una acción distinguida como respuesta en el marco de posibilidades de sentido o significado para él (desde sus estructuras), y donde él supone que el que acicala supone una reacción dentro de un marco de posibilidades fijadas por ese mismo que acicala, aunque según lo que él supone que el que acicala supone; lo que influye en su acción-como-respuesta. Dicha acción-como-respuesta es asimilada, a su vez, en las estructuras del individuo que realiza el acicalamiento (y también por el acicalado) con relación a las expectativas fijadas previamente (y también a las nuevas que imprime el acicalado); las que siempre, en un sentido u otro están dadas por el principio de autoconservación. Esto es, podemos decir como observadores que hay un proceso de comunicación.

b) Que si suponemos que cada forma de movimiento de las manos, de la boca, de los ojos, así como cualquier otro gesto que participe de la <<acción completa de acicalamiento>> del individuo que acicala a otro, y de las acciones posibles como respuesta, y que tienen un significado o valor cada uno de esos elementos como unidades, que son asimiladas de la misma forma por todos los individuos del grupo que observan a los otros y que los usan en el mismo sentido en sus interacciones⁷¹, como siempre con fines de autoconservación, podemos decir que eso es lo que se pretende connotar con la noción de lenguaje.

c) Que si partimos de que en la deriva evolutiva humana el primer estadio esta conformado por individuos con vínculos reproductivos directos (macho, hembra o hembras y crías, y en algunos casos algún otro individuo subordinado al orden jerárquico del macho dominante); tal como sería en el periodo Australopithecino, en donde comienzan a surgir cambios estructurales y del operar-como-comportamiento fundamentales para la especie, y con ello la emergencia de un <<lenguaje>> y el paso al otro estadio de interacción; podemos plantear la siguiente hipótesis paralela y abierta:

La expurgación o acicalamiento que vinculaba interaccionalmente a los individuos del grupo del <<primer momento>> para autoconservarse en y a través de sus relaciones en él, y que podemos definir como una forma de comunicación, no habría sido compatible, en cuanto a los intereses autoconservacionales solipsistas y a las formas de alcanzarlos, con el nuevo estadio de interacción que implicaba a dos o más machos dominantes en un mismo grupo. ¿Cómo expurgarse con alguien que causa desconfianza y recelo según los intereses indicados?, ¿cómo dejar que la o las hembras de su propiedad acicalen o expurguen a otro macho?

⁷¹ Esta asimilación común estaría dada por una deriva tanto ontogénica como filogénica de las distinciones de las relaciones hechas entre acción y respuesta.

No tiene que suponerse una relación causal burda ni lineal; simplemente puede plantearse que un primate con una estructura de grupo y de interacción cerrada, donde tenía una alta competencia con otros machos por hembras y territorio, y celoso aun de su principal valor que podría aun conservar en las nuevas circunstancias, que serían sus hembras (obviamente el territorio tendría que ser ya compartido al pasar al nuevo estadio), pero con la capacidad cerebral o/y mental ya de valorar y calcular, burdamente, resultados y beneficios en el tiempo de su acción conjunta con otro u otros machos (entre más, más poder o fuerza). Lo que le habría permitido el acceso a ese otro estadio de interacción, el cual implica otro estadio de formas de autoconservación; esto probablemente a partir de valorar experiencias observadas dentro de su pequeño grupo o de la observación de otras especies que <<trabajaban>>⁷² así; por lo que sería una presión selectiva para la evolución y desarrollo de otro tipo de lenguaje⁷³; uno que no implicara una <<acción de contacto físico>>. Junto con esto iría surgiendo otro elemento fundamental de lo humano: los rasgos culturales más importantes que conocemos, y que son los que vinculan por un lado, y regulan y restringen por otro; en un continuado dominio cultural masculino.

Lo entendido como comunicación en el inciso a) remite a un proceso distinguido por un observador en el que participan dos o más individuos y en donde se aprehende sintéticamente la interacción. Pero en ese sentido la comunicación emergería como una distinción y no como una operación de un sistema; en este caso el humano.⁷⁴ Por eso la comunicación no es una noción que nos sea útil para describir lo que hace un sistema humano en interacción con su entorno desde la lógica operacional planteada hasta este momento; tiene sólo una utilidad descriptiva en una comprensión desde la lógica de observación de primer orden.

⁷² Las comillas aquí tienen una función doble: por un aparte la alusión a algo puede sugerir algo anacrónico, pero por otra implicando efectivamente lo puede connotar el trabajo como acuerdo con fines de beneficio económico.

⁷³ Del que muy probablemente habría un protolenguaje que carecía de sintaxis, como lo dice Bickerton (Ehrlich, 2005: 282, pp. 68). Un protolenguaje que habría ido evolucionando de acuerdo al estadio de interacción, y en donde esta transición del primer al segundo estadio bien pudo haber sido, como lo planteaba ya Rousseau (1996), dado por las pasiones desatadas por el vivir con otros fuera de la familia, en donde "la necesidad natural unía a los hombres mucho mejor de lo que el sentimiento lo habría hecho, la sociedad se forma gracias a la industria: el peligro permanente de la muerte no permitía limitarse a la lengua del gesto, y entre ellos, la primera palabra no fue *ámame*, sino *ayúdame*".

⁷⁴ De esto resultaría que la comunicación no es algo que existe de sí y por sí, no es un algo ni puede ser algo más que una distinción en el horizonte distincional y configuracional del observador; por lo tanto, la comunicación no sería un sistema de la forma en que Luhmann lo plantea; por lo menos no en un sentido ontológico (o más precisamente, en el sentido de Heidegger, óntico), aunque sí epistemológico (y a partir de ese carácter y en el mismo sentido, entonces sí, ontológico); como sistema de análisis o analítico.

Por otra parte, el lenguaje connota a mi entender, y en el mismo sentido que lo plantea Ehrlich (2005: 267), lo que está expresado en el inciso *b*), como las unidades específicas (en este caso fonéticas) referentes a distinciones de entidades, relaciones o procesos que se objetivan a partir de ellas, tanto del medio, del entorno y del sí mismo; las cuales son asimiladas por un grupo de individuos interactuantes que observan las correlaciones de las interacciones de los otros y que son usadas por ellos en ese mismo sentido, con toda su particularidad estructural individual, aunque con la comunidad dada filogénicamente y por la recursión interaccional ontogénica. De tal forma que el lenguaje connotaría los elementos estructurales -desde la distinción de un observador que los saca de ese flujo al que pertenecen, los segmenta y los objetiva en su propia recursión; es decir, en el lenguaje mismo- de la acción particular que realiza un sistema humano al usar el lenguaje.

Maturana (2002), sin embargo, define lenguaje como "...a manner of living together in a flow of coordinations of coordinations of consensual behaviours or doings that arises in a history of living in the collaboration of doing things together". Yo creo que la coordinación de conductas consensuales supone también la aprehensión de un observador de la interacción de dos o más individuos que se acoplan conductualmente -lo cual implica un tipo de acoplamiento estructural (Cf. Maturana y Varela, 2003: 121 y ss.)-, de la misma forma que la noción de comunicación. Precisamente Maturana define comunicación como el "...mutuo gatillado de conductas coordinadas que se da entre los miembros de una unidad social" (Maturana y Varela, 2003: 129); y ello es precisamente análogo a lo que hemos entendido por comunicación.

Maturana usa (Cf. Maturana 2002), en ciertas ocasiones y a veces de manera no claramente específica, la noción de *lenguajear* (languaging), para connotar más o menos lo mismo que quiero referir yo aquí: la acción en el lenguaje o el lenguaje en acción. De tal modo que llamaré *lenguajear* a la acción u operación específica de tipo fonético que un sistema humano realiza en su interacción con su entorno, y en donde es distinguible por un observador que dirige esa acción al entorno, y que ese individuo recibe también estímulos de la misma clase por parte de su entorno.

El *lenguajear* sería la forma contingente en que ha derivado en la red operacional que es el sistema humano una operación particular u acción dada en la interacción entre un sistema y su entorno, operación que conlleva una asimilación tanto a nivel filogénico -en cuanto a la conformación de estructuras que la hacen posible- como sobre todo a nivel ontogénico, en la recursión permanente de la interacción de este tipo entre sistema y entorno en todos sus estadios de interacción; siempre en la permanente orientación de la autoconservación. Un sistema que, como hemos visto, nace en la recurrencia interaccional con un entorno-como-medio, desarrolla formas contingentes de interacción para alcanzar simplemente su enlace operacional a través de sus relaciones con su medio y su

entorno; el lenguajear como interacción fonética es sólo una de las posibles formas de derivación contingente de interacción. Los sistemas prehumanos y humanos de la misma forma en que habrían desarrollado un tipo de interacción como el acicalamiento, han desarrollado paralela y substitutivamente -o como quiera que sean las circunstancias de su emergencia o desarrollo- un comportamiento fonético que es como dirigido, al igual que el acicalamiento, al entorno, en su necesidad de dominar efectivamente tanto a ese entorno como al medio en la conformación contingente de su mundo; para alcanzar así todas las formas posibles de autoconservación derivadas de su interacción en él, así como todos los correlatos del alcance de ese principio que vivimos como <<satisfacción de lo necesario>>; cosa dada a partir de nuestros esquemas de certezas operacionales.

Es entonces el caso del lenguajear sólo una forma particular, si bien compleja y con todas las implicaciones que conocemos y que ha marcado nuestra deriva evolutiva física y cultural, de la interacción entre sistema y entorno. En este caso es a partir de unidades fonéticas distinguibles que se refieren a algún elemento distinguible, y objetivable a partir de referirlo, del medio, del entono y del sí mismo del sistema y a las unidades mismas en su recursividad; así como también de unidades que enlazan y estructuran a las otras unidades; todo lo cual se organiza en la lógica operacional del sistema nervioso orientado a la autoconservación con base en las distinciones de diferencias entre unidades y dentro de una misma unidad (descripción), y de relaciones y asociaciones de distinciones de procesos o estados en el tiempo que relacionamos secuencialmente como causalidad (explicaciones); ello dado en todas las posibilidades distintionales alcanzadas en el lenguajear.

3.3 La facticidad ontogénica de las formas de interacción

Como se ha dicho ya reiteradas veces, este apartado se refiere a lo que yo considero debe ser la segunda dimensión de análisis del problema de lo social humano, y la cual se refiere concretamente a la interacción humana sistema/entorno. Como tal será sólo delineada con la finalidad de insertar en su facticidad material el sentido y la finalidad que otorga la dinámica operacional de los sistemas vivos a todo lo que un sistema puede realizar como operaciones en el mundo, principalmente del operar-como-comportamiento que es como dirigido al otro.

La cantidad de elementos de análisis de esta dimensión es, según mi comprensión, enorme; por lo que tendré que decir, sobre los que consideraré, algo muy somero, quizás hasta sin mayor referencia bibliográfica, mas que la continuidad de la lógica operacional descrita hasta aquí; pero ello resulta

indispensable para realizar este bosquejo de la materialidad de la constitución fáctica de interacción humana desde la autoconservación solipsista, que, eso sí, sienta las bases para todo lo posterior.

3.3.1 Asimilación estructural, significado y certezas operacionales

La ontogenia para Maturana es una deriva de permanente cambio estructural (Cf., por ejemplo, Maturana y Varela, 2003); sin embargo, a mí me parece que, aunque en gran medida con la expresión “cambio estructural” se puede expresar lo que pasa en la ontogenia, la expresión que mejor connota lo que quiero referir en este trabajo como constituyente de la ontogenia, en este caso de un sistema humano, es la de “asimilación estructural”; en el sentido general dado por Piaget (Cf. 1997). Yo me refiero específicamente en este caso, y ello es por lo que resulta más adecuada, no a todos los cambios de un individuo a través de su vida y que podríamos llamar <<como de un desarrollo estructural>>⁷⁵, sino a la asimilación estructural de estímulos, que como conectividad nerviosa, realiza el sistema nervioso de un sistema humano durante toda su vida que es su ontogenia.

