

FRANCISCO VARELA¹

1. BREVE RESEÑA DE LA OBRA DE FRANCISCO VARELA

La vida científica de Francisco Varela abarcó distintos ámbitos de investigación, expresión de su inquieto espíritu de búsqueda; su arrojo por explorar en la naturaleza de lo viviente lo llevó a transitar desde campos científicos duros y concretos hasta dimensiones más especulativas de la experiencia.

En este sentido, antes de desarrollar los aspectos conceptuales de su teoría que son de interés para el presente trabajo, es relevante realizar un mapeo completo de su obra que sirva de trasfondo y contexto para ubicar el dominio desde el cual se tomarán las consideraciones conceptuales que guiarán la discusión.

- PASAJES DE SU HISTORIA

Francisco Varela nació el 7 de septiembre 1946 en Chile. De niño vivió en Montegrande, en el valle de Elqui, lugar desde el cual se trasladó junto a su familia a vivir a Santiago para ingresar al Liceo Alemán de Santiago; dicho traslado marcará profundamente su vida, tal como lo refiere él mismo en una entrevista autobiográfica², ya que la gran diferencia en la naturaleza de ambos espacios derivaron en un fuerte sentimiento de pérdida existencial.

Una vez terminados sus estudios secundarios, ingresó a estudiar medicina en la Universidad Católica de Chile; sin embargo, sus inquietudes trascendían el campo médico, razón por la cual decidió cambiarse a la entonces recién creada Facultad de Ciencias de la Universidad de Chile.

¹ En Claudio Zamorano D. (2014) “Consideraciones Conceptuales en Francisco Varela para una Clínica Relacional del Sentido”, Tesis para optar al grado de Doctor en Psicología, Universidad de Chile, pp. 27-75

² Francisco, Cisco, Pancho, a DVD by Franz Reichle, en www.franzreichle.ch

En dicho campus académico establece una estrecha colaboración con el neurobiólogo Humberto Maturana, quien comenzaba a ser reconocido por su trabajo con Jerome Lettvin en la neurofisiología de la visión en las ranas.

Producto de su destacado rendimiento como alumno, y luego de obtener su Licenciatura en el año 1967, ganó el primer cupo de una beca de doctorado que ofrecía por entonces la Universidad de Harvard a la Facultad de Ciencias. Hizo su doctorado con una gran rapidez, graduándose a los 23 años. Producto de su fuerte compromiso con el proyecto socialista del gobierno de Salvador Allende, rechazó una propuesta como investigador en Harvard para volver a Chile a ayudar a construir una comunidad científica de investigación inmersa en el nuevo escenario político social.

A su retorno, acepta el cargo de profesor asistente en la Facultad de Ciencias y trabaja –durante los años 1970 a 1973- junto a Maturana en la fundamentación de su teoría de la Autopoiesis.

Producto del golpe de estado de septiembre de 1973, Francisco partió junto a su familia a Costa Rica, donde fue contratado como profesor en el Departamento de Biología. Al cabo de algunos meses, partió rumbo a los Estados Unidos luego de aceptar el cargo de profesor asistente en la Universidad de Colorado, en la Escuela de Medicina en Denver. Allí enseña y prosigue su investigación hasta 1978. Entre 1978-79, pasó un año en Nueva York en los Laboratorios de Investigación Cerebrales de la Facultad de Medicina de NYU y fue estudiante residente de la Asociación de Lindisfarne.

En 1980, retorna a Chile a la Facultad de Ciencias donde trabajó hasta 1984. En ese período elabora junto a Humberto Maturana el libro “El árbol del conocimiento”, donde sistematiza su teoría biológica del conocer.

El año 1984 viaja a Frankfurt, Alemania, a trabajar como Investigador Senior Visitante en el Instituto Max Planck para Investigación Cerebral; posteriormente, viaja –y

ya en forma definitiva-, a Paris en 1986, donde desarrolla su programa de investigación en el Instituto de Neurociencias y en el CREA (Centro de Investigación en Epistemología Aplicada). En 1988, fue nombrado para ser Director de Investigación en el CNRS (Centro Nacional de Estudios Científicos), posición que ocupó hasta su muerte en Mayo del 2001.

- PASAJES DE SU OBRA

Siguiendo a Letelier (2007), es posible trazar los intereses de Francisco Varela en las siguientes dimensiones:

a) Interés por la formalidad matemática.

Francisco Varela demostró en sus inicios un marcado interés por formalizar sus investigaciones en términos matemáticos; así, intentó comprender las propiedades del sistema visual y la organización biológica a través de dicho marco, acercándose a los trabajos de Spencer-Brown.

En este aspecto, es importante considerar el trabajo que desarrolló junto al matemático chileno Jorge Soto Andrade, con quien exploró el uso de la teoría de categorías para entender la intrínseca auto-referencia que implica la organización circular del metabolismo biológico.³

Si bien los principales aportes teóricos de Varela no fueron por sus desarrollos matemáticos, es importante consignar su fuerte aproximación lógico formal a los fenómenos de estudio.

³ Ver Soto-Andrade y Varela, F. (1984) Self-reference and fixed points. *Acta Applicandae Mathematicae* 2:1-19

b) La Autopoiesis.

Una de las grandes obras del pensamiento de Francisco Varela está relacionada con el trabajo conjunto con Humberto Maturana en torno a la teoría sobre la naturaleza de la organización biológica conocida como Autopoiesis.

Dicha empresa teórica quedó registrada en el libro “De Máquinas y Seres Vivos” que ambos publicaron para la Editorial Universitaria a comienzos del año 1973. El nodo central de dicho trabajo es el planteamiento de conceptualizar a los seres vivos como una organización circular de su metabolismo, concibiéndolos como sistemas cerrados operacionalmente. Esta hipótesis encontró variadas resistencias dentro del campo de la biología teórica, y probablemente ha encontrado mayores adeptos fuera de dichos márgenes.

Para Varela, lo medular del concepto de Autopoiesis es el funcionamiento autónomo del sistema, principio auto-regulador que utilizó para comprender otras manifestaciones de la organización viviente, como el sistema nervioso, el sistema autoinmune y la inteligencia artificial.

c) Biología del Conocimiento

La segunda fase de cooperación científica y académica entre Francisco Varela y Humberto Maturana quedó registrada en el desarrollo de la Teoría Biológica del Conocer, y publicada en el libro “El árbol del conocimiento” (1984); en este desarrollo teórico, los autores expanden las consecuencias que devienen de entender el funcionamiento de la vida desde su organización autopoietica.

Así, construyen un edificio conceptual donde revisitan la teoría evolutiva darwiniana –criticando y ampliando la hipótesis de la selección natural-, y conceptualizan las condiciones biológico sociales que posibilitan el surgimiento del lenguaje y del observador.

Probablemente, el aspecto más influyente de este tramado teórico es la consideración del lenguaje no como una representación simbólica de un mundo externo, sino como una operatividad reflexiva que resulta de un modo de convivencia en el cual es central las actividades de cooperación y encuentro sensual entre los seres humanos.

Las implicancias epistemológicas, las consideraciones ontológicas del ser humano y las consecuencias éticas de este entendimiento convierten a esta obra académica en uno de los hitos más importantes de la biología teórica del siglo XX.

d) La Enacción.

Tal como señala Letelier (2007), Varela desarrolla la noción de Enacción para comprender de mejor manera el concepto de acoplamiento estructural, a través del cual las características de los seres vivos aparecen congruentes con el mundo que los contiene:

“En una frase me atrevo a decir que la Enacción es un concepto que es cercano al Umwelt de Von-Uexkull, la epistemología evolutiva de Piaget y el acoplamiento estructural de la Autopieisis. En la cognición enactiva los “objetos” son generados por el comportamiento de los organismos. Esta noción puede parecerle a muchos demasiado constructivista y una herejía si se cree que la ciencia trata de objetos “objetivos” independientes del observador. Obviamente que Varela no creía eso, su visión de la ciencia era justamente una visión constructivista de la realidad que nos rodea.” (pp. 3)

El concepto de Enacción, Francisco Varela lo vincula posteriormente con su planteamiento de la Mente Encarnada, a través de los siguientes supuestos (Varela 1996):

- la cognición depende de los tipos de experiencia que provienen del hecho de tener un cuerpo con varias habilidades sensori motrices; y

- estas habilidades sensori motrices individuales se alojan a su vez en un contexto biológico y cultural más amplio.

Dichas premisas implican que la percepción consiste en guiar el cuerpo completo orientado desde un sentido perceptual, por lo cual la “mente” no sólo no puede estar localizada en la cabeza, sino que debe ser entendida como un emergente corporal holístico, siempre situado y enganchado a sus circunstancias de vida.

e) El Sistema Nervioso entendido a través de las sincronías neuronales.

Luego de conceptualizar –junto a Humberto Maturana- el funcionamiento del sistema nervioso como *clausura operacional*, ésto es como una red cerrada de cambios de actividad neuronal, Varela continuó su investigación sobre los modos específicos en que dicha red cerrada se organiza.

Así, llegó a establecer que el sistema nervioso opera a través de “poblaciones de neuronas que están principalmente acopladas entre sí, y sólo tenuemente acopladas a estímulos externos.” (Letelier, 2007, pp. 4)

De acuerdo a Thompson (2001), Francisco Varela y sus colegas en París mostraron por primera vez que la percepción humana de formas complejas de significado (caras de alto contraste) va acompañado de fases de enganche y oscilaciones sincrónicas en distintas regiones del cerebro:

“Francisco y sus colegas presentaron un nuevo punto de vista sobre lo que ellos llaman el ‘brainweb’: la emergencia de un momento cognitivo unificado depende de una integración cerebral a gran escala, cuyo mecanismo más plausible es la formación de enlaces dinámicos mediados por la sincronía de múltiples bandas de frecuencia.” (pp. 67)

En este aspecto, Varela desarrolla una visión sistémica y poblacional del funcionamiento del sistema nervioso, que llegó a ser reconocido como su descripción de los

grupos (ensembles) neuronales y cómo la dinámica de estos ensembles puede afectar la percepción temporal. La actividad coordinada de las poblaciones neuronales que llegan a conformar estos agrupamientos, Varela las denominó “sincronías musicales” dado el carácter eléctrico de las “conversaciones” entre los grupos de neuronas.

Este desarrollo científico de vanguardia le permitió explorar en un estudio innovador sobre la predicción de las convulsiones en pacientes epilépticos antes de la aparición de los síntomas⁴

f) El Sistema Inmune como sistema cerrado.

Uno de los últimos campos de investigación que exploró Francisco Varela fue en una relectura del sistema inmune. Usualmente, se entiende al sistema inmune sólo desde su valor defensivo, el cual le permite al cuerpo neutralizar los agentes patógenos. Sin embargo, la intención de Varela fue aplicar el principio de Autonomía al funcionamiento de la inmunidad sistémica.