La ontogenia de un ser vivo con un sistema nervioso complejo como lo es el sistema humano, transcurre en una permanente asimilación estructural de las configuraciones conectivas gatilladas por estímulos, tanto internos como externos (del medio y el entorno). La asimilación derivada de estímulos del medio y entorno, así como los de carácter interno, implica que toda experiencia dada en una interacción del sistema con el medio o con el entorno y la consecuente configuración sensuomotora como conectividad nerviosa, es asimilada por esa área estructural del sistema; lo que implica que a partir de ella pueda realizar relaciones de asociaciones, que ella remite o que remiten a ella; además de reconocer el estímulo como gatillador de esa configuración y por lo tanto, de que a cierto estímulo <<conocido>> el sistema otorgue una configuración sensuomotora <<vinculada al estímulo>> como acción-respuesta; lo que no implica un determinismo estímulo-respuesta, sino una regularidad flexible, circunstancial y modificable contingentemente, pero siempre a partir de una asimilación. Las interacciones sistema/entorno suponen una enorme recursividad que establecen coherencias que podemos distinguir como acoplamientos estructurales o conductuales históricos, tanto filogénica como ontogenicamente (Cf., por ejemplo, Maturana, 2002). Estas correlaciones entre estímulos y configuraciones sensuoefectoras implican *esquemas de acción* en el mundo (Cf. Piaget, 1997).

⁷⁵ Como los cambios estructurales que tiene desde que se constituye como unidad durante todas las interacciones con el medio y con el entorno en el transcurso de toda su ontogenia y de los que se suceden a lo largo de su diferenciación y constitución celular-estructural y de los periodos vitales-reproductivos de estas unidades.

Junto con la asimilación estructural de la experiencia en la interacción con el entorno, se desencadenan, como correlaciones de esas interacciones o como de carácter espontáneo, estímulos internos que vivimos como <<emociones y/o sensaciones>>, en el sentido más amplio del término; y que pueden desencadenar por si solas, correlaciones sensuomotoras vinculadas con las interacciones con el entorno; las que de hecho son guiadas, en gran medida, por éstas. Estos estímulos están dados filogénicamente como necesidad y producto de un dominio efectivo del medio y/o entorno en la historia de deriva estructural en las interacciones con ellos; esto es, son orientaciones específicas para alcanzar las formas fundamentales de autoconservación, y predisponen para las operaciones relacionadas con ello. Por ejemplo, emociones y/o sensaciones que entendemos como hambre o sed, que se refieren a las relaciones de dependencia material o energética; las que se refieren al deseo sexual, la excitación y el rechazo o repelimiento del individuo del mismo género (y por otros factores también del opuesto) por la competencia intraespecífica, relacionadas con la operación de reproducción; el miedo, la angustia, la preocupación, etc., relacionados con la conservación directa material de la vida y la seguridad; la alegría, excitación, satisfacción, felicidad, que se refieren al preámbulo o satisfacción de lo que a su vez se siente como deseo o necesidad de alguno de los anteriores mencionados; etc.; con todas sus diferencias según el género (masculino o femenino) y todas las posibilidades contingentes de la particularidad estructural, así como las diferentes formas en que pueden vincularse con los estímulos externos y lo que otorga la contextualidad. Todo ello guiado por la relación placer/displacer planteada por el principio de placer freudiano; en donde por lo tanto, podemos analogar o vincular, en cierta medida, estos estímulos emotivos con la noción de *instintos*. Estos estímulos que aparecen permanentemente como correlatos de nuestro interactuar con el medio y el entorno, ya sea que puedan distinguirse como causa o como efecto, son indisolubles de ellos y, para los fines de este trabajo y la forma en que desarrollaré este apartado, los consideraré como una unidad, la *unidad de estímulos* asimilados estructuralmente, con los que vienen las correlaciones sensuomotoras como esquemas de operación o acción, y a partir de los cuales todo toma sentido como significación.⁷⁶

⁷⁶ Por lo tanto para todo lo siguiente me referiré como estímulos de manera general a esa unidad que se conforma con relación a la interacción con el entorno, pues ambos están correlacionados indisolublemente. Ambos, el estímulo directo del entorno como el que surge como correlato interno de tipo emotivo, constituyen el interactuar que desarrolla el sistema <<hacia el entorno>> y donde surge lo que se vive como *experiencia*; aunque el papel de lo emotivo tome un rol central como guía del devenir accional del sistema. En este trabajo no podemos profundizar en este punto que tendrá que ser tratado en el que se ocupe de la dimensión ontogénica de los sistemas humanos. Sin embargo, no podemos dejar en un espacio marginal este elemento fundamental de lo humano, como me parece que lo hacen, en buena medida, el estructuralismo, el conductismo, el racionalismo y aun las perspectivas sistémicas. Yo para este tema me adhiero, hasta este momento y como ya quedó expresado, a la teoría freudiana instintiva guiada por el principio de placer.

De la permanente asimilación estructural de las interacciones que el sistema tiene con su entorno y que vive como, y podemos llamar, *experiencias*; y las que son al mismo tiempo parte y de las que se derivan las configuraciones sensuoefectoras como esquemas de acción en el mundo, y que siempre están en función de la búsqueda de autoconservación y parten de lo asimilado filogénicamente (y luego moldeadas culturalmente⁷⁷) como las correlaciones emotivo-instintuales que aparecen con las interacciones con el entorno; deriva lo que podemos llamar *significación* o *valor*⁷⁸ para un sistema humano. Tal como lo plantea Piaget (Cf. 1997), lo único que puede conferir significación a un estímulo es su asimilación a estructuras anteriores, en las que a partir de integrarse o de ser reconocido, asume dicha significación o valor. Esta atribución de significado o valor esta dada siempre por la orientación al alcance de la autoconservación y con relación a los caminos, esto es, a los esquemas de acción, ya probados por el sistema. En este sentido es que se configura la atribución, o quizás mejor dicho, la emergencia de significado o valor de la experiencia de un estímulo⁷⁹, a partir de como es asimilada la experiencia en relación con esas estructuras previas o la forma en que es asimilada a esas estructuras dado por la contingencia de la operación (y también de, o lo que ya incluye, las circunstancias generales), junto con la particularidad individual de la estructuras; y también a partir de la combinación de ambas, o de todo. Toda configuración de significado es una operación que implica una selección contingente del sistema como unidad, según las posibilidades circunstanciales estructurales y de conformación de esquemas de acción en función de la autoconservación.

En este sentido es que llamo, y he llamado, *certezas operacionales*, para referirme al estado referencial de toda atribución de significación o valor de la experiencia de un sistema humano en su interacción con su entorno (y con su medio) y de su correlación con los esquemas de acción o esquemas operacionales, básicamente los que son de operar-como-comportamiento, y que co-forman las posibilidades fácticas y aspiracionales⁸⁰ de autoconservación.

Las certezas operacionales son el punto estructural presente del sistema a partir del cual realiza todas sus operaciones (esquemas de acción) de interacción con el entorno (y el medio), y a partir de las cuales todo toma significación y valor.

⁷⁷ Precisamente como lo plantea Parsons (Cf. Cházaro, 1993).

⁷⁸ Podríamos referirnos a esto también como *sentido*, pero por haber usado ya este término con otra connotación y finalidad usamos los mencionados.

⁷⁹ Lo que por supuesto incluye también cualquier objeto distinguido, pues su distinción es a partir de un estímulo al que le sigue una operación que se asimila a los esquemas de acción (Cf. Piaget, 1997).

⁸⁰ Digo aquí fácticas y aspiracionales pues es claro que no implican ni lo mismo ni una relación lineal de continuidad. Esto que digo puede ilustrarse con la relación entre el principio de placer y el principio de realidad freudianos (además también de su relación con el *ideal del yo*) (Véase, por ejemplo, Freud, 1988; sobre *Los dos principios del suceso psíquico*).

Las certezas operacionales surgen como, y son siempre, una necesidad de dominio y efectividad operacional del sistema en el mundo para alcanzar su autoconservación; y son también el presente estructural de atribución de significaciones de las experiencias con el mundo (entorno y medio) a partir del cual se desarrollan los esquemas de acción (esquemas en tanto que implican seguridad y dominio <<conocido>>) <<como dirigidos>> al entorno y medio, orientados a la autoconservación. La acción efectiva en el mundo implica conocimiento (Cf. Maturana y Varela, 2003), y los esquemas de acción parten de ello y de su reproducción; pero también, en una medida importante, de operaciones del tipo de las llamadas racional-inferenciales; que establecen <<el cálculo>> anticipado de un dominio de la acción en el tiempo sobre regularidades ya asimiladas de cambios de estados del medio, del entorno o de sí mismo, o de anticipaciones creativas que introducen, en caso de éxito, nuevos caminos de autoconservación con base en lo que se convierte en nuevos esquemas de certezas operacionales.

El sentido último de búsqueda y de ejercicio fáctico operacional de las certezas operacionales y de toda atribución de significado, es el alcance, en todas las formas posibles (sobre todo de acuerdo a las formas culturales derivadas) que puede tomar, el principio de autoconservación y todos sus correlatos.

3.3.2 Asimilación estructural del lenguaje y su relación con el pensamiento y la autoconciencia

Como parte de toda la asimilación estructural de un sistema humano en su mundo, está la que lleva a cabo en la interacción con su entorno en términos del lenguajear, y por lo tanto del lenguaje. Durante toda su vida un sistema humano vive una permanente interacción con su entorno en términos del estímulo que es el lenguajear.

En primer lugar, el sistema recibe los constantes estímulos fonéticos en el lenguajear del entorno, los que asimila estructuralmente. La asimilación es de tipo tanto auditivo como visual; y a partir de ello, como gran parte de la conducta ontogénica, se da por una reproducción de las configuraciones de la percepción (imitación) en la recurrencia de la interacción y la recursividad de las configuraciones. Los estímulos de esa clase que recibe el sistema del entorno (que es el entorno-como-medio), son estímulos que están correlacionados con la distinción de objetos, es decir, se refieren a objetos del medio, del entorno y del propio sistema que el entorno le refiere correlacionando el objeto con el estímulo fonético; esto es, hay una correlación entre la percepción visual (generalmente) dada por el objeto y por el entorno en sus <<acciones faciales>>, y la percepción auditiva dada por el lenguajear. El sistema así asimila las referencias fonéticas de entidades del medio, entorno y de sí mismo, como objetivación de ellas, en un

dominio de objetos compartidos por él y el entorno o como un dominio de inter-objetividad (Cf. Maturana, 2002), de referencias fonéticas en el lenguaje.

La recurrencia de la interacción con el entorno en el lenguaje, con el medio al distinguir todo lo que podemos distinguir de él como objetos -los que así traemos a la mano (Cf., por ejemplo, Maturana y Varela, 2003)- y configurarlo así <<humanamente>>; así como de nosotros mismos al distinguírnos y objetivarnos de la misma forma, en descripciones, conforma nuestro <<pensamiento discursivo>>; es decir, en términos del lenguaje sobre el medio, el entorno y sobre nosotros mismos en las configuraciones que <<nos permiten hacerlo, sin hacerlo>>.⁸¹ El pensamiento, sin embargo, no es algo que se da sólo en el lenguaje ni algo que inaugura él; hay un pensamiento que no es discursivo y que seguramente es anterior al lenguaje y que es común con otras especies con sistema nervioso complejo (Cf., por ejemplo, Koehler, en Lorenz 1981; y Ehrlich 2005). De cualquier forma que sea, el pensar es la reproducción de las configuraciones perceptuales de la interacción con el medio, el entorno y con el sí mismo, así como la producción creativa, a partir de elementos ya percibidos, de configuraciones dadas por la misma clase de configuraciones perceptivas que vivimos como operaciones mentales internas, sin ningún orden ni organización autónoma mas que la del sistema nervioso, de acuerdo a las relaciones entre estímulos internos y externos y la particularidad contingente, que a partir de eso, él introduce en la orientación hacia la autoconservación del sistema como unidad.

De la misma forma que todo lo distinguible <<afuera y adentro>> del sistema (incluyendo toda distinción de proceso o acción) surge, como objetos-en-el-lenguaje, <<como>> independientes de él, lo que llamamos conciencia y autoconciencia; al referir como unidades independientes en el lenguaje la distinción del entorno como-algo-como-yo, al relacionarlo con el sí mismo. Lo que implica ya una autodistinción, al igual que autodistinguirse al distinguir su cuerpo como un objeto independiente de la acción de distinguir -así como a las partes de él, a los procesos en él y a todo estímulo interno-; acción que se distingue al mismo tiempo en el lenguaje como realizada por el que distingue al autodistinguirse. Tal como Maturana (2002) lo dice: "The observer sees that the operation of self-consciousness is the reflexive distinction of a self in language that take place as an operation that constitutes our body and our being as an object in interobjectivity, yet the person in the flow of his or her living in languaging lives the self distinction in the paradox of distinguishing an independent entity that feels as being the doing of the distinction".

⁸¹ La forma en que esto se da seguramente no es en las mismas configuraciones nerviosas del lenguaje, como si lenguajeáramos en silencio, sino en las configuraciones <<creativas>> que podemos hacer de las percepciones auditivas del lenguaje, del entorno y de nosotros mismos, y que experimentamos como si lenguajeáramos. Esto es solo una suposición, pues sobre esto no es posible aquí profundizar más.

Junto con las operaciones en que surge la conciencia-como-operación (como conciencia de sí mismo con relación al medio y entorno y del observar al entorno y al medio en relación consigo mismo) y el pensar, tanto verbal como no-verbal, distinguimos también, como otro tipo de operación, la forma particular que tiene el sistema nervioso de organizar las relaciones que distingue entre procesos, estados u operaciones distinguidas del medio, del entorno y del sí mismo en el tiempo⁸²; en donde se relaciona un estado o proceso previo en la constitución de uno posterior, y viceversa; y de donde surge lo que llamamos causalidad; así como la configuración anticipativa y creativa de estados a partir de elementos ya asimilados. Esto es generalmente llamado *racionalidad*, y es más bien una lógica organizativa de lo que puede distinguirse en el pensamiento y en la acción con relación a nuestra conciencia como relacionalidad conciente entre el sí mismo, el medio, el entorno y nuestra propia estructura y operacionalidad en la orientación al alcance de las formas de autoconservación asimiladas y validadas en los esquemas de certezas operacionales.

3.3.3 Estadios de interacción ontogénica y la cerradura significativa

Como hemos visto ya en el apartado anterior, nuestra historia filogénica (y su derivación en lo que llamamos historia cultural) ha constituido nuestros estadios posibles de interacción y, al igual que eso –o sobre todo eso– ha constituido nuestras estructuras y la manera especial de realizar nuestra operacionalidad en esas estructuras. Estructuras y operacionalidad han coevolucionado; nuestras estructuras nerviosas, nuestro cerebro, nuestra posición erecta y andar bípedo, la conformación de la relación laringe-lengua-cavidad nasal (Ehrlich, 2005: 284 y 85), etc., esta directamente relacionado, como lo hemos planteado ya, con nuestro operar en el mundo. En este sentido somos producto de dos clases de reproducción: la reproducción material-diferencial de la que resulta una unidad de nuestra especie y en la que le es dada una estructura y forma de operar (y en mayor o menor medida una forma de operar-como-comportamiento); y la reproducción de las asimilaciones en nuestra ontogenia, asimilación de nuestra interacción con un entorno y un medio. Ambas, como sabemos, con todas las variaciones epigénicas o fenotípicas posibles en lo estructural y lo conductual-contextual.

Hablando de la generalidad de nuestra especie, comenzamos los sistemas humanos nuestras experiencias con el entorno con el que compartimos vínculos reproductivos, lo que constituye el primer estadio de interacción. Es difícil establecer en la observación empírica las particularidades filogénicas dadas por

⁸² Tiempo como objetivación del observador de la asimilación estructural de la experiencia en relación con la capacidad inferencial-anticipativa de estados relacionales y de la creatividad configurativa que llamamos imaginación.

este vínculo y diferenciarlas de lo que es dado por la ontogenia, mucho más lo es plantearlo en este trabajo. Yo supongo que esencialmente el vínculo entre madre e hijo es, en una etapa de la vida de ambos, de una indistinción o no-autonomía en cuanto al principio de autoconservación, aunque materialmente lo sea. Por esa razón es que hice algunas delimitaciones en el apartado 1.1 (véase) en donde configuramos el concepto inicial de comportamiento social. El caso del padre es también difícil de definir en este sentido, aunque evidentemente es menor que lo que en la madre nos puede hacer suponer la existencia de este tipo de vinculación. Considerando que exista una vinculación filogénica de este tipo entre, por lo menos, madre e hijo, partamos de la relación que podemos suponer en un comienzo como de *sistema/entorno-como-sistema-mismo-en-otro*; dado filogénica, aunque participado también ontogenicamente en la conformación de las certezas operacionales. Pasando de ese estadio de interacción a donde se desarrolla la mayor parte de la ontogénia, el de *sistema/entorno-como-medio*; estadio permeado por la vinculación dada por los lazos reproductivos directos del primer estadio y el cual se vive de hecho simultáneamente con el segundo.

De la interacción combinada con el entorno de ambos estadios, comienza un sistema humano a asimilar el lenguaje de la forma ya descrita, y con él la distinción de objetos en el mundo y la autodistinción *consciente*; comenzando a formarse así simultáneamente las operaciones que constituyen el pensamiento y la autoconciencia (Cf., por ejemplo, Maturana, 2002). La experiencia de esos estímulos en esas interacciones trae correlaciones en alto grado emocionales. Todas ellas están en relación con el alcance de la autoconservación a través del entorno; es decir, se vive la relación a partir del encuentro y constitución de las certezas operacionales dadas en lo que el entorno ofrece; ya sea que se distinga como espontáneamente o como reacción a un estímulo (una demanda); y la satisfacción de ello conlleva estímulos internos que se viven como emociones de placer, satisfacción o felicidad que apegan al sistema a su entorno en una permanente recurrencia interaccional durante buena parte de la ontogenia. El entorno del sistema es así el medio más importante de su operar-en-el-mundo; es el medio (tanto mundana como instrumentalmente) a partir del cual se allega o recibe los elementos necesarios para su autoconservación material, junto con la que está dada como formas significativas de ser y hacer y de relacionarse con objetos atribuidos de valor, lo que connota formas de conservación en la reproducción de esquemas de acción validados según la asimilación de su experiencia en la interacción con ese entorno.

El sistema en este tipo de interacción reproduce las asimilaciones operativas de interacción en el lenguaje y los esquemas de acción (lo que también lo es el lenguaje) como dirigidos al medio y al entorno para alcanzar las formas de autoconservación de su contingencia contextual, y conforma así sus esquemas de certezas operacionales a partir de lo configurado y asimilado del entorno como

significativo y a partir de lo cual se atribuye valor y significado a todo.⁸³ El sistema utiliza todo esto que constituye sus esquemas de certezas operacionales, y a todo elemento constituyente del entorno, para alcanzar su autoconservación, a partir de asimilar las experiencias necesarias de su interacción con ese entorno según su particularidad estructural y bajo una selección inconsciente y conciente (con relación al sistema como observador), desde su solipsismo estructural y operacional, configurando así sus caminos autoconservacionales materiales y significativos.

El sistema continúa asimilando en la particularidad estructural y en su contingencia interactiva de la contextualidad de su entorno. En este estadio las unidades y la complejidad del entorno aumentan. Todos los individuos que en algún grado comparten vínculos reproductivos indirectos, todos los individuos que forman parte de la tribu, la vecindad, la comunidad cercana, la escuela, etc.; esto es, todos los individuos del entorno que pueden interactuar directamente en algún grado con el sistema en cuestión y que conforman la ampliación de su entorno-como-medio, según el segundo estadio que hemos planteado histórico-filogénicamente. El sistema durante la conformación asimilativa de sus estructuras nerviosas tempranas, conforma correlaciones más fuertes entre los estímulos de las interacciones con esa clase de entorno y los estímulos internos emotivos que se derivan, los cuales vinculan al sistema a la recurrencia interaccional con ese entorno; el cual adquiere “valencia de hogar”.

El sistema en su permanente orientación a la autoconservación, logra alcanzarla a través de la interacción con este entorno. Todas las acciones que son como dirigidas a él, y que son en este sentido, por demás instrumental, análogas al lenguajear, tienen la única finalidad de la reproducción de los esquemas de acción validados y vistos como validos por el sistema (por las relaciones causales establecidas con sus resultados) y que conforman sus certezas operacionales, en el afán de dominio, éxito y seguridad de la continuidad operacional; según siempre el horizonte significativo contextual y particular del sistema dado por su solipsismo operacional.

Tanto el primer estadio de vínculos reproductivos directos como el segundo de entorno-como-medio-ampliado, pueden derivar en lo que la distinción de un observador puede configurar como un acoplamiento estructural o conductual, o un dominio de coordinaciones conductuales consensuales, como lo plantea Maturana (Cf., por ejemplo, 2002); pero puede también derivar la interacción, aun en estos estadios, en un repelimiento entre sistema y entorno. Aun en la interacción permeada por los vínculos reproductivos directos se puede derivar en el

⁸³ Como ya lo dije antes, no solo de una asimilación como <<algo dado>>, sino siempre, como se debe recordar, a partir de la condición solipsista del sistema que implica su determinismo estructural y su cierre operacional; esto es, que nada entra ni sale en sentido informacional.

repelimiento por parte del sistema ante estímulos que le gatillen esas correlaciones conductuales. La permanente diferenciación entre sistema y entorno y la permanente interacción del sistema con otros elementos del entorno creciente⁸⁴, así como factores dados por impulsos internos filogénicos en la particularidad estructural, puede llevar al repelimiento del sistema, y a la identificación por él, en tanto observador o por un observador externo, a la atribución de una acción en el mismo sentido que la que es <<interpretada>> así, proveniente del entorno. Esto ocurre por la simple razón de la vivencia de una experiencia, a partir de estímulos del entorno, que es asimilada como contraria a los intereses vitales del sistema, dado esto según sus esquemas de certezas operacionales; es decir, contrarias a la forma en que la significación de toda relación, objeto u acción constituye los caminos que se asumen como dadores o como posibles de la autoconservación, o del alcance de las emociones correlacionadas con operaciones, que al segmentarlas como acciones, connotan formas primarias de autoconservación.⁸⁵

Si esto ocurre con el entorno que es como-medio, en la posible interacción con individuos del creciente entorno del tipo *ocasional*, en grupos humanos del tipo

⁸⁴ En donde participan muchos factores que van colaborando para la asimilación y conformación de las siempre flexibles y cambiantes certezas operacionales; como, por ejemplo, lo que Freud plantea como *ideal del yo*.

⁸⁵ Podemos llegar más lejos en este sentido siguiendo a Wilson (1980: 327), quien plantea algo sumamente ilustrativo en torno a esto, pero que es dado no en la ontogenia, sino en la filogenia por los genes; y que retomaremos en las conclusiones: que “el sexo es una fuerza antisocial en la evolución”; ya que, en las sociedades que poseen el mayor grado de altruismo y coordinación los miembros son genéticamente idénticos. Con la aparición de la reproducción diferencial, al ser genéticamente diferentes los individuos, aun los reproductores y el producto reproducido, el resultado inevitable es el conflicto de intereses. El macho siempre buscará aumentar la transmisión de su carga genética intentando inseminar a otras hembras, aun con el riesgo de perder la eficacia alcanzada con la primer pareja; la hembra por su parte, intentará aprovechar lo más posible la ayuda del macho en el beneficio de la conservación de sus genes y aun de ella misma, sin importar el coste que para él tenga el acceso a otras parejas. La descendencia aumentará su eficacia de conservación al continuar la demanda de los servicios de los padres, para quienes sería más provechoso criar otra generación; por lo que promoverán el abandono, la autonomía o la colaboración; usando la agresión si es necesario. El resultado de esto es el permanente conflicto y tensión que fija los límites del altruismo, la cooperación y la división del trabajo; todo en relación con la organización derivada de los vínculos reproductivos (Ibíd.). La tesis de Wilson se respalda por la teoría sobre la pérdida del celo expuesta por Ehrlich (2005: 340 y ss) y que fue desarrollada por la antropóloga Sara Blaffer Hrdy, y que se refiere a que en un grupo del tipo al del primer estadio, en donde un macho que entra a dominar un grupo como resultado de derrotar al anterior dominante podría -en el caso de los ancestros humanos como lo es con los gorilas- matar a las crías hijas del macho anterior para que la hembra entre en celo y críe hijos suyos; por lo que la pérdida del celo estaría vinculada a una forma en que la hembra lograría impedirlo. Esto implicaría, como lo llama Ehrlich (Ibíd.), “intereses incongruentes entre macho y hembra”; lo que se refiere a los intereses reproductivos, y por lo tanto autoconservacionales, que en este sentido son individuales y autónomos.