En este aspecto, plantea que el sistema inmune puede ser considerado como un sistema cognitivo, esto es, como un sistema de funcionamiento autoreferencial y circular que desarrolla la capacidad para reconocer, memorizar y aprender.

Así entonces, la cualidad defensiva es sólo un aspecto funcional ya que el sistema debe ser comprendido como un conjunto de poblaciones celulares (la mayor parte en movimiento) que le dan coherencia operacional a los sistemas autopoieticos multicelulares. Como consecuencia, el sistema inmune permite el reconocimiento del yo somático y está expuesto a las cualidades afectivas del sistema que integra.

Sus trabajos más productivos en esta área los desarrolló junto al inmunólogo Antonio Coutinho⁵, con quien trabajó cercanamente hasta su muerte.

⁴ Ver Le-Van-Quyen, Martinerie, M. y Varela, F (1999) Spatio-temporal dynamics of epileptogenic networks. In: Peter Grassberger and Klaus Lehnertz (Eds.), Chaos in the Brain, pp. 86-96, World Scientific

g) Neurofenomenología

De acuerdo a Letelier (2007), Francisco Varela nunca perdió de vista que la verdadera razón por la cual se estudia el sistema nervioso es para entender los fenómenos “superiores” como la Conciencia y la naturaleza del Yo.

Si bien dichas tentativas suelen ser desconsideradas por la “ciencia duras” por encontrarse más allá de la evidencia empírica, Varela trató de mostrar que sí era posible acercarse a esos fenómenos desde su campo de investigación.

En este sentido, es fundamental destacar su trabajo colaborativo junto a Evan Thompson, con quien publicó una serie de trabajos sobre la naturaleza enactiva y neurofenomenológica de la conciencia⁶

En este aspecto, Thompson (2001) señala que Francisco Varela creía firmemente que la investigación científica necesitaba ser complementada con detalladas investigaciones fenomenológicas o de la experiencia humana tal como es vivida y verbalmente articulada en “primera persona”; producto de este afán investigativo, publicó una serie de artículos sobre innovadores estudios fenomenológicos de aspectos de la conciencia humana⁷

Es de especial importancia incluir en este tópico las exploraciones que Francisco Varela realizó a partir de su propia enfermedad y la fenomenología de la experiencia del trasplante de órganos⁸

⁵ Ver Varela, F., Coutinho, A., Dupire, B. y Vaz, N. (1988) Cognitive networks: Immune, neural, and otherwise. In: A. Perelson (Ed.), Theoretical Immunology, Part II, (SFI Series on the Science of Complexity), Addison-Wesley, New Jersey, pp.359-375

⁶ Ver Thompson, E. (2004) y Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. (1993)

⁷ Ver Varela, F.J. and Depraz, N. (2000)

⁸ Ver Varela, F.J. (2001), ‘Intimate distances: Fragments for a phenomenology of organ transplantation’, *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7), pp. 259-71

Es en este contexto, que Francisco Varela emprende la empresa de vincular las metodologías de exploración de la experiencia provenientes de la tradición budista con investigaciones científicas que exploran en la naturaleza de los fenómenos de la conciencia. En este sentido, Thompson (2001) señala:

“Desde mediados de los años setenta, Francisco era un serio practicante de la meditación budista tibetana y un estudiante de psicología y filosofía budista. Su convicción era que esta tradición y la ciencia cognitiva occidental tienen mucho que ganar la una de la otra, lo cual proporcionó una dimensión espiritual y existencial a su trabajo.” (pp. 68)

Los desarrollos teórico experienciales de esta iniciativa quedaron contenidos en su libro “The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience” publicado originalmente en 1991⁹ y co-escrito con Evan Thompson y Eleanor Rosch.

En esta línea de trabajo, fue uno de los principales miembros de la Junta Consultiva del Mind and Life Institute, que organizó reuniones privadas entre Tenzin Gyatso –el Dalai Lama- y connotados científicos tradicionales, orientadas a establecer puentes entre esos dos mundos.

⁹ La traducción al español del título de este libro debe ser uno de los mayores desaciertos editoriales: “De cuerpo presente: Ciencia Cognitiva y La experiencia humana” no respeta ni el espíritu ni la letra de los autores.

2. DE LA COLABORACIÓN ENTRE MATURANA Y VARELA

Según la historia que Francisco Varela gustaba contar, como un joven estudiante de pregrado un día entró como una ráfaga en la oficina de Humberto Maturana, y con entusiasmo le declaró que quería “estudiar el psiquismo en el Universo”; Maturana le respondió: “hijo mío, has venido al lugar correcto...comencemos con la visión de las palomas.”

Esta anécdota, registrada como el mito fundacional del encuentro entre estos dos grandes científicos nos permite interpretar el interés que ya movilizaba a Varela en sus albores años como alumno: si el mundo tiene leyes, la mente debe emerger de esa posibilidad; por lo tanto, la mente y el psiquismo deben estar presentes en todo ordenamiento, en cualquier rincón del universo.

Si ésta interpretación tiene asidero, entonces expresa la inquietud fenomenológica que Francisco Varela acarreó desde su juventud; en este aspecto, es posible especular que Varela ocupó la ciencia para responder una pregunta existencial: ¿cómo piensa el universo? En palabras del propio Francisco, sus lecturas de Filosofía antes de ingresar a la Universidad fueron demarcando una manera de aproximarse al estudio de la naturaleza: los fenómenos expresan una manera de ser en el mundo.

Así planteado, la inquietud ontológica se instala desde muy temprano en el pensamiento de Francisco: ¿de qué se tratan las cosas? ¿qué leyes las rigen? ¿qué manera de ser en el mundo queda posibilitada en esa legalidad? Tal como él mismo lo señala en su entrevista biográfica¹⁰, ésta preocupación ontológica/fenomenológica lo impulsó a explorar en el fenómeno de la vida no en cuanto sus características resultantes sino en sus condiciones de constitución: ¿de qué está hecha la vida? ¿qué legalidad la hace posible?

¹⁰ Ver “Francisco, Cisco, Pancho”

Es por ello que este encuentro con Humberto Maturana es tan relevante: dos personas con historias distintas se cruzan para responder una misma pregunta: ¿cuál es la identidad de lo viviente?

De dicha colaboración surge la Teoría de la Autopoiesis¹¹ hacia finales de los años sesenta; en dicho entendimiento, la vida queda comprendida como un proceso autorreferido y autónomo de producciones moleculares, que como resultado de su operar genera las condiciones de borde que permite la continuidad de dicho proceso autogenerativo.

El desarrollo e influencia de esta Teoría queda en parte suspendida por el golpe militar en Chile de 1973, que deriva en la partida de Francisco Varela al extranjero, el cierre de la Editorial Universitaria por parte del gobierno militar y la consiguiente supervisión policíaca sobre el trabajo científico de Maturana. Los derroteros vitales de ambos siguieron cursos distintos: si bien continuaron desarrollando las implicancias científicas de la Autopoiesis y estudiando la experiencia cromática en vertebrados, el shock emocional por lo vivido en Chile les agudizan las inquietudes singulares: Maturana comenzará a pensar en las emociones que fundan lo social v/s las que desintegran la trama social humana –connotando su pregunta por la ética-, mientras Varela vivencia el extravío del sentido, la pérdida trágica de las raíces, el desarraigo de la morada, lo que expresa su sensibilidad fenomenológica que cada vez lo acerca más a la filosofía oriental en búsqueda del sentido perdido.

No obstante, el trabajo colaborativo entre ambos dejó instalada una piedra angular que exigió la edificación sobre ella de otra teoría que la incluyera, pero al mismo tiempo que propusiera y discutiera toda la fenomenología de lo viviente fundada desde la autopoiesis, incluyendo la experiencia humana. Dicho edificio conceptual lo llamaron La Teoría Biológica del Conocer, y quedó registrada en el famoso libro *El Arbol del Conocimiento* (1984); en dicho texto, la propuesta del lenguaje como un emergente social y la constitución del observador como un epifenómeno resultante de la operatividad en el

¹¹ Ver Maturana y Varela (1973)

lenguaje constituyeron dos conceptos claves, trampolines para muchas comprensiones epistemológicas y paradigmáticas.

Esta fue la última gran colaboración entre Maturana y Varela; ambos continuaron el desarrollo de sus ideas de manera independiente, y en esa libertad –una vez más- quedaron reveladas las diferencias intelectuales y existenciales entre ambos:

- Por una parte, los trabajos de Humberto Maturana se centraron en temáticas ético/sociales, tales como los Fenómenos Sociales (1988), la Biología del Amor (2008), la Biología del Juego (1993) y la Cultura Patriarcal/Matríztica (1991) por considerar los desarrollos más importantes.

- Por otro, los trabajos de Francisco Varela se orientaron a hacer posible la convivencia entre su interés por la Fenomenología y el Principio de Autonomía que funda lo viviente; de esta manera, sus desarrollos conceptuales se expresaron –como ya lo señalamos- en la teoría de la Enacción (1993), la propuesta de entender el Sistema Nervioso a través de las sincronías neuronales (1995), comprender el Sistema Inmune como un sistema cerrado (1989), y la Neurofenomenología (2000) como método para incluir la experiencia vivida en el estudio de las dinámicas cerebrales.

Atreviéndonos a establecer el ámbito de la diferencia, es posible señalar que mientras Humberto Maturana ha perseguido comprender los dominios de existencia relacionales de lo humano, Francisco Varela intentó explorar en la naturaleza de la experiencia de existir.

Dos grandes científicos eyectados desde resortes vitales distintos, respondiendo a dos épocas diferentes pero confluyendo en una misma pregunta; sin embargo, luego de ser respondida, sus trayectorias siguieron el curso ya establecido anteriormente en sus historias: sus vectores se cruzaron pero sus destinos ya eran otros.

De este modo, la inquietud de Varela sobre la naturaleza de la experiencia íntima, lo más cercano a sentirse alguien, lo encaminó a reflexionar y visitar sus propias ideas años después; de este modo, cuando se reabre la Editorial Universitaria una vez concluida la dictadura militar, se les propone volver a lanzar el libro fundacional: *De Máquina y Seres Vivos*; ambos aceptan pero eligen escribir por separado el nuevo prólogo a la obra revisitada. En dicha elección queda revelada la diferencia ya insalvable para ambos, los caminos ya no tenían reencuentro.

2.1 Del Determinismo Estructural a la Enacción

En dicho prólogo, al revisar la crítica que Francisco Varela establece a los conceptos de perturbación y acoplamiento estructural tal como quedaron registrados en el libro “*De Máquina y Seres Vivos*” (1973) podemos acercarnos a comprender un aspecto crucial que diferenció los intereses conceptuales entre ambos. Varela expresa su incomodidad en relación a dichos conceptos, para luego dar lugar a un cuerpo teórico que llamó la Enacción.