Si esto es así entre individuos vinculados reproductivamente de manera directa, podemos suponer que con otros individuos en que esos vínculos se reducen y con los que no existen, la contraposición de intereses se incrementaría.

del tercer estadio, es mayor la posibilidad de la distinción de un repelimiento con relación a la de un acoplamiento conductual consensual. Nuestra constitución como especie establece una comunidad estructural y operacional entre sistema y entorno; comunidades perceptivas, de interactuar en el lenguaje, de experiencias emotivas, de organización nerviosa, de autoconciencia, etc. Y estas comunidades, en la emergencia de la conciencia y del observador, son atribuidas por el sistema tanto a él mismo como al entorno; lo que le permite interactuar con él siendo un entorno ocasional y un instrumento pasajero de sus orientaciones autoconservacionales, en donde generalmente no hay correlaciones emotivas vinculativas de "valencia de hogar"; y sólo situaciones de instrumentalidad conservacional particular con los individuos del otro sexo.⁸⁶ Sin embargo, a pesar de las comunidades filogénicas estructurales y operacionales como especie que nos pueden permitir la interacción, la capacidad interactiva humana, como vimos en el tercer estadio en el apartado anterior, se ve rebasada por un cierto número de individuos-como-entorno con los que puede interactuar <<efectivamente>>, de manera que establezca vínculos dados por las correlaciones emocionales-autoconservacionales y de su capacidad de dominio efectivo de su operar en función de ello y de la conformación de esquemas de certezas operacionales comunes. Aunado a esto, nuestra condición solipsista, en donde es el sistema el que configura su entorno, concede atribuciones y en donde el único sentido posible de su operar es sí mismo, esto es, es él el centro y el único destino de su operar; se refuerza con lo dado por la asimilación estructural y la conformación particular de los esquemas de certezas operacionales en donde surge la significación, y de lo que resulta lo que podemos llamar <<cerradura significativa>>. Esto implica que junto a la condición solipsista del sistema, surge como una ampliación de ello, en el mismo sentido que se conforma el solipsismo operacional, emerge el cierre significativo como la atribución de valor y sentido a toda experiencia y a toda acción, insertos en y a partir de las particulares e individuales certezas operacionales⁸⁷; las que son resultado de la infinitud contingente posible de cosificación fáctica y estructural. Cada operación asume un significado dentro de los esquemas de certezas operacionales en función de la autoconservación; y sea la forma que sea en que se concrete el resultar de la interacción, generalmente separa y aleja -o cuando más conforma eventual y artificialmente- la formación de vínculos del tipo de los estadios uno y dos: las comunidades filogénicas son rebasadas por la particularidad ontogénica individual de significados en la

⁸⁶ Vinculaciones que pueden sin duda surgir también entre individuos del mismo sexo, aunque sea en un porcentaje muy reducido en comparación con el número de interacciones posibles. Sobre el caso de las relaciones que pueden surgir de tipo reproductivo y sus correlatos (aunque muchas veces coartado en su fin, como lo dice Freud), implican vínculos reproductivos, por lo que se podría aplicar lo dicho en el pie de página anterior; todo en relación con la operación de reproducción como forma de autoconservación, la cual tiene como todas las operaciones un carácter solipsista.

⁸⁷ Certezas que si bien individuales, pueden llegar a desarrollarse, como ya se mencionó, en buena medida comunes en la interaccionalidad sistema/entorno de los dos primeros estadios; a lo que puede, por supuesto, integrarse un entorno que aparece primero como ocasional.

asimilación y conformación de las estructuras nerviosas, las que, además de la orientación común de todo sistema vivo a la autoconservación solipsista, implica que, al volverse tan extremadamente amplia las formas particulares de significación y constitución de certezas operacionales dadas en la asimilación y conformación de esquemas de acción e interacción con el mundo, las necesidades comunes de autoconservación (es decir, la necesidad de todos por igual de ello), el deseo de su alcance en todas las formas que puede tomar o las correlaciones que puede tener (placer, satisfacción, felicidad, etc.), o pongan a los sistemas humanos; es decir, el sistema busca siempre establecer y desarrollar las formas de sus certezas operacionales y utilizar al entorno para ello. Independientemente de que en lo fáctico puedan distinguirse relaciones contrarias, como de que, considerando a uno sistema y a otro entorno, sea el entorno el que parezca lograr lo que se supone el sistema debería lograr. Lo que no debe perderse de vista es que, para cada uno de ellos el otro es el entorno. Por lo que, o uno se adapta o acepta, ante su incapacidad, la voluntad del otro, o se la concede en la idea de estrategia, o encuentra placer en asumir las certezas del otro, o logra o supone lograr (según lo que también asuma el otro) lo que su orientación autoconservacional le impone.

No importa la forma que tome la realización fáctica del ejercicio de la búsqueda de la autoconservación a partir de las certezas operacionales: ya sea como distinguido como un acto de amor o altruista o como una acción egoísta, agresiva o utilitaria; la orientación es la misma siempre según la contingencia selectiva de la conformación de los esquemas de certezas operacionales desde donde cualquier cosa que se haga encuentra sentido o significación (la lógica que implica la orientación a la autoconservación).

La interacción ocasional toma de esta forma carácter de instrumentalidad más abierta y consciente, según la emergencia del observador (y según se lo permita validar así sus esquemas de certezas operacionales); la cual puede derivar de la misma forma que en el repelimiento en la distinción de un acoplamiento; siendo de hecho más común la primera que la segunda posible derivación. Aunque sea más posible y común, en cuanto distinción fáctica inmediata, la segunda; puesto que la manera en que las relaciones sistema/entorno toman carácter de socioculturalidad compleja, en donde hay que intercambiar acciones concretas como dirigidas al medio o al entorno para obtener elementos materiales u objetos de toda clase que permitan la autoconservación tanto física como significativa, obligan a esa forma de interactuar y, por lo tanto, de resultar fáctico. Sin embargo, ello no implica una vinculación del sistema del tipo de los estadios anteriores, los que como instrumentalidad tenían correlaciones emotivas de experiencia placentera en cuanto a que se percibe al entorno-como-medio; y en este último estadio muchas veces las correlaciones emotivas son contrarias a las de aquellos. Cuando son placenteras son a través de la atribución de significaciones que permiten correlaciones placenteras de otra clase, en donde <<se tuercen>> las

orientaciones y correlaciones <<directas>> autoconservacionales; y en las que se percibe, finalmente, al entorno-como-entorno.

Toda relación sistema/entorno, tal como es dada por la deriva filogénica, implica relaciones que se distinguen como <<grupos de sistemas humanos>>. Grupos de las clases dadas por: a) los vínculos reproductivos, en donde es una relación de sistema/entorno-como-sistema-mismo; b) el que implica un vínculo de "valencia de hogar", en donde es la relación sistema/entorno-como-medio; y c) el que implica interacciones ocasionales de <<instrumentalidad no-emotiva>>, en donde la relación es de sistema/entorno-como-entorno. Estas relaciones implican la distinción de grupos de sistemas humanos en donde según el sistema en cuestión todos los demás pasan a ser su entorno. La emergencia del grupo esta dada por un observador (un sí mismo o un otro), en donde puede distinguir, en su percepción al interior del grupo, dirigir su operar a algún individuo en él, a varios de ellos o a todos. Un sistema humano consciente abstrae su distinción simultánea de todos las unidades de su entorno, de sí mismo como parte de él y de las relaciones entre ellos derivadas; de donde surgen esquemas de acción dados a partir de una asimilación de esa abstracción a las certezas operacionales, y en donde se configuran esas correlaciones sensuoefectoras y emotivas particulares en función de esa aprehensión. Muchos de los más comunes esquemas de certezas operacionales surgen en el mundo a partir de ello, de asumirse un sistema dado como parte del entorno con el que interactúa; ya sea en la efectividad del vínculo de "valencia de hogar", en donde se es <<otro-como-yo>>; o en la configuración de una relación significativa de una aprehensión sintética de mayor orden en donde se establecen comunidades desde las cuales se <<construye un vínculo no-fáctico>>; dado sólo en esa configuración mental que correlaciona estímulos emotivos del tipo de un vínculo-fáctico por su asociación.

Todos los grupos que pueden conformarse tanto a partir de vínculos-fácticos, como los que pueden configurarse desde vínculos-relacionales-no-fácticos -los que a partir de ello encuentra una forma de facticidad⁸⁸-, interactúan efectivamente según sea configurada tal interacción por un observador. Puede haber casos en los que haya una <<verdadera interacción efectiva>> entre grupos menores; por ejemplo, grupos artificiales como religiosos, deportivos, sociales, etc. (conformados desde esquemas de certezas operacionales o normatividades particulares y que se asumen comunes); los que a su vez están conformados por relaciones de tipo ocasional (generalmente, aunque no únicamente). Interacciones efectivas entre grupos con vínculos del primer y segundo estadio resultan, en sociedades contemporáneas, muy difícil de desarrollarse. Cuando un grupo interactúa efectivamente con otro, como dos unidades, es posible que pueda plantearse una interacción sistema/entorno, aunque con todas las reservas

⁸⁸ Es aquí donde surgen abstracciones relacionales en un sistema como las de nación, raza, etc., y que orientan los esquemas de acción.

mencionadas (véase pp. 12). Yo considero que *ciertos tipos* de grupos *vinculados de manera particular*, podrían interactuar con algún otro grupo con características similares a las de una relación sistema/entorno; pero de ninguna manera cualquier distinción de grupo a partir de algún factor común puede implicar un sistema, ni mucho menos surgir una relación sistema/entorno desde una distinción del mismo tipo.

Cada individuo dentro de un grupo, esto es, dentro de una interacción sistema/entorno, interactúa como sistema dentro de esa relación, y en ese sentido, todos los otros (u otro) pasan a ser su entorno. Esta es de hecho la única posible distinción efectiva sistema/entorno; cualquier otra, aunque tenga atribuciones por parte de un sistema observador, surge, muy posiblemente, sólo como eso, como una distinción en el horizonte configuracional del observador; y en tanto tal, tiene una implicación en el operar de ese observador, a partir de asimilar esa distinción a sus esquemas de certezas operacionales; lo que aparece como selector en su deriva ontogénica de operaciones con su entorno efectivamente-fáctico.

Conclusiones

i) Sobre el sistema psíquico

Una de las intenciones iniciales de este trabajo, y que estuvo presente durante el desarrollo del mismo, era la comprensión, a partir de la fenomenología que se planteaba, de la posible emergencia o no, de un sistema psíquico como constituyente y determinante de un sistema vivo como el humano. Esto dado por toda la tradición humanista que lo sugiere y principalmente por la distinción que Luhmann (1998 y 2006) hace en ese sentido. Sin embargo, durante el proceso que ha implicado el presente ha resultado claro que la complejidad del problema establece la imposibilidad de tratarlo aquí y mucho menos resolver si tiene existencia emergente un sistema de esa clase o si es únicamente un recurso descriptivo del observador.

Los elementos que he planteado sobre la forma en que pueden entenderse las operaciones de conciencia y pensamiento con relación al lenguajear y a la forma en que esto se organiza según la lógica del operar del sistema nervioso, y que llamamos razón, ilustran en buena medida –aunque por supuesto no en la profundidad necesaria– la participación de esa dimensión en la interacción ontogénica sistema/entorno, de la forma somera en que lo hicimos. Sin embargo, mucho de lo que se ha planteado históricamente en torno al tema y lo que Luhmann plantea como característico de sistemas psíquicos y sociales, y que llama *sentido*, resulta sumamente sugestivo como para ser atribuido así efectivamente a un sistema psíquico⁸⁹; si bien no crea que pueda ello ubicarse en lo distinguido como sistema social; o más bien que no crea que un sistema como ese tenga existencia de la forma en que es probable que tenga uno como el psíquico; hablando desde *una* observación de segundo orden.⁹⁰

Lo poco que sobre este problema he podido observar desde la posición biológica es en general en términos enteramente materiales; es decir, de reducir

⁸⁹ Por supuesto en tanto que al considerarse como sistema se le atribuya autorreferencialidad; esto es, que tenga una organización autónoma cerrada, circular y recursiva. Existen muchos problemas para que esto pudiera plantearse de esta forma como se hace con un sistema vivo, y parece mucho más lógico plantear las operaciones que dan origen a <<lo mental>> como producto de las mismas configuraciones que hace el sistema nervioso de los estímulos del medio, del entorno y los de carácter interno; como es la posición general biológica. Sin embargo, la lógica organizativa que surge, y que al surgir parece tomar una identidad y enticidad operacional emergente, es lo que sugiere la posibilidad de una existencia *en sí*. Es aquí donde cabe todo lo implicado que hasta hoy parece aun no tener una respuesta clara.

⁹⁰ Digo <<una>> porque parece evidente que hay más de una forma de configurar, o de suponer configurar, una observación de segundo orden.

todas las operaciones y todos los contenidos mentales a la materialidad del sistema nervioso (Cf., por ejemplo, Ehrlich, 2005: 210 y ss.). Puede, sin duda, encontrarse una explicación desde esta visión; aunque parece que ello no responde enteramente a la complejidad del problema, tal como me parece que puede verse en el caso de Maturana y, precisamente, de Ehrlich. Además de que uno, como sociólogo, se siente siempre atraído y envuelto en el torbellino del discurso filosófico y humanista con el que se siente más anclado; perspectiva además que durante la mayor parte de la historia se ha ocupado de tal problema y la que Luhmann en gran medida asume siguiendo a Husserl.

Podría intentar plantear aquí cuales son los elementos que aporta la investigación biológica para configurar una posición sobre el problema, pero ello nos llevaría a otra discusión que requiere de un espacio aparte; espacio seguramente que puede ocupar junto a un mejor tratamiento de la dimensión ontogénica en la que se constituye un individuo humano en su interacción con su entorno y en el medio sociocultural, en donde lo que supone un sistema como el psíquico resultaría fundamental. Aunque en este momento la inclinación hipotética es que, de acuerdo a todo lo dicho sobre la dimensión fenomenológica tratada en este trabajo, los principios operacionales constituyentes de él tendrían que ser los mismos que los de la unidad sistémica viva y de la que tendría depender un sistema como ese en caso de existir como tal; cosa que es precisamente parte de lo que se tendría que buscar configurar explicativamente.

Por tal razón dejamos hasta aquí los cuestionamientos en torno al sistema psíquico, quedémonos con lo poco dicho en este trabajo para delinear el problema de la dimensión ontogénica de interacción, y planteemos de manera concreta el problema implicado para intentar darle una respuesta en el tratamiento de la segunda dimensión de análisis necesaria para *una* solución del problema de *la social humano* de la siguiente manera: *¿Tiene emergencia un sistema psíquico durante la dimensión ontogénica interaccional de un sistema humano y cual es su dinámica y cual la dinámica operacional que introduce, en caso de tener participación como tal, en la relación sistema/entorno humana (en donde surge lo connotado como social) con relación a la dada por lo constitutivo de los sistemas vivos?*

Este problema, que se abre para aclarar la existencia de un sistema psíquico, su papel y relación en la totalidad operacional del sistema humano y la constitución de la ontogenia de éste a partir de su inclusión, permitirá también desarrollar otro de los pendientes que quedan en esta tesis: trabajar de mejor forma el pensamiento de Luhmann. Ya que en este trabajo, aunque se han hecho referencias y se han considerado algunos elementos de su teoría, las expectativas que tenía de revisarlo a profundidad (en gran medida precisamente en relación con el problema que plantea el sistema psíquico) quedaron rebasadas; por lo que será este siguiente trabajo oportunidad para usar como uno de los elementos centrales de referencia del cual partir su obra.

ii) Lo social y lo antisocial desde la autoconservación solipsista

Se ha afirmado en este trabajo:

Primero; que la dinámica operacional-material de los seres vivos puede entenderse como constituida de forma tal que podemos llamarla *solipsista*; esto implica que el *sentido* del operar de los seres vivos, y por lo tanto del humano, está sólo dirigido al sí mismo. Y hemos visto que de esa constitución operacional material emerge una orientación, o un <<sentido actuante>>, que establece que los sistemas vivos busquen formas, alcanzadas contingentemente, de seguir enlazándose operacionalmente, esto es, *autoconservarse*. El principio de autoconservación implica que la *finalidad* del operar de los seres vivos sea el de continuar su circularidad operacional; <<tanto en sí mismo como en otro>>.

La condición operacional solipsista de los seres vivos como principio determina su ser constitutivamente, y el principio de autoconservación impone que el sistema determine así todo su hacer.

Ello implica la primera premisa de la hipótesis:

- *La dinámica operacional del sistema humano, en tanto que sistema vivo, es solipsista y autoconservadora.*

Segundo; Asumiendo que el operar de los seres humanos y vivos en general es así, según lo expuesto en el Capítulo II, hemos afirmado en el Capítulo III que lo que distinguimos como comportamiento es una forma de operar-en-el-mundo, operar que es en realidad el operar distinguible por un observador en el afuera del mundo; como acciones específicas relacionales, las cuales pueden referirse principalmente a lo asociado con el movimiento, en todas las posibilidades de un sistema vivo; y de manera muy importante en el sistema humano, a las que distinguimos como conductas fonéticas o emisiones sonoras del lenguajear.

El comportamiento como forma de operar obedece a los mismos principios operacionales de la red operacional de la que es parte, y que es en sí mismo el sistema vivo. Todo comportamiento y toda acción particular aparecen en un espacio relacional de interacción entre sistema, medio y entorno; y en el caso humano de manera fundamental con el entorno que es históricamente su medio más importante. Toda acción que es <<como dirigida al entorno>>, supone, generalmente, el desencadenamiento de una acción del entorno en un sentido relacionado con la realizada por el sistema (dentro del amplio marco de posibilidades contingentes y circunstanciales), y tiene un carácter de estímulo en el sistema; estímulo que es asimilado como experiencia y que puede ser, o es de facto, seguido de una acción del sistema; la que puede derivar en una recurrencia

interaccional con el entorno. En esta relación sistema/entorno de acciones secuenciales –lo que es *una* o *la* interacción sistema/entorno-, que operan como estímulos para sistema y para entorno, en donde cada uno según sea la unidad en cuestión desempeña el rol de sistema y por lo tanto el otro de su entorno, es donde surge lo que podemos llamar *comportamiento social*; en tanto que forma particular de operar-en-el-mundo y en tanto acción que es <<como dirigida al entorno>>, en todas las formas posibles derivadas históricamente; dado esto en los estadios constituidos filogénicamente y reproducidos ontogénicamente de las relaciones entre sistemas humanos; las que se viven -desde la unicidad individual sistémica, que es la única fuente posible de distinción, observación y experiencia- como relación interaccional sistema/entorno.

Esto implica la segunda premisa de la hipótesis:

- *Lo denotado como comportamiento social es una forma particular de operar congruente con el operar general de los sistemas vivos;*

Por lo tanto, podemos concluir:

Primero; que en la interacción sistema/entorno, en la orientación permanente del sistema a alcanzar su autoconservación desde su solipsismo operacional, pueden derivar, en la contingencia de su ser estructural, de su hacer operacional y de su resultar interaccional, diversos estados fácticamente distinguibles en nuestro horizonte configuracional que sólo asumen un sentido y un valor según nuestros esquemas de certezas operacionales –de los que son parte la configuración conceptual particular en el lenguajear que trae a la mano tal realidad-, y por lo tanto asumen un *ser* algo para nosotros y en nuestro mundo. Cosa que en tanto resultar de la búsqueda y del posible alcance de autoconservación solipsista, es esto el único sentido y la única lógica de lo vivo y de lo humano, en tanto ser vivo, en las derivaciones contingentes y particulares que constituyen su presente contextual estructural y operacional. Es por eso que podemos distinguir resultados que entendemos de diverso orden, y hasta opuestos unos con otros, de esa interaccionalidad sistema/entorno. Cosa que podemos expresar, como lo hemos hecho, con las nociones de acoplamiento y repelimiento.

Hablar, sin embargo, de acoplamientos estructurales o conductuales, o de coordinaciones conductuales consensuales como lo hace Maturana; o también de un <<sistema comunicacional>>, que es a lo que Luhmann llama sistema social -y aun de lo que podemos distinguir como repelimiento, aunque no en la misma medida⁹¹-, son formas de connotar distinciones que se encuentran en el horizonte

⁹¹ No lo es en la misma medida por que un acoplamiento o un sistema comunicacional implica dos o mas sistemas que son aprehendidos sintéticamente por un observador en una relación de sistemas

de la aprehensión sintética del observador, y no lo que pasa -desde la lógica planteada- con un sistema y lo que él hace en su operar en su interacción con su entorno. Es precisamente la noción de interacción la que puede describir de mejor forma los encuentros entre sistema y entorno, pues no supone -no únicamente- una aprehensión de ese tipo, sino las acciones que se suceden *entre* sistema y entorno en su existencia relacional en el mundo, siempre desde el punto de vista del sistema en cuestión -el cual es de hecho el único posible-; y la segmentación <<temporal>> de la interacción depende enteramente de la distinción, intencional o no, de un observador. El interactuar sistema/entorno implica el operar del sistema en su orientación hacia su autoconservación solipsista, distinguiéndose en ello lo que es <<como dirigido al entorno>>, y como correlato de este operar los estímulos del entorno -que suponen una acción en la distinción del sistema como observador en las atribuciones que hace del entorno y de sí mismo en relación con él- que son percibidos por el sistema, asimilados como experiencia y derivando de ellos correlaciones sensuomotoras gatilladas y que son a fin de cuentas formas de operar-como-comportamiento coherentes con la dinámica de relaciones o interacciones constituidas entre sistema y entorno, filogénica y ontogénicamente. Y es a esto a lo que podemos llamar comportamiento social o comportamiento antisocial, según observemos la particularidad relacional que surge entre sistema y entorno de acuerdo a la forma en que sea capaz de usar el sistema al entorno para autoconservarse y la forma en que ello pueda connotarse descriptivamente por un observador.

Segundo; que lo que podemos llamar comportamiento social y comportamiento antisocial, siguiendo la forma en que lo definimos en el Capítulo I, son entonces formas de distinguir el resultar operacional fáctico, en su segmentación como acción, completamente <<natural>>, congruente y posible -en la misma medida ambos- dentro de la interacción sistema/entorno de los sistemas humanos durante toda su deriva filogénica y ontogénica; dado esto por esa constitución histórica de deriva operacional-estructural. Cosa que podemos aprehender como acoplamientos estructurales-conductuales, y entonces sociales; y como repelimientos del mismo orden, y entonces antisociales; en tanto que nuestra forma de aprehender el suceder fenoménico del mundo lo configura así.

Podemos también incluir otro posible resultar distinguible en esta relación: el que podría denotarse como *asocial*. Ésta forma de resultar podemos ubicarla en un punto distinguible entre los acoplamientos sociales posibles y los repelimientos

(asumiendo lo que yo he planteado en cuanto a que el ser humano como unidad viva es un sistema; cosa que como lo dijimos ya Luhmann niega), y por lo tanto no es una relación sistema/entorno. El caso del repelimiento, por otra parte, puede entenderse del mismo modo que las anteriores, pero también como una acción <<unilateral>> de un sistema en su relación con su entorno.

antisociales posibles; lo asocial implicaría la posibilidad, de hecho muy común y generalizada en las llamadas sociedades modernas, de, lo que podemos llamar, total indiferencia; esto es, que alguna unidad del entorno no sea útil al sistema en ningún sentido posible dentro de sus esquemas de certezas operacionales, pero que tampoco se oponga, en ninguna medida ni sentido, a ellos. De tal forma que es un entorno que sólo aparece al sistema como <<forma distinguible del medio>>, como mero paisaje.