Este punto de división Varela (2000) lo plantea así:

“Una de las críticas que debe hacerse a esta obra es que la crítica de la representación como guía del fenómeno cognitivo es reemplazada por una alternativa débil: lo externo como mera perturbación de la actividad generada por el cierre operacional, que el organismo interpreta ya sea a nivel celular, inmunitario o neuronal...es una formulación débil porque no propone una alternativa constructiva al dejar la interacción en la bruma de una mera perturbación...a menudo se ha hecho la crítica que la autopoiesis lleva a una posición solipsista...yo pienso que ésta es una crítica que tiene un cierto mérito” (p. 447)

En este sentido, es posible plantear que la insatisfacción de Varela al respecto radica en que al plantear que la interacción entre un sistema vivo y su entorno es sólo una ocasión para que el sistema la asuma como perturbadora o no dependiendo de su actividad interna y sus condiciones estructurales, deja a esa interacción como carente de significado anterior o

al menos sin considerar que esa interacción ha llegado ahí desde una historia, y al mismo tiempo que ese sistema vivo no padece ese encuentro y luego lo interpreta, sino que lo genera, incluso se podría plantear que se adelanta a su aparición.

Así, para Varela el concepto de perturbación en el acoplamiento estructural es desafortunado porque no considera las regularidades emergentes de una historia de interacción, lo cual permite una lectura solipsista de la fenomenología autopoiética.

Siguiendo esta argumentación, es posible señalar que al momento de considerar la dinámica de encuentro sistema-entorno, ésta no puede ser entendida sin consignar las condiciones de posibilidad para que ese encuentro sea posible; o dicho de otro modo, si un sistema vivo considera que una interacción lo perturba, dicha consideración no es ahistórica ni sin intención; no puede ser entendida como un hecho sin tiempo ni sin deseo.

En este sentido, Varela, Thompson y Rosch (1993) plantean que el dominio cognitivo no se constituye ni internamente ni externamente:

“Si estamos obligados a admitir que la cognición no se puede entender sin sentido común, y que el sentido común no es otra cosa que nuestra historia corporal y social, la conclusión inevitable es que el conocedor y lo conocido, la mente y el mundo, se relacionan mediante una especificación mutua o un co-origen dependiente” (p. 178)

Así, Varela et al. (1993) generan una nueva alternativa conceptual para entender la dinámica de acoplamiento estructural y de creación de mundo desde el sistema implicado: “haciendo de la reciprocidad histórica la clave de una co-definición entre un sistema autónomo y su entorno. Es lo que propongo llamar el punto de vista de la enacción” (p. 174)

Considerando este planteamiento, se podría precisar el concepto de Enacción como una manera de enfatizar la convicción de que la cognición no es la representación de un mundo pre-dado por una mente pre-dada sino más bien la puesta en obra de un mundo y

una mente a partir de una historia de realización de ese ser en el mundo. Esa puesta en escena implica un sentido de interpretación creado por la perspectiva del sistema, sentido de interpretación que está arraigado en la estructura de nuestra corporización biológica pero que al mismo tiempo se experimenta siempre situado en un trasfondo, dentro de un dominio de acción consensual y de historia cultural, que constituyen las texturas y matices de las regularidades sistémicas desde las cuales ese ser enactúa un mundo.

Por otro lado, Varela destaca que lo central de estas ideas es relevar la capacidad interpretativa del ser vivo que concibe al hombre no como agente que descubre el mundo, sino que lo constituye. En este sentido, avanza de lo postulado en “El Árbol del Conocimiento”, haciendo emerger una concepción de subjetividad que no estaba inscrita con tal agudeza en la Biología del Conocer; expuesto por Weber y Varela (2002):

“la vida y la cognición son activamente realizadas por un agente, un ser autónomo que no experimenta un encuentro pasivo con el mundo, sino que crea un mundo de significado desde dentro.” (p. 115)

En la viñeta aparece expresado –entrelíneas- uno de los énfasis más importantes planteados por Varela en su obra: la vida expresa una *intencionalidad*¹².

Para Varela, los seres vivos son seres sensibles que intencionan un encuentro con el mundo, movilizados por la incompletitud de la dinámica autopoietica: la autopoiesis no debe ser entendida como un estado garantizado sino como un proceso “indetenido”¹³ que le permite a lo viviente mantenerse con vida. La naturaleza de la dinámica autopoietica es paradójal: si bien está cerrada operacionalmente –en un sentido no informacional- y por ello es autónoma, sin embargo está abierta al flujo material y energético, y por ello depende de las condiciones del medio en el cual se expresa. Lo viviente requiere encontrar en el

¹² Ver Varela (1992)

¹³ Concepto no existente en la RAE, lo usaremos para señalar el carácter “nunca detenido” del proceso autopoietico, que también puede mencionarse como “siempre en movimiento”, lo cual se vincula mejor con la expresión “ongoing” del inglés; sin embargo, dado que queremos destacar el carácter in-acabado e incompleto, elegimos utilizar esta palabra inventada.

medio la disponibilidad de las condiciones que necesita para mantener su proceso autónomo.

Como consecuencia de esta dinámica codependiente entre el sistema autónomo y su medio, lo viviente muestra una preocupación selectiva sobre el medio que habita, intenciona una manera de encontrar la relación; dicha intencionalidad es cambiante por la naturaleza indetenida del proceso y siempre está en función de lo que el sistema necesita para conservar su identidad. Dicho planteamiento lo conectó con otros autores en la Filosofía: Maurice Merleau-Ponty y Hans Jonas, engrosando sus desarrollos científicos con profundas implicancias existenciales.

La intencionalidad en lo viviente es un supuesto que dividió las aguas entre Maturana y Varela: mientras para Maturana toda intencionalidad es un comentario de un observador sobre el fluir de un ser vivo en su medio extenso, para Varela la intencionalidad queda constituida en lo viviente en la acción misma de engancharse a la vida: lo viviente se moviliza para seguir con vida, y ese desplazamiento genera un mundo de significado, la estructura primordial de lo valioso para lo viviente.

Para Maturana, los seres vivos son máquinas autopoieticas que en su deriva natural desarrollan aptitudes a través de la transformación conjunta con su medio; el lenguaje y el observador surgen de esa mecánica.

Para Varela, lo viviente muestra interés en su continuidad; la biología de la intencionalidad es prelingüística y adquiere complejidad fenomenológica en el curso de la evolución (el lenguaje deviene de esa posibilidad)

Dos perspectivas distintas para un mismo fenómeno; del lado de Maturana, los mecanismos generativos, los dominios relacionales de realidad; del lado de Varela, la experiencia del sujeto, la naturaleza de la experiencia de existir.

Así, podemos plantear algunos conceptos singulares del trabajo de Francisco Varela que lo diferencian –y algunos lo alejan- de lo realizado en conjunto con Humberto Maturana, y que constituyen las temáticas centrales del marco teórico de este trabajo; nuestras palabras clave serán:

Autonomía, Identidad, Sentido, Enacción, Corporización, Intencionalidad y Situacionalidad.

3. AUTONOMIA, IDENTIDAD Y SENTIDO

Para Varela colocar el principio de Autonomía en el centro de la comprensión es prioritario para poder entender la capacidad interpretativa de los seres vivos y la conexión co-dependiente entre ellos y su entorno.

El principio de Autonomía queda instalado en el corazón de la vida una vez que el proceso autopoietico –que constituye lo vivo- se ha puesto en marcha. La autopoiesis permite comprender la generación continua del mundo a través del proceso vital mismo, esto es, no a través de procesos heterónomos sino que a través de su propia manera de afirmarse a sí misma, en un proceso autónomo pero que al mismo tiempo se encuentra encadenado al medio en que este proceso existencial tiene lugar. En este aspecto, Varela (2000) plantea que:

“En la autopoiesis hay un proceso circular que engendra una paradoja: una red de reacciones bioquímicas que se autoorganiza produce moléculas que crean un límite, una membrana, que encierra la red que ha producido los componentes de la misma. Esto es una autorreferencia lógica, un buclé: una red produce entidades que crean un límite, el cual encierra la red que produce el límite. No requiere un agente externo para reconocerse o decir “estoy aquí”. Es por sí misma una autodistinción. Se genera a sí misma a partir de una sopa físico-química” (p. 198)

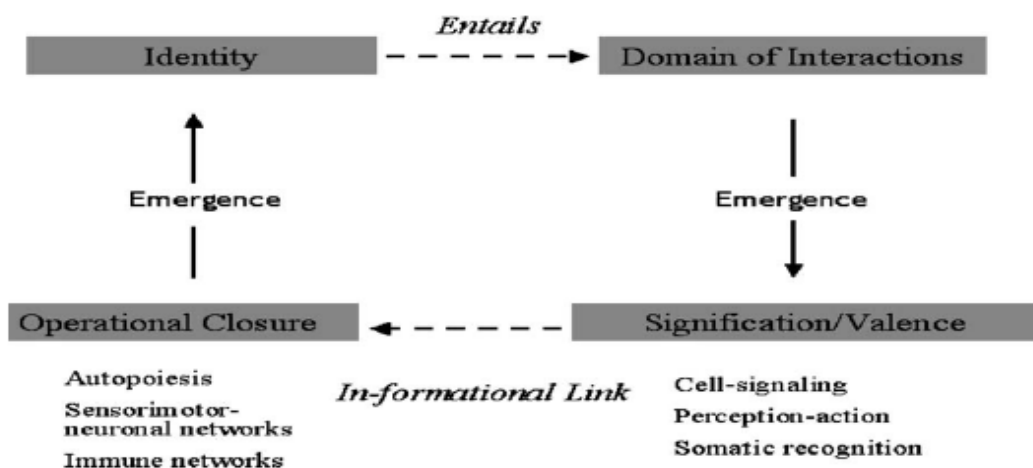
Una vez que la vida se ha organizado a través de ese proceso circular, emerge una entidad que es llevada adelante por la autonomía que tal proceso genera. Sin embargo, esa dinámica autónoma no significa independencia o autosuficiencia respecto de un mundo donde esa forma de vida ocurre. La autonomía debe entenderse en dos dimensiones: una ligada al mecanismo que permite la mantención de esa entidad, y la otra unida al modo de relacionarse de esa entidad con el mundo. En otras palabras, ésta dinámica implica que “un sistema viviente se estructura a sí mismo como una entidad distinta a su medio ambiente mediante un proceso que genera, a través de ese mismo proceso, un mundo adecuado para él” (Varela, 2000, p. 77).

Profundizando en este entendimiento, Varela (2000) plantea que destacar la autonomía significa colocar al centro del escenario dos proposiciones interconectadas:

1. Los organismos son fundamentalmente un proceso de constitución de identidad:
 - a. Identidad significa aquí una coherencia de algún tipo, un yo emergente.
 - b. La naturaleza de este proceso es siempre la de un cierre operacional, esto es, un buclé o dicho de otro modo, una interconexión circular cuyo efecto primario es su propia producción; un “sí mismo” autónomo
 - c. Este cierre operacional origina una coherencia emergente sin la necesidad de un “controlador central”; por ende, la identidad no está localizada sustancialmente sino que es un proceso de emergencia.