Tercero; que los acoplamientos distinguibles que podemos llamar sociales se ubican fundamentalmente en lo que hemos distinguido como primer y segundo estadio; aunque el primero esté fuera de los límites de este trabajo por las implicaciones que los lazos reproductivos directos establecen a este tipo de relación, como se indicó en la delimitación de la que partimos en el apartado 1.1.6; por lo que queda solamente el segundo estadio como el que podemos distinguir, principalmente, como de un posible acoplamiento social; aunque lo sea posible también, en mucho menor medida y de diferente forma, en el tercer estadio. Por su parte, el repelimiento antisocial estaría latente (también) en todos los estadios; quizás en menor medida en el primero, más o menos igual que el social en el segundo y en mayor medida que el social en el tercero.

Cuarto; que, recordando que tanto el acoplamiento como el repelimiento entre sistemas humanos son una distinción del observador, lo que podemos afirmar en este trabajo que hace un sistema humano en su operar-como-comportamiento que es <<como dirigido al entorno>>, es la continua reproducción de los principios constituyentes del operar sistémico; esto es, operar como red cerrada de operaciones enlazadas que busca permanentemente continuar su enlace operacional, a partir de reproducir y ampliar su dominio efectivo del medio y el entorno, que ha ganado en su deriva filogénica y la que puede ganar en su particularidad ontogénica y su interaccionalidad circunstancial. El sistema opera en su capacidad selectiva, como sistema humano, asimilando las experiencias de sus interacciones, conformando sus esquemas de certezas operacionales, atribuyendo significado, y desarrollando su operar a partir de ello en la búsqueda de su autoconservación; utilizando al medio y al entorno para alcanzarse; y haciéndolo a través de las formas fácticas contingentes que podemos distinguir como acciones de bondad, altruismo, amor, generosidad, sacrificio, compromiso con el mundo; o como de agresividad, dominio, egoísmo, destrucción, muerte, o cualquier otra que pueda entrar en esas distinciones hechas desde una <<conciencia sociocultural>>, a partir de una orientación dada por las valoraciones-interpretativas racionales de la posible autoconservación o destrucción común: en donde quepa yo (lo que incluye los que son parte de mí)

junto con los otros (que no son parte de mí fácticamente, aunque pueden serlo desde la aprehensión como abstracción genérica del entorno y su asimilación a los esquemas de certezas operacionales en las que encuentra sentido) o sin ellos, al tener la voluntad de esa inclusión o exclusión según la utilidad y valor significativo dentro de mis esquemas de certezas operacionales para alcanzar *mi* autoconservación (o por lo menos buscar siempre alcanzarla) en los caminos conformados por esas certezas operacionales o en los que pueda configurar en relación con esos *otros*.

De tal forma, que estas conclusiones implican la tercera proposición de la hipótesis:

- *El comportamiento social humano es solipsista y autoconservador.*

Es así, que el comportamiento social, tal como lo definimos al inicio de este trabajo en el apartado 1.1, no puede tener como principio finalista una autoconservación común; con excepción del primer estadio de vínculos reproductivos en, digamos, su nivel primario.⁹² El dominio de autoconservación común que podemos distinguir fácticamente es sólo un resultar contingente dado por el sentido y la finalidad del operar de los sistemas vivos y por lo tanto

⁹² Me refiero aquí a que, tal como lo hemos venido planteando, la operación de reproducción como una forma en que habría derivado el principio de autoconservación implica que un sistema sea <<el mismo en el otro>> reproducido, y no haya en este sentido una autonomía autoconservacional y una autodistinción. Esto ocurriría en los sistemas como el humano en la relación madre-hijo (y probablemente en alguna medida, y de mayor complejidad comprensiva, la de padre-hijo [y según Wilson (1980) y otros neoevolucionistas (Ehrlich, 2005) también la que se da con otros parientes]); y duraría, normalmente, únicamente un periodo distinguible temporal y de <<desarrollo>> del sistema reproducido. Esta relación, que supone una de las hipótesis abiertas de este trabajo, fue excluida de lo que pueda entenderse como social en el sentido que hemos concluido finalmente en este trabajo, ya que lo social surge en una relación sistema/entorno, y este tipo de vínculo implica una relación sistema/sistema; con un tipo de acoplamiento estructural atípico, tal como puede entenderse en algún sentido, el de insectos como hormigas y abejas. Esto es, es una sola unidad no conectada materialmente en su operacionalidad y dispersa estructuralmente en el espacio, en donde podemos plantear la noción de acoplamiento no como en el horizonte del observador, sino como constituyente del ser de unidades conformadas por otras unidades; tal como los metacelulares, las colonias de la clase de insectos mencionada y de la que conforma las unidades involucradas en la operación de reproducción (en el caso de las unidades participantes mencionadas). Todas ellas conformando, a partir de esa relación, una sola unidad que interactúa con otras en una relación sistema/entorno.

La relación sistema/sistema puede de hecho extenderse indefinidamente, fundamentalmente en el caso de la unidad reproductora respecto a la reproducida. Lo que constituye el tipo de vinculación que continua después de que <<normalmente>> concluiría, aumentaría la complejidad comprensiva, cuanto más para este trabajo; pero como quiera que sea, este tipo de vínculo junto con el resto de lo que hemos llamado *de vínculos reproductivos directos* constituyentes del primer estadio (los que incluyen al padre y la relación reproductiva hombre-mujer) permean toda la ontogenia de los individuos y los lazos que de aquí se derivan entre ellos y con los de otros estadios.

humanos. Lo mismo aplica entonces para el comportamiento antisocial, con la diferencia de que él no supone una comunidad, sino una acción y una dirección unilateral que, en ese sentido, es más congruente con la lógica operacional de los sistemas vivos que lo que se supone o se busca connotar con lo social. Esa mayor congruencia es innegable, puesto que un sistema vivo y humano, por su constitución solipsista y autoconservacional, sólo puede ver lo que es él, ser él el único objeto de su ser y su hacer y valorar todo a partir de la búsqueda permanente de su propia autoconservación como unidad cerrada desde sus propios esquemas de certezas operacionales. Aunque sea esto así, lo antisocial es también una distinción del observador en el resultar fáctico y contingente de la orientación finalista y el sentido del operar de los sistemas humanos y vivos en general.

iii) Sentido y finalidad última del operar de los sistemas humanos en el mundo sociocultural

En el sentido de lo anterior podemos decir que:

La pregunta originaria del problema planteado en este trabajo, *¿es el ser humano antisocial?* y que surge tanto de la experiencia particular de quien escribe, como de la observación histórica de la vida del ser humano con los otros como él y del pensamiento de los autores referidos en el 1.2 que la suponen y la sugieren; surge en el antagonismo entre seres humanos que se da por los intereses vitales y hedonistas individuales y la necesaria derivación como competencia por los recursos de valor, en cualquiera de sus formas, que determinan toda relación de un hombre hacia los otros.

La comunidad de formas de acceder a los elementos materiales de conservación, así como a los objetos de valor y significación, reglamentado todo por los factores culturales manifestados en ritos, creencias, normas, etc., además de una interacción casi únicamente al interior del grupo, permitían la posibilidad general del resultar del tipo distinguido como acoplamiento social en el segundo estadio de interacción que expusimos en el Capítulo III.

Sin embargo, como hemos visto ahí, la emergencia del tercer estadio de interacción introduce gradualmente un número mayor posible de individuos con los cuales interactuar, así como la conformación de una enorme gama de esquemas de certezas operacionales, cada vez más rica y más compleja con el crecimiento y modernidad de los asentamientos humanos, tales como los de hoy día, como resultado de la especialización del trabajo <<social>> -como la forma natural de autoconservación sociocultural- y todo lo derivado de ello.

Por eso es que, existiendo la permanente competencia, en un sentido o en otro, entre individuos, en donde siempre uno es el entorno del otro y en tanto tal un vehículo necesario para alcanzarse y así poder *ser* el sistema, los conflictos derivados de ello en relaciones del tipo del primer y segundo estadios, que son condiciones fundamentalmente cerradas, podrían tener esquemas de certezas operacionales comunes como instancia del seguimiento de acciones en un mismo sentido autoconservacional; sin embargo, en los encuentros entre sistemas humanos en las épocas recientes, en cualquier estadio, no sucede así.

Un sistema humano en interacción con un entorno que no comparte esquemas de certezas operacionales comunes –como resulta *ser* en un tercer estadio de interacción que es común en casi toda sociedad contemporánea-, y aún más, que se contraponen, no encuentra un vehículo adecuado para ser a través de él, en lo que se distinguiría como un acoplamiento social; por el contrario, derivaría muy frecuentemente en un comportamiento del tipo del antisocial; y sería de hecho en esta forma de comportamiento en que podría *ser* así el sistema.

Pero ¿por qué son tan comunes y frecuentes este tipo de operaciones, como las antisociales, cuando la conciencia, la racionalidad y las normas sociales indican, y aún obligan, a lo contrario? ¿Es, acaso, qué estar por encima del otro, dominarlo o someterlo puede asumir una significación que conlleva sensaciones de placer que invitan a reproducir ese tipo de acciones?

Parece que es comprensible, y así ha sido interpretado en muchos casos, pensar que acciones del tipo connotado aquí como antisocial tengan correlaciones emocionales <<como de displacer o desagrado>> en un individuo <<normal>>; por lo que sentir placer por ello sería entendido como anormal, como una patología. Muchas explicaciones⁹³ han estado en torno a que este tipo de acciones son, o aprendidas socioculturalmente, en cualquier nivel posible, o inducidas por

⁹³ Las cuales no podemos referir adecuadamente aquí, pero en las que se puede incluir tradiciones diversas y disímiles unas de otras, pero que, en general, tienen una concepción humana y social más o menos común. Entre ellas podemos incluir, solo por dar algunos ejemplos, desde Marx (Cf. 1978) y toda la tradición marxista (Cf., a manera de ejemplo, Fromm, 2004), hasta el mismo Maturana (Cf., por ejemplo, 2005, Maturana y Varela 2003) e incluso, algo que recientemente encontré, la posición de Santiago Genovés (Venegas, junio 2008. [Cf. Bibliografía]), quien afirma en esa entrevista: “Logré reunir a diecinueve personas, entre ellos un Premio Nobel, e hicimos la primera declaración sobre la violencia hecha en el planeta que tiene cinco puntos: primero, la violencia no está genéticamente determinada; segundo, no nos viene de nuestro pasado animal; tercero, en el proceso de la evolución no ha habido una selección mayor de comportamiento violento; cuarto, no la tenemos en el cerebro; y quinto, no es hereditaria. Esto ha sido ya aceptado y adoptado, que es más que admitido, por unas ciento cincuenta sociedades científicas en todo el planeta y también por la UNESCO.” Explica que la violencia, por ejemplo, es algo que se aprende en la cultura, que la cultura enseña. En general podemos decir que esta posición explicativa del problema social humano se funda en el pensamiento social y antropológico de Rousseau, y que atribuye a los factores sociales y culturales, y a su influencia y aprendizaje, las características del *ser* humano con los otros como él.

el medio, o producto de alguna patología mental o de un <<mal>> proceso de socialización (obviamente correlacionado con lo mental), o como de carácter reactivo o defensivo ante una amenaza (la cual tendría que surgir de algún individuo motivado por alguno de los factores antes mencionados). La correlación entre una acción antisocial y sensaciones de placer, sería, entonces, explicada en la mayoría de los casos como causa de una aberración mental o como producto de alguna las explicaciones mencionadas. Sin embargo, la explicación que damos aquí sobre lo antisocial está en torno de lo expuesto en el apartado 1.2 dedicado al pensamiento que lo ha supuesto.

Lo que diré ahora implica tomar una posición, como lo había mencionado antes, sobre lo dado filogénicamente a nuestra especie durante su historia evolutiva. Por lo que es una hipótesis abierta; la cual, en tanto tal, es una afirmación que es hermana del pensamiento antisocial expuesto, pero que tiene sus particularidades que habrá que buscar demostrar (por plantearlo en términos académicos) posteriormente, y que ello implica, hasta donde puedo ver ahora, una cierta originalidad en la propuesta; por lo menos con relación a los autores referidos en este sentido.