2. La identidad emergente del organismo proporciona el punto de referencia para un dominio de interacciones:
 - a. La identidad emergente del organismo es un proceso activo de estar-siendo, por lo tanto ocurre en el espacio y en el tiempo de manera dinámica, y siempre dispuestos desde una perspectiva para el encuentro; dicha perspectiva es un efecto del proceso autónomo que lleva la vida adelante.
 - b. Esto implica que los seres vivos, al ser autónomos, dan lugar a significados, dan lugar a valencias e intenciones.

Estas dos nociones clave se ilustran en la siguiente figura:



Es central para entender lo que Varela denomina identidad en lo vivo el comprenderla como procesos de emergencia globales a partir de dinámicas circulares reflexivas y autónomas; dichos estados globales emergentes constituyen unidades, coherencias en el espacio y en el tiempo que se enganchan activamente en un medio al cual literalmente se arrojan, dado que están continuamente afirmando (confirmando) dicha coherencia. Como efecto, siempre están dirigidas al encuentro de ese acoplamiento o interacción con el medio, de una manera ad hoc a lo que ese proceso autónomo requiere para seguir existiendo.

La identidad, por lo tanto, no debe entenderse como un estado que se ha alcanzado de una vez y para siempre sino que como un continuo proceso existencial de seguir-siendo; son coherencias globales que se ponen en juego, que proporcionan ocasión para un encuentro con el medio y que al mismo tiempo requieren de esa interacción para garantizar su unicidad.

Esta es la tesis central del pensamiento vareliano en todo en cuanto la vida se expresa: circularidades reflexivas autónomas que generan identidades no sustanciales ni

definitivas y que requieren del enganche con el medio para mantener su coherencia y su proceso de autonomía.

Cosmelli (2011) profundiza en este entendimiento, planteando que los sistemas vivos al ser formas auto-afirmadas que están sujetas a las leyes de la termodinámica, acarrear consigo la posibilidad de dejar de ser en cualquier momento dado. Esta idea –que no está contenida con tal precisión en la obra de Varela- es relevante porque exige considerar la organización biológica siempre bajo la amenaza de la desintegración (es decir, la muerte), por lo tanto toda expresión cognitiva, conductual o de significado que le atribuyamos a un ser vivo posee para él un valor existencial.

Por lo tanto, podemos plantear que los seres vivos al existir en un proceso dinámico y autónomo de estarse afirmando, y siempre al borde de la desintegración, producen desde dentro un ámbito de interés sobre el medio en que se despliegan; dicho ámbito de interés no pre existe en el medio sino que se constituye momento a momento como efecto de lo que el ser vivo requiere para garantizar su identidad.

Para Cosmelli (2011) es al apropiarse de la desintegración como parte de su lógica interna, que los sistemas vivos establecen no sólo su preocupación sino su preocupación selectiva: lo que les interesa particularmente entre todo aquello que puede ser describible en un medio extenso; al mismo tiempo, al considerar la identidad de lo vivo como un proceso en curso, como un “organizándose”, tenemos mejores posibilidades de dar cuenta de la direccionalidad temporal de la experiencia, esto es, relevar la importancia que tiene cada momento para garantizar la coherencia existencial, y darle protagonismo a esa búsqueda activa en el medio de lo que carece temporalmente en su dinámica interna.

En palabras de Cosmelli (2011):

“...la no satisfacción de la falta significa el riesgo de la auto-destrucción (como cuando uno deja de comer y muere de inanición). En un sentido muy concreto, el feedback negativo de los procesos catabólicos, establece una selectividad existencialmente relevante para un sistema vivo porque encarna la amenaza de la muerte desde el interior.” (p. 7).

Tanto Varela como Cosmelli señalan la influencia de Hans Jonas en la comprensión del proceso de autonomía de los seres vivos y su enganche necesario al medio en que habitan.

La obra de Hans Jonas, entre otras cosas, se basa en ese status aparentemente contradictorio de la vida siendo mortal, para enfatizar la íntima relación de la vida y la muerte y cómo dicha polaridad es a la vez, ineludible y creativa; en palabras de Jonas (2000)

“El ser en si mismo asume primariamente un sentido empático: intrínsecamente cualificado por la amenaza de su negativo, se debe afirmar a sí mismo, y la existencia afirmada es la existencia como inquietud (preocupación). Entonces, constitutivamente para la vida está la posibilidad de no ser, que su propio ser es un cierre sobre este abismo, un zócalo de su borde: de este modo, ser en sí mismo se ha convertido en una constante posibilidad más que un estado determinado, una y otra vez tendiendo a ser sostenido en oposición a su omnipresente contrario, no ser, que inevitablemente lo sepultará al final.”(p.4).

Los planteamientos de Jonas –tan presentes en los propios de Varela- permiten realzar la paradoja constitutiva de lo vivo: somos procesos autónomos que al mismo tiempo requieren de la alteridad. Es por ello que la noción de cierre operacional planteada por Varela no debe ser entendida como una clausura indiferente del medio, sino como una propuesta “centrada en el sistema”, un desde dónde que define lo que se requiere y que se encuentra en un continuo proceso autorreferido que le permita asegurar su coherencia y vencer a la muerte. Raudrauf (2003) señala al respecto que es esencial comprender que la idea de cierre no contradice a la de apertura, puesto que cierre no significa un sistema

cerrado; en este sentido, dicho autor plantea que estamos refiriéndonos a sistemas en equilibrio, con intercambio de materia y energía con su entorno.

Dicho equilibrio es un proceso, no un estado ya alcanzado, es un estar organizándose, no una organización ya lograda, por lo que –en palabras de Jonas- la relación de los seres vivos con el medio es de una “libertad necesitada” (Ibid., p.80), esto es, de requerir de su disponibilidad para satisfacer aquello que desde su dinámica interna y autónoma se ha descompensado y lo ha llevado al borde de “no ser”. Necesita del medio para garantizar su libertad, necesita de su encadenamiento para continuar siendo autónomo.

Una idea central, por lo tanto, es asumir que como efecto del proceso de autonomía que permite sostener la identidad de lo vivo, los seres vivos definen lo que les interesa, lo que les preocupa para seguir siendo; por lo tanto, somos sistemas puestos en escena activamente, relevando –enactuando- del entorno lo significativo para sí mismos, configurando un mundo como efecto de su dinámica de auto-realización.¹⁴

En este aspecto, Varela (2000) señala –quizás poéticamente:

“..organismos, fascinantes redes de sí mismos no sustanciales/vacíos, nada más ni nada menos que existencias circulares, de niveles múltiples y final abierto, siempre movidos por la falta de significación que ellos mismos engendran al afirmar su presencia” (p. 111)

En este aspecto, Weber y Varela (2002) plantean que en tanto se acepta que hay una individualidad que se encuentra a sí misma producida por sí misma, ésta es *ipso facto* un lugar de sensación y agencia, un impulso vivo ya siempre en relación con su mundo.

¹⁴ Varela desarrolla esta hipótesis enactiva fundamentándola en diversas áreas de investigación científica, tales como la comprensión del sistema nervioso a través de las sincronías neuronales, proponer una mirada del sistema inmune como sistema cerrado y su ulterior trabajo en *ensembles* neuronales, a propósito de su investigación en electroencefalografía; ver Varela, F. y Cohen, A. (1989) y Varela, F. (1995)

Considerando esta afirmación, es posible plantear que una vez establecida esta individualidad, emergen –como efecto- distintos aspectos de interés o preocupación para esa individualidad en la acción de afirmar su existencia. En este aspecto, la dinámica resultante en su operatividad en el medio en el cual se halla, es que el organismo – individuo- genera su propio mundo de sentido, “produciendo una diferencia entre el ambiente (el impacto físico que recibe) y el mundo (cómo ese ambiente es evaluado desde el punto de vista establecido al mantener una identidad).” (p.117)

Varela opta por hacer una diferencia entre medioambiente y mundo para el sistema, para recalcar la diferencia que se establece entre el medio en que puede ser distinguido un ser vivo desde una posición externa, como observadores, y los aspectos de ese medio que son importantes para ese ser vivo para garantizar su identidad; pensando en Jonas, el mundo para el sistema está hecho de aquello que le preocupa.

Dicho en otros términos, Varela et al., (2000) señalan que el organismo le otorga significancia a sus alrededores, crea un mundo significativo a través de su cierre organizacional, un mundo que el medio ambiente no posee por sí mismo: “como una improvisación de jazz, el entorno ofrece la “excusa” para la “música” neural desde la perspectiva del sistema cognitivo involucrado” (p. 101).

En este sentido, como efecto del proceso de afirmar la identidad, los organismos le dan un valor específico al medio, el cual está en función de aquello que se requiere para garantizar la coherencia; dicho en otros términos, el sistema genera una perspectiva desde la cual se arroja al encuentro del medio. Para Varela (2000), lo que hace el sistema autopoiético es enfrentar constantemente los tropiezos con su medioambiente y tratarlos desde una perspectiva que no es intrínseca a los tropiezos mismos; lo que es significativo para un organismo está dado por su proceso de constitución activa de identidad.

Dicho de otro modo, esta perspectiva desde el sistema genera un mundo de importancia, de significados selectivos engendrados en la falta que se produce en el proceso de estarse afirmando identitariamente:

“Se manifiesta un inevitable contratiempo entre un sistema autónomo y su medioambiente; siempre hay algo que el sistema debe proveer desde su perspectiva de su totalidad en función...la fuente de esta creación-de-mundos es siempre un quiebre en la autopoiesis....todo quiebre puede verse como el inicio de una acción, por parte del sistema sobre lo que falta, de manera que se mantenga la identidad. La acción se hará visible como un intento de modificar su mundo” (p.88)

Por lo tanto, esta acción sobre lo que necesita –o lo inquieta en términos de Jonas- constituye para Varela la actividad cognitiva del sistema. Ahora bien, esa actividad cognitiva no está expuesta sobre un medioambiente al cual el sistema ha llegado ahí de la nada o sin historia, sino muy por el contrario, el sistema está situado en un medio “ad hoc”, disponible para su significación, consistente con su historia de acoplamiento con él. En este aspecto, Varela (2000) plantea que el concepto cognitivo tiene dos dimensiones constitutivas:

- Su dimensión de enlace, es decir la conexión con su medioambiente que le posibilita mantener su identidad
- Su dimensión interpretativa, es decir la perspectiva singular desde la cual el sistema asume los encuentros con su medio y que determina la búsqueda de aquello que significa algo para su sí mismo, garantizando su existencia

Esta doble dimensión implica que los seres vivos, como agentes cognitivos, están activamente proponiendo una manera de encontrar su medio –constituyendo un mundo de interés-, y por lo tanto, no se encuentran “objetivamente” vinculados a él:

“Todo lo que se encuentre debe ser valorado de un modo u otro- agrado, desagrado, ignorancia- y actuado de un modo u otro –atracción, rechazo, neutralidad-. Este enjuiciamiento básico es inseparable del modo en cómo el acto de acoplamiento se encuentra con una unidad perceptuo-motora en funcionamiento, permitiendo así que surja

una intención (me veo tentado a decir, “deseo”), esa cualidad única de la cognición viviente”. (Varela 2000, p. 100).