Esta hipótesis ha quedado de hecho ya esbozada en el Capítulo III, y consiste en lo siguiente: la transición del primer estadio filogénicamente dado de interacción humana, en donde habría un macho dominante con una o varias hembras y sus crías y donde habría sido un elemento vinculador fundamental la acción de acicalamiento; al pasar al segundo estadio con varios machos dominantes colaborativos y la emergencia de la acción de lenguajear como factor vinculante, se habrían conservado los rasgos de competencia intraespecífica característicos de toda la historia evolutiva anterior entre los machos por la posesión de las hembras y el territorio o los satisfactores correlacionados en ello. Lo cual habría derivado (y continuado) en la lucha por el dominio al interior del grupo y en la reorientación de las acciones típicas de este tipo de competencia - ligadas a sus correlatos emocionales- dirigidos hacia los otros grupos. De esta <<conservación>> de las características esenciales de la competencia intraespecífica entre machos del primer estadio, reflejadas básicamente en los dos elementos centrales de conservación: el territorialismo y la lucha por las hembras; y que habrían tenido una presión selectiva para conservarse en la continuada lucha y competencia entre grupos y en la lucha por el dominio dentro del grupo; habrían surgido al interior del mismo todos los elementos culturales de vinculación, restricción y organización que son cimientos de los grupos y asentamientos humanos, desde los cazadores-recolectores, hasta las grandes civilizaciones en todas las regiones del mundo. Elementos como el matrimonio, la religión, los ritos, mitos y creencias, las organizaciones de gobierno y las instituciones, el dominio

continuado del hombre sobre la mujer y los roles sociales de este tipo, las clases sociales y las jerarquías, las relaciones de trabajo y económicas, etc.⁹⁴

Esta hipótesis implica que estos rasgos del *ser* del sistema humano, esto es, de su naturaleza, entendida como lo explicamos en el apartado 1.2, como principio de movimiento, y que implica el resultar contingente estructural-operacional (fundamentalmente aquí el que es operar-como-comportamiento) histórico-evolutivo, en su relación con los otros como él; se han conservado en gran medida de la forma en que estaba constituida en el primer estadio de interacción. Aunque tal como Wilson lo dice (1997: 145), esto se refiere a la probabilidad de que un rasgo pueda desarrollarse en algún ambiente específico, en una interaccionalidad ontogénica particular o en una conformación estructural contingente, no a la certidumbre de que un rasgo se desarrollará en todos los ambientes, en todas las circunstancias.

Esta condición estaría también acotada por otros factores: **primero**, el papel del género en esta historia evolutiva. Es del todo evidente que la mayor competencia intraespecífica se da entre machos y/o hombres, precisamente por la posesión del otro sexo y el territorio. La mujer en este sentido ha permanecido prácticamente toda la historia evolutiva, tanto física como cultural, subordinada al hombre y cumpliendo un rol más bien de objeto de valor; uno de los mayores del hombre. Por tal razón estos rasgos de la naturaleza humana pueden en su mayor parte atribuirse al hombre; sin dejar de considerar que la mujer, tomando otras formas de manifestación y en correlación con otros factores detonantes, comparte también estos rasgos.

Segundo, estos rasgos son manifestaciones de las formas particulares de la especie de alcanzar la autoconservación, y en ese sentido habría una variación en cuanto a la intensidad de este principio, y por lo tanto de esos rasgos, en cada individuo. Esta variación estaría ligada en muchos casos a la constitución estructural, y que se podría reflejar en el tamaño, peso, fuerza y capacidades mentales del individuo⁹⁵, aunque no necesariamente; pues aun estando de un modo particular estos factores presentes en un individuo, la intensidad de la orientación a la autoconservación y todas las correlaciones emocionales podrían ser

⁹⁴ Como lo dije en Capítulo III, los autores que he referido (Cf., por ejemplo, Lorenz 2005, Wilson 1997, Freud 2002a, 2002b, 2003a, 2003b; Ehrlich 2005) plantean gran parte de estos factores y en buena medida en este sentido, aunque no establecen una relación clara con la transición que yo planteo entre un primer estadio y un segundo. Freud es el más cercano a plantearlo en este sentido. La investigación en torno a esto es definitivamente amplia y controvertida, y yo supongo que es parte de la dimensión del problema de lo social de la que se ocupa este trabajo, pero que sin duda requiere otro espacio para un mayor tratamiento y una posición más acabada de acuerdo a las posibilidades de la ciencia actual; queda entonces hasta ahora como una hipótesis abierta.

⁹⁵ Y hasta de lo que entendemos, de manera muy importante, como dado por lo que llamamos <<percepción estética>>; con todas las particularidades individuales del sistema en cuestión y de su inclusión contextual.

mayores o menores independientemente de la constitución de ese tipo. Además de esto puede el individuo tener estructuralmente una mayor o menor predisposición a este tipo de operar-como-comportamiento⁹⁶, o predisposiciones para una mayor capacidad de sublimación o de reorientación de esta clase de rasgos, etc.

A fin de cuentas, estas variaciones de las particularidades individuales derivan ahora, como antes, en los individuos (fundamentalmente del sexo masculino) que poseen o desarrollan un mayor grado de este principio, y los que pasan a ser, de esta forma, lo que podríamos llamar <<machos dominantes>> de facto, dentro de todas las circunstancias que pueden participar para ese alcance; o lo son aspiracionalmente, y dado también por esas circunstancias, cuando no es logrado su alcance, derivando en la experiencia de frustración. De esto participan sin duda todos los fenotipos posibles, según las características estructurales mencionadas, en la búsqueda del alcance de las formas posibles de autoconservación de acuerdo a los caminos posibles dados por los esquemas de certezas operacionales.

Junto con todo esto se encuentra la noción de placer que resulta fundamental. Si seguimos a Freud, podemos observar que todos los impulsos internos que vivimos como sensaciones o emociones, requieren una abreacción, en el sentido de Lorenz, que implica al alcance del placer implicado. Esto, que Freud llama instintos o pulsiones, han predispuesto filogénicamente al organismo para el alcance de la autoconservación a través de operaciones específicas con el medio y, fundamentalmente, con los otros: la alimentación, el sexo y la seguridad en todos los sentidos, en todas sus formas sublimadas y reorientadas culturalmente, son las más importantes. La manera en que nosotros experimentamos eso emotivamente y su satisfacción es lo que sentimos como placer. Esto es, la satisfacción de esos impulsos los vivimos como una sensación que nos invita a buscarla y vivirla de nuevo o a mantenerla constante. Pero todas estas formas elementales de autoconservación se han realizado siempre junto a algún otro, por lo que ese otro aparece como esencial en las formas posibles de autoconservación. De tal modo que, además de estas formas elementales de alcance de autoconservación, hay una que se ha configurado históricamente de manera fundamental como correlato de todas las anteriores: toda satisfacción placentera autoconservacional se ha alcanzado, durante millones de años, en la competencia, el dominio y la superioridad sobre el otro. Por lo que ese ejercicio se ha configurado en la deriva estructural-operacional del ser humano implicando una gran correlación de placer, y es en sí misma una de las formas de autoconservación elemental.

Las formas en que puede derivar la búsqueda del placer dado por el dominio, poder o superioridad como camino autoconservacional humano, puede

⁹⁶ Por una gran cantidad de razones e hipótesis de otra índole, como de que, por ejemplo, hubiera diversas líneas evolutivas de esta clase de constitución estructural-operacional histórica.

resultar, para sorpresa de muchos, en diversas formas fácticas que aparecen como opuestas: en acciones del tipo altruista o de ayuda, o en manifestaciones sublimadas como las de posiciones sociales dadas por riqueza, fama o éxito en alguna área de acción sociocultural; o pueden resultar en manifestaciones del ejercicio de fuerza, sometimiento o agresividad. Pero en todos los casos, la afirmación y sentido que da el observarse en una posición de superioridad y que ubique al sí mismo por encima de otros, en cualquiera de las formas posibles, sea esto concientemente o no, es el mismo ejercicio de los rasgos primigenios de la constitución del *ser* humano en relación con los otros, según sea el caso y su participación; y en todos los casos las correlaciones de placer que derivan de esas formas autoconservacionales guían ese hacer.

Por tal razón, todos los seres humanos en el mundo sociocultural que ha devenido como resultar contingente del interactuar con los otros como él, reproducen inexorablemente, en mayor o menor medida, de una forma o de otra, y en la mayoría de los casos, los rasgos que han constituido las formas de alcance de la autoconservación en nuestra historia filogénica y la cual se ha mantenido, y validado, en nuestra historia cultural.

Si consideramos entonces que los principios constitucionales de la dinámica operacional de los seres vivos y del sistema humano implican que un ser humano sólo pueda dirigir todas sus operaciones a sí mismo en la búsqueda de su autoconservación, que es él el único referente de su operar, el centro de su mundo y de su hacer, el artífice de la configuración de ese mundo y de todas las atribuciones de significado, según la constitución de sus esquemas de certezas operacionales, y que para todo ello tanto el medio como los otros con los que interactúa son sólo un instrumento, un vehículo del sí mismo para alcanzarse a través de ellos; y le añadimos a ello que históricamente los caminos de alcanzarse operacionalmente, es decir, de autoconservarse, han sido las formas en que logra ponerse por encima, dominar y ejercer ese dominio o poder sobre esos otros en algún sentido; motivado por el principio de placer correlacionado con ello, buscando imponer sus certezas operacionales y seguir las formas significativas que ese principio toma en su particularidad -en todas las experiencias emotivas posibles, y aun, como lo plantean Freud y Wilson, en la ambivalencia de ellas-; entonces, podemos ver cómo se constituye la permanente e insuperable paradoja dualista de <<interacción social>> y de *ser* antisocial en la que vive el ser humano:

El ser humano nace y vive en los asentamientos humanos que llamamos sociedades, en una necesaria interacción social contextual autoconservacional con individuos que pasan a ser parte de su medio y que tienen valencia de hogar, los que en buena medida se vuelven parte de él; así como con otros individuos con los que tiene una interacción directa ocasional o en la mayoría de los casos, sin ninguna interacción directa, sólo como parte del <<paisaje del medio>> en el que vive. Ya que todo lo que hace un ser humano es buscar su autoconservación según

los esquemas de certezas que configura a partir de su condición solipsista, tanto los individuos con valencia de hogar como los que conforman su medio sociocultural ocasional e indirecto, son un instrumento y un vehículo para que el individuo en cuestión pueda *ser*. Todo ello fundado en una antisocialidad natural-histórica que tiene que sublimar, reorientar o reprimir para poder seguir viviendo <<social>> y socializadamente con los otros y buscando el placer correlacionado con las formas de autoconservación históricas; formas constituidas esencialmente con relación al otro.⁹⁷

Todo lo que hace un ser humano final y finalísticamente, de esta forma, se integra a la lógica planteada. Todo individuo busca obtener poder o superioridad a través del cariño, el reconocimiento y el respeto de los otros; busca el éxito, la riqueza, la felicidad y el placer en general, siempre con relación a los otros... todo está dado por la existencia del otro; su existencia configura la necesidad de él como camino autoconservacional, y por ello la satisfacción y la significación de su uso. Las formas posibles en que puede ser eso alcanzado son contingentes: puede serlo en las sublimaciones culturales de éxito económico, académico o social; en actos de altruismo y amor, o en el ejercicio de sujeción, despojo o agresión:

La ayuda como el sometimiento son formas de ejercicio de poder y superioridad, y ambas tienen una correlación de placer según se asimilen a estructuras particulares y a ciertos esquemas de certezas operacionales, en donde encuentren significación. Individuos como Hitler, igual que como la Madre Teresa, ejercieron el poder y disfrutaron el placer correlacionado según sus caminos de autoconservación solipsista.

⁹⁷ Podríamos sumar a ello todavía la tesis de Wilson (1980) del “gen egoísta”; tesis que hemos referido parcialmente en algunos pasajes, y que se refiere esencialmente a que todo ocurre subordinado a la conservación de los genes: el organismo propio es solo un vehículo (imaginemos si esto es así cual será el papel de los otros). Como cada material genético busca su propia autoconservación, la reproducción diferencial (véase Capítulo III pp. 31) resulta ser *antisocial*. Toda relación en este sentido entre individuos que no compartan material genético sería antisocial; el único espacio para la socialidad sería el de las relaciones entre individuos que comparten genes; lo cual tampoco ocurre <<totalmente>> con los individuos que no comparten enteramente el mismo material genético. Lo que plantea Wilson en términos genéticos podríamos analogarlo a lo que implica el principio de autoconservación en el ser vivo como unidad en todas las formas que hemos planteado.