Dicho campo de intención, preocupación, interés o de significado es lo que hace único y singular al ser cognitivo: único en tanto ser vivo, y singular en tanto cada caso e historia en específico. Utilizando una expresión de Merleau Ponty¹⁵, es el organismo mismo quien escoge los estímulos del mundo a los cuales será sensible y –se podría agregar- en qué momento serán importantes para él.

Esta distinción entre medioambiente y mundo es muy relevante para introducir otro concepto desarrollado por Varela en sus últimos trabajos: es a este valor agregado selectivo que le otorga el ser vivo a su medio –constituyendo un mundo singular- como efecto de su proceso de autoafirmación identitaria que Francisco Varela denomina *sentido*. Este concepto, Colombetti y Torrance (2009) lo explican así:

“¿Qué se quiere significar con creación de sentido desde una aproximación enactiva?...en la aproximación enactiva, los sistemas vivos son caracterizados como ‘creadores de sentido’ de sus mundos en virtud de su naturaleza autónoma y adaptativa. En esta perspectiva, un sistema vivo está por definición preocupado de su continuación, capaz de discernir gradaciones de valor, y motivado por alcanzar las condiciones ideales de viabilidad....El hacer sentido del mundo es un asunto del organismo-completo; es el organismo completo el que hace sentido de su medio ambiente en virtud de su estructura autónoma, más que un mecanismo específico que supuestamente haga uso de una capacidad de evaluación-cognitiva psicológica (tal como el sistema nervioso, o un subsistema relacionado) . Este punto de vista implica que todos los organismos vivientes realicen algún tipo de creación de sentido.” (p. 506-507)

La decisión de optar por la expresión “sentido” es interesante, pues alude a varias acepciones involucradas en la manera en que los sistemas vivos nos enganchamos al medio

¹⁵ Ver Varela et al. (1993), p. 204

para reafirmar lo que somos: por un lado expresa sensibilidad, por otro, significado, y también direccionalidad.

En este aspecto, Thompson (2004) plantea que la vida no es simplemente un proceso cognitivo, es también un proceso emotivo de *dar sentido*, de brindarle significación y valor a la existencia. De esta manera, Varela conjuga el concepto de cognición con el de sentido, acercando aún más sus planteamientos a sus intereses fenomenológicos, ya que al plantear que “vivir es dar sentido” se acerca a la noción fenomenológica de intencionalidad. Esta idea es aún consistente con su planteamiento de que los organismos tienen un interés en su propio ser y continuidad, dado el proceso de autonomía que los reafirma.

Dar sentido implica aquí otra manera de subrayar que los sistemas vivos generamos un mundo de inquietud y significado, desde la forma más básica y mínima, la célula, hasta la más compleja, la reflexividad humana en el lenguaje.

4. TELEOLOGÍA Y MÁQUINAS AUTOPOIÉTICAS

Tal como lo señala Thompson (2004), si asumimos que a los seres vivos les importa su continuidad, y que por lo tanto están siempre orientados más allá de su condición presente, dando sentido a su entorno, entonces podemos establecer que los organismos se comportan de un modo teleológico, esto es, movilizados desde la intencionalidad que el proceso autónomo de la vida inaugura y nos rige. En otras palabras, los seres vivos proponemos activamente un modo de encontrar el mundo, y este esfuerzo propositivo debe ser puesto en relación con lo que es relevante conservar para el organismo en función de mantener la identidad.

Esta perspectiva parece entrar en tensión con la visión mecanicista planteada por el propio Varela junto a Maturana en “De máquina y seres vivos” (1973), donde señalan:

“Los sistemas vivos, como máquinas físicas autopoieticas, son sistemas sin propósitos” (p. 86).

Se hace crucial, entonces, entender qué clase de *propósitos* pueden ser incorporados en esta comprensión conceptual y cuáles quedarían excluidos.

Vuelve a ser relevante considerar los planteamientos de Cosmelli (2011), quién al describir a los sistemas biológicos como “organizaciones inconclusas”, establece dos consideraciones a ser incorporadas en la perspectiva de la autopoiesis, las cuales permiten abrir dicha teoría a los conceptos de tiempo y espacio, y con ello, a una comprensión “dirigida” o teleológica del comportamiento de lo vivo. Cosmelli señala:

“Al reconsiderar, a la luz de la obra de Jonas, el enfoque autopoietico/autonomía, se puede decir que éste carece de dos aspectos claves que suponemos son necesarios para comprender por qué la organización biológica proporciona las bases para un flujo de experiencia orientado temporalmente. En primer lugar, a no ser que la organización biológica sea entendida siempre bajo la amenaza de la desintegración (es decir, la muerte)

cualquier naturaleza cognitiva que le atribuyamos, seguirá siendo una distinción abstracta y carece de valor existencial (...) es precisamente al apropiarse de la desintegración como parte de su lógica interna que los sistemas vivos establecen no sólo su preocupación sino su preocupación selectiva; en segundo lugar, si la organización no es entendida como organizándose, lo que depende de la disponibilidad de la materia, una visión un tanto fotográfica sobreviene, que es incapaz de dar cuenta de la direccionalidad temporal de la experiencia.” (p. 5)

En este sentido, considerar que los seres vivos son sistemas auto-organizados y por lo tanto operando con cierre operacional, esto no debe entenderse como clausura y encapsulamiento, sino como un proceso auto referido que requiere de la vinculación con un entorno para encontrar las condiciones que posibiliten dicha dinámica de auto-afirmamiento. Como consecuencia, los seres vivos siempre estamos siendo orientados por nuestros *propósitos*, y entendiéndose aquí *propósitos* no como voluntades o aspectos racionales, sino como la orientación que le damos a nuestro desplazamiento referido desde lo que requerimos para restituir/mantener nuestra organización/identidad. *Propósito* debe ser entendido entonces, como la búsqueda del sentido que se ha visto amenazado y que requiere de su presencia para reconocernos aún siendo los mismos en medio de un entorno inestable.

En este aspecto, podemos establecer –tal como lo señala Thompson (2004)- que el tipo de teleología que Maturana y Varela criticaban en “De Máquina y seres vivos” era la teleonomía o la explicación funcionalista neo-Darwiniana; es decir, la postura de Maturana y Varela se opone a considerar que los seres vivos están orientados teleonómicamente, en un sentido funcional o trascendente, esto es, por ejemplo, establecer que los organismos se comportan como se comportan para garantizar el éxito reproductivo: “esto no es una mera sobrevivencia por el bien de la sobrevivencia en un fuerte sentido Darwiniano”. (Weber y Varela, 2002, p. 116)

Lo vivo se engendra en tanto el proceso autopoietico se inaugura, no porque sea importante que la vida exista sino porque se han generado las condiciones de posibilidad

para su existencia. Ahora bien, en tanto lo vivo se inaugura, los organismos se despliegan en su entorno buscando las condiciones que posibiliten su continuidad, y ese despliegue expresa un sentido teleológico de existencia. En este aspecto, Thompson (2004) plantea que la teleología no es una propiedad organizacional intrínseca, sino un emergente relacional que pertenece a un sistema autopoietico concreto con su entorno.

Weber y Varela (2002) establecen de ésta manera la discusión:

“La clave acá es darse cuenta de (...) que –en tanto- hay una individualidad que se encuentra a sí misma producida por sí misma, es ipso facto un lugar de sensación y agencia, un impulso vivo ya siempre en relación con su mundo. No puede haber individualidad alguna que esté aislada y plegada en sí misma. Solo puede haber una individualidad que se adapta al, se relaciona con, y se acopla al, entorno, y que ineludiblemente proporciona su propio mundo de sentido. En otras palabras, incluso al poner la autonomía en el centro del organismo celular mínimo, ineludiblemente encontramos una teleología intrínseca en dos modos complementarios. Primero, un propósito básico en la conservación de su propia identidad, una afirmación de la vida. Segundo, directamente emergiendo de los aspectos de la preocupación [concern] para afirmar la vida, un propósito de creación-de-sentido desde donde los significados llegan a su entorno, introduciendo una diferencia entre el ambiente (el impacto físico que recibe) y el mundo (cómo ese ambiente es evaluado desde el desde el punto de vista establecido al mantener una identidad.” (p. 117)

Esta perspectiva desarrollada por Varela –en dicho artículo póstumo- establece un giro teórico/existencial respecto de cómo consideró inicialmente el concepto de “teleología” en sus primeros trabajos junto a Maturana, y cómo rescata dicho entendimiento a finales de su obra. Podemos precisar entonces, que lo registrado en “de Máquina y seres vivos” respecto de excluir la “finalidad” o “meta” como funcionalidad de lo vivo sigue siendo coherente si esto se replantea como teleonomía; por otro lado, la reconsideración de la teleología se hizo para Varela inevitable al seguir su propio hilo conductor: vivir es dar sentido.

5. AFECTOS

En el último período de su obra, Francisco Varela estaba particularmente preocupado por la cuestión de los afectos y la producción de sentido. En este aspecto, Varela y Cohen (1989) plantean que los afectos y emociones son una forma privilegiada para acceder al cuerpo primordial y desempeñaban un papel esencial en la mente:

“el afecto o la emoción está en el fundamento mismo de lo que hacemos cada día para enfrentar el mundo; la razón o el razonamiento es casi como la guinda de la torta. La razón es lo que ocurre justo en la última etapa del momento a momento de la emergencia de la mente. La mente es fundamentalmente algo que surge de la tonalidad afectiva, que está incrustada en el cuerpo [...] [La mente] comienza a partir de esta sopa [...] todos los fenómenos cognitivos son también emocionales-afectivos” (Rudrauf et al. (2003) p. 58)

Apoyando esta línea argumentativa, Colombetti y Torrance (2009) señalan que dado que los seres vivos pueden ser caracterizados como *creadores de sentido* de sus mundos en virtud de su naturaleza autónoma y adaptativa, por lo tanto están preocupados por su continuidad; como consecuencia, somos capaces de discernir gradaciones de valor e intencionamos alcanzar las condiciones ideales para nuestra viabilidad. En este aspecto, es importante destacar que el hacer sentido del mundo es un asunto del organismo-completo, por lo que compromete tanto la cognición como la emoción. Del mismo modo, De Jaegher y Di Paolo (2007) también remarcan que la creación de sentido es un proceso cargado de afecto enraizado en la organización biológica, por ende no promueve una fisura entre el afecto y la cognición.

En uno de sus últimos trabajos, Varela y Depraz (2000) señalan que los afectos son generativos para la consciencia en sí misma, como una causa de la transición de un momento de la conciencia a otro, así como una causa para la emergencia de la subjetividad misma. Tiene, por lo tanto, una participación central en lo que denominará “saber hacer” como comportamiento ético no deliberado. Hablar de conciencia es por cierto un asunto polémico –y ocupó largos años de su programa de investigación- ya que incluso llegó a

plantear que hasta la unidad viva mínima puede ser vista como teniendo conciencia, si comprendemos que la dinámica autónoma que caracteriza a la vida, proyecta al ser vivo en un proceso activo de otorgar significación a su circunstancia de encuentro; uno de sus colaboradores más cercanos, Evan Thompson (2004), desarrolla esta tentativa al señalar que:

“Pueden verse tentados a desechar la idea de conciencia celular. Pero consideremos esa idea por un momento. “Conciencia” puede tener muchos significados, pero uno de los más relevantes aquí es la viveza/sensibilidad (sentience), el sentimiento de estar vivo y ejercitando esfuerzo en movimiento...Uno podría resumir (...) la conciencia como sentience (capacidad para percibir sensaciones, o capacidad para aprehender el mundo), como un tipo primitivo de viveza (liveliness) auto- percibida, o animación del cuerpo.” (p. 388)

Otra vez, estos desarrollos teóricos reciben la influencia del filósofo alemán Hans Jonas (2000), quien se pregunta:

“¿dónde más, sino en el comienzo mismo de la vida, puede el comienzo de la introspección ser ubicado?... aún cuando llamemos a esta introspección sentimiento, receptividad o respuesta a estímulo, volición, o algo más, alberga un cierto grado de “consciencia”, el interés absoluto del organismo en su propio ser y continuidad.” (p. 63)

Volvemos a destacar aquí que Jonas (1968) considera que la vida debe ser entendida como preocupación por su continuidad, y ésta preocupación “sólo opera como un movimiento que va constantemente más allá del estado dado de las cosas” (p. 243). Podemos aquí complementar esta comprensión –siguiendo a Varela (2000)-, diciendo que dicho movimiento está guiado por el afecto:

“el afecto es una dinámica pre-reflexiva en el auto constitución del self, un self (auto) afectado en sentido literal. El afecto es primordial en el sentido de que soy afectado o movido antes de cualquier ‘yo’ que sepa “ (p. 143).

En este mismo aspecto, Weber (2001) plantea que las cosas no son neutrales, y que en el primer comienzo ellas no tienen nombres, excepto la noción existencial de útiles o perjudiciales, y señala que el sentimiento es el primer despliegue del mundo, y que tal vez encontramos un fondo emotivo como la más profunda estructura subyacente en todos los conceptos de la realidad; al respecto, afirma:

“La primera fisión del mundo, la primera discontinuidad en el homogéneo equilibrio de la eternidad no tiene una estructura, es nada más que el llanto amorfo de suma urgencia pronunciadas por un organismo: vida o muerte...Como no hay un mundo relevante antes que el organismo, no hay ninguna amenaza a su cierre antes que se concrete. El deseo es el complemento para el mundo exterior, que el organismo crea por su auto-afirmación; la falta es superada o incluso sobre-satisfecha en el momento de su ocurrencia.” (p. 14)

De acuerdo a Rudrauf et al. (2003), Varela basó sus reflexiones acerca de la constitución de sentido en su análisis fenomenológico de los afectos; de acuerdo a éstos autores, hizo hincapié en el papel de arranque de las emociones a través de su carácter fluctuante intrínseco y las consideró como parámetros de control en la iniciación de bifurcaciones entre dos momentos de conciencia. Al respecto, Varela y Depraz (2000) afirman:

“el afecto está en la esencia de la temporalidad y es incluso, quizás, su antecedente...la emergencia del presente vivido está enraizado en y surge de un germen o fuente de disposición al movimiento, una fluctuación primordial. Este germen se manifiesta a sí mismo en una constelación: una tendencia original, un cambio de atención, la aparición de la relevancia, la más temprana e-moción incluyendo una moción (de movimiento) que la encarna. Así, esta fluctuación primordial no puede ser separada de su constitución compleja y variada. Pero sin embargo, se caracteriza por su singularidad en el desarrollo del presente que se está viviendo” (p. 50).

Complementando el argumento, Rudrauf et al. (2003) señalan que Varela y Depraz reciben la inspiración de Husserl y James, lo cual se evidencia en la consideración que establecen de estas fluctuaciones subjetivas como fuerzas que implican transformaciones corporales completas: “la fuerza afectiva se manifiesta como una transformación rápida, dinámica de la tendencia a la relevancia, involucrando el leib entero [cuerpo vivido] como un complejo [...] el espectro de acciones autónomas tales como la respiratoria, los latidos del corazón, secreciones endocrinas, etc, así como los patrones motores ancestrales implicados en la postura y el movimiento [...] un sentimiento basado en el repertorio responsivo del cuerpo” (p. 59).

Así entonces, el sentimiento de la emoción aparece como una Gestalt global compuesta de una variedad de dimensiones de sentimiento. Rudrauf et al. (2003), afirman que la fenomenología de los afectos nos otorga un insight profundo sobre como la circularidad causal, a través de fluctuaciones y auto perturbaciones en la recurrencia de nuestro espacio corporal, puede hacer surgir una experiencia subjetiva mínima. En este sentido, dada la circularidad establecida por nuestro cierre organizacional, las perturbaciones pueden ser *auto-inflingidas*. De acuerdo a dichos autores, nuestra fenomenología de los afectos, podría así, ser entendida literalmente como un sistema auto-perturbante.

6. ENACCION

Francisco Varela desarrolla el concepto de Enacción como una manera de proponer una vía intermedia entre una postura representacionalista del mundo por un lado, y una perspectiva constructivista radical, por otro.

En este sentido, Varela et al. (1993) nos plantean el siguiente dilema: ¿qué vino primero, el mundo o la imagen? Ante esta interrogante, pareciera que sólo existen dos posiciones antagonistas:

1. La posición de la gallina: el mundo exterior tiene leyes fijas y precede a la imagen que arroja sobre el sistema cognitivo, cuya tarea consiste en aprehenderlo apropiadamente
2. La posición del huevo: el mundo cognitivo crea su propio mundo, y su aparente solidez sólo refleja las leyes internas del organismo.

Para fundamentar su postura, Varela (2000) señala que la principal habilidad de toda cognición viviente es, dentro de límites amplios, de proponer los temas relevantes que han de ser abordados en cada momento de nuestras vidas; éstos asuntos no son pre-dados sino activados o traídos a un primer plano desde un contexto y lo que cuenta como relevante es lo que nuestro sentido común determina como tal, siempre de una manera contextual; en este sentido, y si usamos los colores como ejemplo, éstos no están “ahí afuera”, al margen de nuestra aptitud perceptiva y cognitiva. Por otro lado, los colores no están “aquí dentro”, al margen de nuestro entorno biológico y cultural; poner el acento en la co-determinación histórica marca la diferencia entre la perspectiva enactiva y el constructivismo radical

Varela (1993) propone llamar *Enacción* a una vía comprensiva que no se ubique en ninguno de esos dos extremos. Para él, la orientación enactiva propone que tomemos en vista que el huevo y la gallina se definen el uno al otro, es decir son correlativos:

“Este énfasis en la definición mutua nos permite buscar una vía intermedia entre el Escala de la cognición como recuperación de un mundo externo pre-dado (realismo) y el Caribdis de la cognición como proyección de un mundo interno pre-dado (idealismo). Ambos extremos se basan en el concepto central de la representación: en el primer caso la representación se usa para recobrar lo externo; en el segundo se usa para proyectar lo interno. Nuestra intención es sortear esta geografía lógica de “interno/externo” estudiando la cognición ni como recuperación ni como proyección, sino como acción corporizada” (p.202)

De este modo, las capacidades cognitivas están imbricadas a una historia que es vivida, configurando un sendero que está siendo recorrido y que no está pre destinado. Se va constituyendo así, un mundo en que la única condición exigida es que constituya una acción efectiva que permita la continuidad/realización del organismo involucrado.

Un punto clave de la Enacción entonces, es la co-determinación histórica entre el organismo y su mundo, lo cual nos permite cuestionar que las regularidades ambientales sean rasgos externos que se han internalizado, sino que son el resultado de una historia conjunta, una congruencia que yace en una larga historia de co-determinación.

Este desarrollo conceptual de Varela muestra una notable sintonía con los propuestos por Merleau-Ponty (1977) quien planteó que las propiedades del objeto y las intenciones del sujeto no sólo están entrelazadas sino que constituyen una totalidad; al respecto señala:

“cuando el ojo y el oído siguen a un ave en vuelo, es imposible decir ‘qué empezó primero’ en el intercambio de estímulos y respuestas. Como todos los movimientos del organismo están siempre condicionados por influencias externas, uno puede, si así lo desea, tratar la conducta como un efecto del entorno. Pero asimismo, como todos los estímulos que recibe el organismo fueron posibilitados a la vez sólo por los movimientos precedentes que culminaron en la experiencia del órgano receptor a las influencia externas, también se podría decir que la conducta es la primera causa de todos los estímulos” (p.12)

En esta perspectiva, los organismos y el medio ambiente están “plegados” de maneras múltiples; por lo tanto, lo que constituye el mundo de un organismo dado emerge –es enactuado- por la historia de acoplamiento estructural. Sin embargo, dichas historias de acoplamiento no se desarrollan mediante adaptación óptima –desde un punto de vista neo darwinista- sino mediante la evolución como deriva natural, esto es, mediante una historia viable –también podríamos decir posible- de acoplamiento estructural. Para que el acoplamiento sea viable, basta con que la acción del sistema facilite la integridad/identidad del mismo. Así, este punto de vista clama por una inteligencia situada, esto es, abandonar la concepción de la resolución de problemas y considerar la inteligencia como la capacidad para ingresar en un mundo compartido de significación.

Profundizando la definición, Varela et al. (1993) señalan que el enfoque enactivo consiste en dos cosas:

1. Que la percepción es acción guiada perceptualmente
2. Que las estructuras cognitivas emergen de los modelos sensorio-motores recurrentes que permiten que la acción sea guiada perceptualmente.

Estos señalamientos apuntan a que la estructura –el modo en que está corporizado el perceptor- determina cómo puede actuar y ser modulado por acontecimientos ambientales, y al mismo tiempo, en su desplazamiento/realización, el organismo contribuye a enactuar el mundo que lo circunda. Así, la visión no consiste en captar/recuperar eventos del ambiente, sino que guiar la acción orientada desde el sentido visual; y esa acción guiada visualmente comprende al organismo entero.