Bibliografía

1. Aron, Raymond. 1996. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Argentina. Fausto. Tomo I y II.
2. Bateson, Gregory. 2002. *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires. Amorrortu.
3. Behncke, Rolf. 1984. "Al pie del Árbol"; en *El árbol del conocimiento*. Maturana y Varela. 2003. p. IX-XXVIII. Santiago. Lumen
4. Bertalanffy, Ludwing von. 1979. *Perspectivas en la Teoría General de Sistemas*. Madrid. Alianza.
5. Biblioteca Clásica Gredos 221.1996. *Sofistas, testimonios y fragmentos*. Madrid. Gredos.
6. Booth, Wayne; Colomb, Gregory; Williams, Joseph. 2005. *Cómo convertirse en un hábil investigador*. Barcelona. Gedisa.
7. Buber, Martin. 2002. *¿Qué es el hombre?* México. Fondo de Cultura Económica.
8. Cassirer, Ernst. 1997. *La filosofía de la ilustración*. México. Fondo de Cultura Económica.
9. Cházaro, Laura. 1993. *Una lectura a Parsons*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
10. Darwin, Charles. 2004. *El Origen de las especies*. México. Porrúa.
11. Ehrlich, Paul. 2005. *Naturalezas humanas*. México. Fondo de Cultura Económica.
12. Ferrater, J. Mora. 1994. *Diccionario de filosofía*. Barcelona. Ariel Referencia
13. Freud, Sigmund. 1988. *Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Madrid. Alianza
14. ----- 2002a. *El Malestar en la cultura*. Madrid. Alianza.
15. ----- 2002b. *Tótem y tabú*. Madrid. Alianza.
16. ----- 2003a. *Psicología de las masas*. Madrid. Alianza.
17. ----- 2003b. *El porvenir de una ilusión*. Madrid. Alianza.

Bibliografía

18. Foerster, Heinz von; 1973. "Construyendo una realidad" en Watzlawick, Paul; Glaserfeld, Ernst von; Varela, Francisco; y otros. 2005. *La realidad inventada* Barcelona. Gedisa.
19. Frisby, David. 1993. *Georg Simmel*. México. Fondo de Cultura Económica.
20. Fromm, Erich. 1978. *Marx y su concepto del hombre*. México. Fondo de Cultura Económica.
21. ----- 2004. *Anatomía de la destructividad humana*. México. Siglo XXI.
22. Gil Villegas, Francisco. 1998. "La teoría de la modernidad en Simmel"; en Zabudovsky, Gina. *Teoría sociológica y modernidad: Balance del pensamiento clásico*. México. Plaza y Valdes.
23. Galindo, Jorge. 2006. "La Teoría Sistémica de la Sociedad de Niklas Luhmann: Alcances y Límites", en Luhmann, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. México. Herder y Universidad Iberoamericana.
24. Guthrie, W.K.C. 1994. *Historia de la filosofía griega III. Siglo V, Ilustración*. Madrid. Gredos.
25. Hawking, Stephen. 1992. *Historia del tiempo*. Buenos Aires. Planeta.
26. Hempel, C.G. 1988. *La explicación científica. Estudios sobre filosofía de la ciencia*. Buenos Aires. Paidós.
27. Hernández, Roberto; Fernández, Carlos; Baptista, Pilar. 2005. *Fundamentos de metodología de la investigación*. México Mc. Graw Hill.
28. Hinde, R. A. 1977. *Bases biológicas de la conducta social humana*. Madrid. Siglo XXI.
29. Hobbes, Thomas. 2006. *Leviatán*. México. Fondo de Cultura Económica.
30. Husserl, Edmund. 1994. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid. Alianza
31. Hussey, Edwar; Burnet John; Gregory, Vlastos; 1991. *Los Sofistas y Sócrates*. México. Universidad Autónoma Metropolitana.
32. Jaeger, Werner. 2001. *Aristóteles*. México. Fondo de Cultura Económica.

33. Jutson, Herrick C. 1956. *La evolución de la naturaleza humana*. Madrid, Revista de Occidente.
34. Lascano, Antonio. 2008. *What its life? A Brief Hlistorical Overview*. México. Facultas de Ciencias. UNAM. Chemistry & Biodiversity-Vol.5.
35. Levi-Strauss, Claude. 1999. *El pensamiento salvaje*. México. Fondo de Cultura Económica.
36. Lorenz, Konrad; Tinbergen, N; Frisch, Von Karl; Koehler, Otto; Holst, Von Erich, y otros 1981. *Hombre y animal, estudios sobre comportamiento*. México. CONACYT.
37. Lorenz, Konrad. 2005. *Sobre la agresión: El pretendido mal*. México. Siglo XXI.
38. Luhmann, Niklas. 1998. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Barcelona. Anthropos. México. Universidad Iberoamericana. Santafé de Bogotá. CEJA, Pontificia Universidad Javeriana,
39. ----- 2006. *La sociedad de la sociedad*. México. Herder y Universidad Iberoamericana.
40. Marcuse, Herbert. 1999. *Razón y revolución*. Buenos Aires. Altaya.
41. Marx, Karl. 1978. *Manuscritos económico-filosóficos*. México. Fondo de Cultura Económica.
42. Maturana, Humberto. 2002. *Autopoiesis, structural coupling and cognition: a history of these and other notions in the biology of cognition*. Santiago. Instituto Matriztico.
43. -----2003. *Desde la biología a la psicología*. Buenos Aires. Lumen.
44. -----2005. *Autopoiesis y sistemas dinámicos cerrados: conservación y dinámica de la identidad sistémica*. Santiago. Instituto de Formación Matriztica.
45. Maturana, Humberto y Varela, Francisco. 2003. *El árbol del conocimiento; Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires. Lumen.
46. ----- 2004. *De máquinas y seres vivos, autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires. Lumen.

Bibliografía

47. Morin, Edgar. 2006. *El método 5. La humanidad de la humanidad*. Madrid. Cátedra.
48. Piaget, Jean. 1977. *El comportamiento, motor de la evolución*. Buenos Aires. Nueva Visión.
49. ----- 1978. *Adaptación vital y psicología de la inteligencia*. Madrid. Siglo XXI.
50. ----- 1979. *Tratado de lógica y conocimiento científico*. Buenos Aires. Paidós.
51. ----- 1997. *Biología y conocimiento*. México. Siglo XXI.
52. Rodríguez, Darío. 2006. II. "La sociología y la teoría de la sociedad"; en Luhmann, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. México. Herder y Universidad Iberoamericana.
53. Rodríguez, Darío & Torres Nafarrate, Javier. 2003. "Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana", *Sociologías*, Año 5, No. 9, Jan-Jun, 106-140.
54. Rosseau, Jean-Jacques. 1996. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. México. Fondo de Cultura Económica.
55. Ruse, Michael, en Singer, Peter. 1995. *Compendio de Ética*. Madrid, Alianza Editorial. Cap. 44, pp. 667-680
56. Simmel, Jorge. 1927a. *Sociología I. El problema de la sociología*. Madrid. Revista de Occidente XV.
57. ----- 1927b. *Sociología III. La subordinación*. Madrid. Revista de Occidente XV (2).
58. Schutz, Alfred. 1997. *La construcción significativa del mundo social, introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona. Paidós.
59. Tinbergen, N. 1989. *El estudio del instinto*. México. Siglo XXI.
60. Torp, W.H. 1974. *Naturaleza animal y naturaleza humana*. Madrid. Alianza.
61. Torres Nafarrate, Javier. 1998. "Nota a la versión castellana"; en Niklas Luhmann, *Sistemas Sociales*. Barcelona. Anthropos. México. Universidad Iberoamericana. Pp. 17-25.

62. ----- 1999. *El legado sociológico de Niklas Luhmann*. México. Sociológica año 14, número 40.
63. Varela, Francisco. 2002. *Conocer*. Barcelona. Gedisa.
64. Varela, Francisco; Thompson, Evan y Rosh, Eleanor. 1992. *De cuerpo presente*. Barcelona. Gedisa.
65. Veuille Michel. 1990. *La sociobiología*. México. Grijalbo y CNCA.
66. Watzlawick, Paul; Foerster, Heinz von; Glasersfeld, Ernst von; Varela, Francisco; y otros. 2005. *La realidad inventada*. Barcelona. Gedisa.
67. Weber, Max. 2008. *Economía y sociedad*. México. Fondo de Cultura Económica.
68. Wiener, Norbert. 1981. *Cibernética y sociedad*. México. CONACYT.
69. Wilson, Edward. 1980. *Sociobiología*. Barcelona. Omega.
70. -----1997. *Sobre la naturaleza humana*. México. Fondo de Cultura Económica.

Webliografía

71. Arnold, Marcelo; Osorio, Francisco. *Introducción a los conceptos básicos de la teoría general de sistemas*. En Cinta de Moebio número 3 abril de 1998. (En línea) Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.
En:<http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/03/frames45.htm>
72. Berthier, Antonio. *Comunicación y teoría general de sistemas en sociología: la aportación de Niklas*
En: <http://www.conocimientoy sociedad.com/Comunicacion.html>
73. Blanco, Carlos Javier. 2005. *El constructivismo biológico ¿una alternativa al realismo?* Cinta de Moebio número 22. Universidad de Chile.
En: <http://www.moebio.uchile.cl/22/blanco.htm>

Bibliografía

74. Cibanal, Luis. 31 octubre de 2004. *Teoría general de sistemas. Introducción a la sistémica y terapia familiar*.
En:http://perso.wanadoo.es/anioerte_nic/apunt_terap_famil_2.htm
75. Halperim, Jorge. 28 de junio de 1992. *Diálogo con Humberto Maturana*.
Universidad Nacional del Rosario. Clarín.
En:http://www.puntoedu.edu.ar/comunidades/extra/sanpedro/comunicacion_estrategica/textos/nota_clarin.htm
76. Marcos, Alfredo. 1992; *Teleología y teleonomía en las ciencias de la vida*.
Madrid, Diálogo Filosófico, n. 22, p. 42-57

En:<http://gramola.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/TELEOL.DOC>
77. Navarro, Pablo. 1997. *El fenómeno de la complejidad social humana*.
Universidad de Oviedo.
En
<http://www.netcom.es/pnavarro/Publicaciones/ComplejidadSocial.html>.
78. Rodríguez de Rivera, José. *Evolución histórica de las teorías y conceptos sobre sistema*. CEPADE. Universidad Politécnica de Madrid/IDOE-Universidad de Alcalá de Henares.
En:http://sunwc.cepade.es/~jriviera/bases_teor/sys_teor/basic_concepts/evo_1_histor_system_theor.htm
79. Suárez, Ismael. 2004. *Origen biológico de la sociedad*. Lindaraja. Revista de estudios interdisciplinarios y transdisciplinarios.
En: <http://www.realidadyficcion.org/sociobiologia.htm>
80. Tort, Patrick; *La Antropología Darwiniana*. Ediciones Herramienta.
Publicación e impresión: Rivadavia 3772 - 1º "B" (1204) Ciudad de Buenos Aires, Argentina.
En: <http://www.herramienta.com.ar/varios/3/3-4.html>

81. Pintos, Juan-Luis. 1994. *La observación de segundo orden en Niklas Luhmann*. Santiago de Compostela, Pamplona. Publicado en la revista *Anthropos*, n° 173/174 (1997) p. 126-132.
En: <http://www.usc.es/cpoliticass/mod/book/print.php?id=797>
82. Viskovatoff, Alex; *Foundations of Niklas Luhmann's Theory of Social System*. Revista: *Philosophy of the social sciences*, Dec. 1999, Vol. 29 Issue 4, p 481-516.
En <http://www.libfl.ru/Luhmann/Luhmann4.html>
83. Cecchi María Claudia, Guerrero-Bosagna Carlos y Mpodozis Jorge. *El ¿delito? de Aristóteles*. En *Rev. Chil. Hist. Nat.* v.74 n.3 Santiago set. 2001.
En: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-078X2001000300001&script=sci_arttext

Hemerográfica

84. Venegas Ricardo; *Adicciones y violencia del siglo*. Entrevista con Santiago Genovés. *La Jornada*; 1 de junio de 2008.