Que la acción sea guiada implica que los seres vivos no somos agentes pasivos en un mundo disponibles a ser estimulados y luego reaccionar de acuerdo a nuestra estructura, sino que somos agentes activos en un mundo, lanzados al momento siguiente dado el principio de autonomía que nos rige; por lo tanto, el enfoque enactivo implica atender a la

intencionalidad del movimiento, el cual habla de lo que es importante para la integridad del sistema en cuestión. Varela et al. (1993) señalan al respecto que la cognición como acción corporizada siempre se orienta hacia algo ausente: por una parte, siempre hay un próximo paso para el sistema en su acción guiada perceptualmente, y por otro, los actos del sistema siempre se dirigen hacia situaciones que aún no están en acto. Así, la cognición como acción corporizada plantea los “problemas” y también especifica los senderos que se deben trazar o crear para la “solución”.

En este aspecto, Weber (2001) señala que la creación mutua del mundo y del agente viviente proporciona la clave para entender por qué los organismos aparecen tan notablemente en calce en su medio ambiente, y por qué la comunicación dentro de ello es posible. Así entonces, el sistema nervioso, el cuerpo y el medio ambiente son sistemas dinámicos altamente estructurados, acoplados unos a otros en múltiples niveles; son sistemas mutuamente empotrados. Al respecto, Rudrauf et al (2003) señalan que dado que la identidad del sistema depende de la dinámica de sus sistemas mutuamente empotrados, ésta está constantemente en peligro de ruptura, de divergencia; está, por así decirlo, operando en el borde del caos. La identidad es intrínsecamente precaria e intrínsecamente frágil.

Esta dinámica de empotramiento y recíproca codependencia llevan a Varela a cuestionar la posibilidad de una mente localizada, y en vez de ello, a abogar por una concepción de mente corporizada/encarnada. Al respecto, Rudrauf et al. (2003) afirman que la mente no puede separarse del organismo entero. Tendemos a pensar que la mente está en el cerebro, en la cabeza, pero el hecho es que el medio ambiente también incluye el resto del organismo; incluye el hecho de que el cerebro está íntimamente conectado a todos los músculos, el sistema esquelético, las tripas y el sistema inmunitario, los saldos hormonales y así sucesivamente; al respecto señalan:

“nosotros conjeturamos que la conciencia depende fundamentalmente de la manera en que la dinámica del cerebro está empotrada en el contexto somático y medio ambiental de vida de los animales y por lo tanto, que no puede haber algo así como un relato neuronal

interno mínimo, cuyas propiedades intrínsecas sean suficientes para producir la experiencia consciente...por lo tanto, la mente no está en la cabeza” (p. 39)

En este sentido, éstos autores plantean que el organismo como una red de elementos totalmente co-determinados hace que nuestras mentes sean, literalmente, inseparables, no sólo del entorno externo, sino también de lo que Claude Bernard ya había llamado el *milieu intérieur*: el hecho de que no tenemos sólo un cerebro, sino un cuerpo entero. Al respecto, señalan que el concepto embodiment, -corporización- se refiere a su forma de estar acoplado, configurando su forma de ser en el mundo. Esta definición es relevante, puesto que al considerar el mundo que emerge a través del pliegue mutuo entre el medio y el organismo, es importante subrayar que el organismo no aparece de la nada, sino que ya ha intencionado una forma de buscar la relación; al respecto, Varela et al. (1993) plantean que aunque en la perspectiva enactiva la mente y el mundo emergen juntos en la enacción, el modo de emerger en cualquier situación no es arbitrario.

En este aspecto, Rudrauf et al. (2003) señalan:

“desde un punto de vista fenomenológico, en nuestra aprehensión diaria, nuestra mente aparece como un fenómeno muy integrado (...); se comporta como un fenómeno global activamente afirmando nuestra identidad, con cierta autonomía. Podríamos decir que, como tal, la mente se comporta como una cognición auto-interesada, o, en el marco de los sistemas autónomos, un modo de persistencia, es decir, un núcleo dinámico, asociado con una forma de interactuar, a menudo consigo misma”(p. 41-42)

Es decir, existe un dominio de acoplamiento mutuo en la cual la persona-global emerge; ésta corporización que tratamos como nuestro “yo” es emergente en la codependencia organismo-medio, no obstante no es arbitrario y ya intencionado por la acción global del organismo en el medio: nuestro estar aquí ya viene direccionado desde la ausencia que engendra el principio de autonomía que permite la continuidad de lo vivo. La mente encarnada aboga por considerar nuestro “yo” de un modo no centralizado, no localizado en algún lugar específico, sino como la emergencia de una inteligencia situada,

esto es, como la experiencia concreta de ser posible en el mundo en el que nos desplegamos. Siguiendo a Varela (2000), nuestro “yo” –si bien no centralizado- se actualiza lingüística y auto referencialmente, configurándose como el centro de gravedad del sujeto mismo, de su experiencia de su vida real.

El problema de la localización de lo que llamamos “mente” expresa la naturaleza dialéctica y paradójica de todo lo vivo: es un complejo emergente situacional, no reducible a un lugar, existente como la experiencia concreta de ser alguien en el mundo, auto interesado en la continuidad, sin más fundamento que su proceso de auto constitución. Al respecto, Varela señala que éste es precisamente el punto aquí: es en este no-lugar de la co-determinación del interior y el exterior, por lo que uno no puede decir que es exterior o interior (Varela, 2000). Mi mente es un “yo carente de yo” (o “yo virtual”): una globalidad coherente que no puede ser localizada en ninguna parte y aún así puede proporcionar una ocasión para el acoplamiento (Varela, 1996). Debido a su encarnación radical, la mente no es una mente sustancial: La mente ni existe ni no existe, es y no es allí: no reside física o funcionalmente en ningún lugar (Varela et al. 1993).

La mente encarnada, por lo tanto, es una parte de/es una continuación de la dinámica auto referencial que habita en el corazón de lo vivo y que nos constituye como sistemas autónomos; en otras palabras, es parte de/es una continuación de la dinámica de conservación de una identidad, constituyéndose a través de una dinámica biológica interna en una encarnación específica, la cual da lugar a una historia de acoplamiento a través del pliegue recíproco con su entorno, creando regularidades e inventando así una singular manera de ser en el mundo.

Como parte del proceso biológico de garantizar (hacer emerger) nuestra identidad, ésto es, de estar siempre dirigidos al momento siguiente para restituir nuestra integridad, no es sorprendente que fenomenológicamente nuestra “mente” tenga una cualidad auto-afirmativa.

7. SITUACIONALIDAD

En las conferencias sobre Ética y Acción (1996), Francisco Varela aborda el problema de la experiencia ética cuestionando el supuesto protagonismo hegemónico de la racionalidad o del juicio como elementos centrales de nuestro decidir cotidiano. En este sentido, Varela plantea que si bien buena parte de nuestros actos devienen de análisis racionales/deliberados que impactan en nuestro hacer, gran parte de nuestro actuar no corresponde a un plan pre-visto sino que emerge situacionalmente como efecto de nuestro estar-ahí en un mundo que hemos generado en nuestra historia de acoplamiento social. En palabras de Varela:

“Está claro que un aspecto de nuestra conducta moral y ética proviene de juicios y de justificaciones de esta índole. Lo que postulo es que no podemos y no debemos dejar de lado la primera y más frecuente forma de conducta ética como si se tratara de un acto meramente reflejo. ¿Por qué no comenzar con aquello que es más frecuente y ver adónde nos lleva? Lo que deseo es subrayar la diferencia entre saber cómo (know how) y saber qué (know what), la diferencia entre la habilidad o respuesta espontánea (savoir faire) y el conocimiento intencional o el juicio racional.” (p.4)

Para Varela, dicho “saber cómo” es el nudo central que permite considerar el conocimiento como primeramente situacional y por lo tanto como un proceso de emergencia concreta, encarnada y vivida. Vinculando estas ideas con el principio de autonomía anteriormente expuesto, podemos señalar que la historicidad del proceso de dar garantía a la identidad que deviene del impulso mediante el cual la vida se afirma a la vida, genera ámbitos de sentido singulares que nos hacen buscar la relación de ciertas maneras preferidas; ésta preferencia situacional tiene su raíz en los modos contextuales en los cuales nuestra vida se despliega y a través de los cuales tramitamos nuestro yo emergente.

En este sentido, Weber (2001) señala que la perspectiva/sentido del organismo en el mundo, establecida por la dinámica de afirmación-dependiente del mismo en su contexto, establece una nueva tabla en el mundo: una escala de valor ubicacional:

“Todo el ser viviente está interactuando con las ganancias de su propio valor en la pragmática de esta interacción. Su importancia está relacionada con lo que contribuye a que se desarrolle la continuidad de la existencia. Para un organismo el mundo no es lugar temporal neutral.” (p. 10-11)

Por lo tanto, cada instante es una oportunidad existencial para la continuidad de la vida auto afirmada, la cual –si se permite expresarlo así- no tiene tiempo para analizar y calcular el paso siguiente, y debe actuar improvisada, espontánea y creativamente en un mundo cambiante. Como consecuencia, nuestro actuar es ad hoc a nuestra historia de codependencia con el mundo, siempre teñido por nuestros ámbitos de preocupación.

Al respecto, Varela (1996) señala:

“Siempre operamos en la inmediatez de una situación dada. Nuestro mundo vivido está tan a la mano que no tenemos un control acerca de lo que es y de cómo lo habitamos. Cuando nos sentamos a la mesa para comer, el complejo know-how que implica el manejo de los utensilios, las posturas corporales y las pausas en la conversación están todos presentes sin que exista deliberación. Podríamos decir que nuestro yo almorzando es transparente. Pero terminamos de almorzar, regresamos a la oficina y habitamos una nueva disposición con un modo diferente de, hablar, un tono postural diferente y diferentes evaluaciones.” (p.5)

En este sentido, este modo de estar-ahí, en la inmediatez de una situación dada en cada situación contextual, es producto de una historia de acoplamiento que se encarna en el individuo y que se actualiza a través de distintas disposiciones a la acción, propias de cada situación específica que vivimos. A estas disposiciones a la acción las denomina micro-mundos, y al paso de una disposición a otra la denomina rupturas/quiebres, como tránsito de un estar a otro.

Cada micro mundo expresa estrategias viables de afrontamiento, en la dinámica del acoplamiento social en la cual nuestra identidad se pone en juego; podríamos señalar entonces que poner atención a estas rupturas en la vida cotidiana nos permite recuperar/destacar el papel del sentido común (know-how) en nuestro activo proceso de dar sentido en lo concreto y situacional. Al respecto, Varela (1996) señala que las bisagras que articulan los micro-mundos, están a la base del carácter autónomo y creativo de la cognición en los seres vivientes, por lo cual es importante examinar con detalle este sentido común, ya que lo concreto se actualiza durante los quiebres.

En este contexto, una pregunta central para Varela es ¿cómo decide el animal la actividad motriz que debe emprender en una situación dada? En esta perspectiva, dado que el mundo que conocemos no está pre establecido sino que es un mundo enactuado a través de nuestra historia de acoplamiento estructural, la comprensión respecto de la manera en que cada animal –también podemos decir individuo- decide qué hacer entre rupturas está enraizada en el número de micro mundos alternativos que son activados en cada situación. Estas alternativas constituyen a la vez la fuente del sentido común y de la creatividad en la cognición.

Complementando ésta idea, Rudrauf et al. (2003) señalan que el modo en que nos encontramos situados los seres humanos como sistemas autónomos, debe encontrarse primero en nuestra vida diaria; por lo tanto, vivimos en el presente en el automatismo de la mayoría de nuestras acciones y actos procedurales. La continuidad de la identidad y el comportamiento es una cuestión de procesos dinámicos no conscientes, impulsados por el proceso de “auto interés” en la continuidad de la identidad. En este aspecto, señalan:

“Vivimos recurrentemente en su “transparencia”: la mayor parte del tiempo no pensamos en lo que estamos haciendo, y habitualmente no tenemos experiencia subjetiva real de nuestras acciones...este repertorio disposicional de comportamientos es tal que tenemos un estar listos para la acción que es propio de una situación vivida muy específica: microidentidades, micromundos, dentro de los que nos movemos durante un día normal”.

(p.16)

De este modo, Varela establece como un proceso fundamental de nuestra existencia diaria, la dialéctica entre la transparencia de la acción y los quiebres; si volvemos a considerar que la vida especifica sus ámbitos de preocupación selectiva, y por lo tanto que va en búsqueda de lo que garantiza su proceso identitario auto referido, entonces podemos señalar que los cambios en la transparencia relacionadas con el quiebre nos interpelan en nuestro proceso activo de dar sentido. Más aún, si consideramos la expresión de Varela: “la cognición es acción sobre lo que falta, llenar la falta desde la perspectiva de un self cognitivo” (1996, p. 63), entonces podemos comprender que esa falta revela un quiebre que articula un próximo movimiento, un siguiente acto cognitivo. En este punto, Rudrauf et al. (2003) señalan que si miramos con atención nuestra experiencia subjetiva, nuestra experiencia ordinaria está hecha de quiebres en esta transparencia.

Es interesante que si consideramos que los quiebres son parte de nuestra vida concreta, entonces podemos señalar que nuestra experiencia vivida está hecha también por momentos de discontinuidad. Al respecto, Lutz et al. (2002) señalan que en términos de la dinámica de ensambles neuronales, la presencia de momentos de fases de gran dispersión entre dos actos cognitivos bien separados es muy interesante, ya que están asociadas con un sentimiento de discontinuidad; por lo tanto, dichos autores afirman que la diferenciación en la experiencia subjetiva está relacionada con la aparición de micro-secuencias de discontinuidad.

Podríamos plantear considerando esta relación entre continuidad/discontinuidad en la experiencia vivida, que lo que llamamos “yo” no consiste en una entidad sólida ni centralizada, sino la emergencia situacional de un saber hacer que actualiza un “yo estoy aquí” ; en esta línea argumentativa, Varela (1996) propone considerar al Yo como “virtual”, en el sentido de no considerarlo como un centro de control de operaciones sino como la emergencia de un esquema global coherente que expresa nuestro sentido común, nuestro saber hacer situacional; en este aspecto, señala que la configuración autónoma de una postura adecuada a la situación ha sido establecida por la historia de vida del individuo en su participación activa. Al respecto, afirma que:

“Adquirimos nuestra conducta ética de la misma forma en que adquirimos todos los demás modos de conducta: se vuelven transparentes para nosotros a medida que crecemos en sociedad. Esto, porque como ya sabemos, el aprendizaje es circular: aprendemos lo que se supone que debemos ser para ser aceptados como aprendices. (p.11)

Nuestro “saber hacer” que deviene en determinados micro mundos y micro identidades situacionales no constituyen un yo sólido, centralizado y unitario, sino más bien –plantea Varela, engrosando el argumento- una serie de patrones cambiantes que se conforman y luego se desarman. Esta afirmación se fundamenta en una línea de investigación de Varela sobre ensambles neuronales, donde intenta rastrear a nivel del sistema nervioso cómo se da dicho proceso de negociación neuronal que deviene en la emergencia de determinado esquema, y luego el tránsito entre aquel y el siguiente.

Al respecto, plantea que el “yo virtual” también puede ser comprendido como un “yo cognitivo desunido”; en este aspecto, Varela (1996) plantea:

“Hay una período de “relajación“ entre las señales que vienen y van hasta que todos están acomodados en una actividad coherente que constituye un micromundo. El ejercicio cooperativo en su totalidad toma cierto tiempo para culminar y esto se evidencia en que, conductualmente, todo animal exhibe un ritmo temporal natural. En el cerebro humano, esta resonancia cooperativa toma una fracción de segundos, la “instantaneidad” de una unidad percepto-motriz. (p. 51)

Así entonces, para Varela la vida cognitiva –esto es, el “saber hacer” de los individuos- no es un flujo continuo, sino que está puntuada por esquemas conductuales que aparecen y desaparecen en unidades de tiempo; de este modo, señala, “sobre la base de esta rápida dinámica, un conjunto neuronal (una subred cognitiva) finalmente se vuelve más predominante y se transforma en el modo de conducta para el siguiente momento cognitivo, un microuniverso”. (p. 54)

En otras palabras, en el quiebre que se produce antes que surja el siguiente micromundo, hay toda una gama disponible de posibilidades hasta que, de las exigencias de la situación y de la recurrencia de la historia, se selecciona una sola. Dicho de otro modo, dicha elección no es problema sólo de la disponibilidad del sistema nervioso en la situación requerida, sino que debe ser comprendida considerando las exigencias que la situación contextual le demanda al individuo y en relación al proceso activo de dar significado al encuentro con el mundo que la dinámica de la identidad auto referida genera. Es dada esta naturaleza multisistémica del proceso de dar sentido, que Varela señala que:

“el proceso de auto constitución está tan enraizado y asentado en nosotros que para destronarlo no basta un mero análisis convincente. Es un impulso activo y firmemente enraizado en la constitución de la identidad. Explorar nuestra naturaleza virtual es esencialmente cuestión de aprendizaje y de transformación sostenida.” (p. 66)

Profundizando en esta dinámica compleja, es importante hacer ingresar la dimensión narrativa que los seres humanos habitamos, problematizando de qué manera nuestro relato personal sigue el curso de este proceso, y cómo participa o delimita nuestra experiencia de ser alguien en el mundo.

En este aspecto, Varela (1996) plantea que debemos considerar el “yo” como *persona virtual*, en el sentido que dicho señalamiento –“yo”- es “un producto de las capacidades lingüísticas recursivas del hombre y su capacidad única para la autodescripción y la narrativa, por lo tanto, nuestro sentido de un “yo” personal puede interpretarse como una continua narrativa interpretativa de algunos aspectos de las actividades paralelas en nuestra vida diaria.” (p. 65), De esta manera, podemos señalar que nuestro “yo” está siendo tramitado en cada contingencia de nuestro diario vivir, por lo cual nuestras construcciones narrativas, si bien tienden a la continuidad, también expresan una relativa fragilidad.

Complementando la discusión, Varela y Depraz (2000) proponen que nuestro “yo” –o también-, nuestro ego vivido emerge a través de la micro-temporalidad del afecto de un ego-self originario, situado en una disposición básica. Es decir, el afecto juega un rol

central en estas transiciones/emergencias de nuestro yo virtual, siendo un aspecto crítico en los quiebres, dándole textura y direccionalidad a la micro-temporalidad. Al respecto, Rudrauf et al. (2003) señalan que dicho “ego-self originario, situado en una disposición básica”, debe ser considerado en relación con el know-how procedural automático que opera la mayor parte de nuestro comportamiento, es decir, nuestras disposiciones biológicas innatas o adquiridas para reaccionar, desde la más elemental a la más sutil que van configurando nuestra personalidad. El papel del afecto nos permite comprender mejor el efecto cinético que nos orienta siempre al siguiente momento: como ya se ha dicho, ese movimiento no viene “de la nada”, sino que es siempre relativo a aquellos aspectos de ese yo emergente que son relevantes para garantizar su ser y continuidad.

Por otro lado, nuestro “yo” narrativo para Varela al constituirse a través del lenguaje, entonces debe ser articulado a la vida social; este señalamiento es crucial, puesto que la perspectiva vareliana no es solipsista ni adscribe al constructivismo radical, ya que la consideración del contexto –bien podríamos decir la alteridad- es un aspecto imprescindible para comprender la enacción del significado. Así, Varela (2000) plantea:

“Yo mismo no es solamente privado ni solamente público, pero es ambas cosas a la vez. Y lo mismo sucede con los tipos de narrativas que acompañan a los “yoes”, tales como valores, hábitos y preferencias. Desde un punto de vista lógico funcionalista, el “yo” puede ser entendido para la interacción con otros, para la creación de la vida social.” (p. 106)

Así, entonces, la encarnación de los micro mundos constituídos en una historia de acoplamiento, debe considerar tanto la narrativa interpretativa de ese individuo en particular –coherente a los micromundos desde los cuales emergen sus descripciones- como las configuraciones relacionales que sirven de contexto y pretexto para su dimensión interpretativa.

A este respecto Varela señala que lo que caracteriza a nuestro “ser personal” – nuestra dimensión psicológica o mental-, es que

“a través del lenguaje hay una relativa autonomización del sí mismo cognitivo básico...Esta narrativa, en sí misma, se convierte en un mundo para el sujeto en su sentido más tradicional y literal, la completa autonomización del registro imaginario” (p. 107)

Esta audaz propuesta, de considerar que los seres humanos generamos –a través de nuestro enganche codependiente con nuestro mundo- una dimensión de registro imaginario es defendida por Weber (2001), quien al poner en el centro del análisis que el proceso auto referido de garantizar la identidad es siempre frágil, y por tanto amenazado por la discontinuidad –podríamos agregar el sin-sentido, la muerte o la destrucción- entonces el individuo inventa o enactúa siempre niveles superiores de integración. Al respecto, señala:

“Sólo lo viviente está interesado en esta vida como continuidad...-por ello-, no es tan exagerado cuando Varela habla de una “dimensión imaginaria” de lo viviente: la respuesta a la dependencia es el desarrollo de una dimensión de significado. En toda su creatividad, lo vivo se desacopla de la cruda situación existencial, y sin embargo, siempre se mantiene relacionado con ella. Esta relación es un juego con las limitaciones de una interminable morfológica, estética y tal vez, moral variación.” (p. 10)

Esta propuesta de Varela respecto de la articulación de la dimensión del lenguaje con la dinámica autónoma y los procesos de emergencia situacional, aparece señalada al final de varios textos en los que trata el asunto de la identidad y la autonomía, sin embargo, las implicancias y consecuencias sociales y psicológicas de esta propuesta quedaron como caminos trazados, más no suficientemente explorados.