

La vida en la historia

Más allá de la biología, la fenomenología y las ciencias cognitivas

Juan Manuel Cincunegui

TESIS DOCTORAL UPF / 2026

DIRECTORA DE LA TESIS

Dra. Raquel Bouso García

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES



A Agustina Risolo y a nuestros hijos Iñaki, Julen y Santi

«Huyamos, compañeros, de ese movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha transformado poco a poco en lógica del equilibrio».

Frantz Fanon

«¿Qué hacemos con esta estructura de rectitud moral que descansa tan cómodamente sobre un fundamento de injusticia institucionalizada y absolutamente brutal?»

Arundhati Roy

«Que el camino de la racionalización científica se cruzara con el disciplinamiento del cuerpo social resulta más evidente en las ciencias sociales. Podemos ver, de hecho, que su desarrollo se basó en la homogeneización del comportamiento social y en la construcción de un individuo prototípico al que todos se esperarían conformar. En términos de Marx, se trata de un individuo “abstracto”, construido de manera uniforme, como una media social, y sometido a una radical des-caracterización, de modo que todas sus facultades solo pueden ser aprehendidas en su aspecto más estandarizado».

Silvia Federici

«No se trata de abolir el análisis del mundo por medio de los mecanismos de funcionamiento. Con todo, eso sigue siendo un logro. El objetivo debe ser vincularlo con una acción cimentada en otra base mítica y ponerlo de esta manera en una posición de análisis auxiliar. Eso llevaría a considerar toda la ciencia que hoy se llama “empírica” en esta posición de ciencia auxiliar para el análisis de la realidad. No nos transmite lo que vivimos como realidad. Las ciencias empíricas no pueden ni hablar de la realidad vivida».

Franz Hinkelammert

«Lo propio del mundo (del campo político ontológico) es tener siempre la tendencia o la *pretensión de totalización*: oclusión del mundo, un ostentar haber alcanzado la perfección del orden intentado, y por el que se ha luchado a veces durante siglos. Tal *pretensión de totalización*, de haber alcanzado empíricamente el contenido del postulado (por ejemplo, el Reino de la libertad o la Paz perpetua) es una ilusión que abre la *crítica de la Política de la liberación*».

Enrique Dussel

Resumen

Esta tesis desarrolla una crítica filosófica del enactivismo vareliano y de la teoría del *Participatory Sense-Making*, mostrando que, pese a su rechazo del representacionalismo y su énfasis en la cognición encarnada e intersubjetiva, permanecen inscritos en una ontología de la clausura inmanente. A partir de una reconstrucción histórico-epistemológica de la cibernética, la autopoiesis y el constructivismo radical, se analizan las categorías de autonomía, enacción y participación como dispositivos que tienden a neutralizar la exterioridad radical, reduciendo la alteridad a un momento funcional del sistema. Frente a este marco, la investigación articula una crítica inspirada en Levinas, Fanon, Ambedkar, Federici y, de manera central, Enrique Dussel, con el fin de pensar la vida, el lenguaje y la cognición desde la herida, la exclusión y la responsabilidad ética ante el otro. La tesis propone una reapertura ontológica y política del sentido, fundada en la exterioridad histórica de las víctimas, como alternativa a la totalización técnica del mundo contemporáneo.

Abstract

This doctoral thesis offers a philosophical critique of Varelian enactivism and *Participatory Sense-Making*, arguing that despite their rejection of representationalism and their emphasis on embodied and intersubjective cognition, they remain grounded in an ontology of immanent closure. Through a historical and epistemological reconstruction of cybernetics, autopoiesis, and radical constructivism, the study examines the concepts of autonomy, enaction, and participation as theoretical devices that tend to neutralize radical alterity, reducing otherness to a functional element of self-organizing systems. In contrast, drawing on Levinas, Fanon, Ambedkar, Federici, and especially Enrique Dussel, the thesis rethinks life, language, and cognition from the perspective of vulnerability, exclusion, and ethical responsibility toward the Other. It argues for an ontological and political reopening of meaning grounded in the historical exteriority of victims, as an alternative to the technical totalization of contemporary thought.

Prólogo

Un hombre perdió a su esposa. Ambos eran supervivientes de un campo de concentración en la Alemania nazi. Al reencontrarse, intentaron rehacer sus vidas. Pero al poco tiempo, ella muere. El hombre cae entonces en la desesperación. Nada lo consuela. En ese momento, llega a la consulta del psicólogo Viktor Frankl, el autor de *El hombre en busca de sentido* (2015). Frankl escucha al hombre durante varias sesiones de terapia. Un día le propone el siguiente ejercicio imaginario: supongamos que yo pudiera crear una réplica perfecta de su mujer, una réplica tan perfecta que fuera capaz de recordar cada conversación, cada gesto, cada instancia de la vida que ha llevado junto a su mujer. Es decir, una réplica idéntica a su mujer. ¿Querría usted que lo hiciera? El hombre guarda silencio durante unos instantes, y entonces responde: No, gracias, doctor, se levanta y se marcha.

Esta escena la contó Heinz von Foerster, y Jean-Pierre Dupuy la recogió en el prefacio a *On the Origins of Cognitive Science*. Dupuy no la menciona como una simple anécdota, sino como ilustración paradigmática del límite irrebasable de la alteridad. Lo que está en juego no es un gesto de duelo, sino una resistencia filosófica. En efecto, Dupuy se vale de este relato para cuestionar un horizonte que se ha vuelto dominante: la idea de que todo puede ser replicado (Dupuy, 2009, pp. xix-xxi). Frente a esa lógica, el «no, gracias» del hombre no es una expresión melancólica, sino una afirmación ontológica: el amor no es replicable, la muerte no es rediseñable, y el otro no es reemplazable.

En el prefacio a esa obra, Dupuy reconstruye la genealogía cibernética de las ciencias cognitivas, no para celebrar sus logros, sino para advertir sobre los peligros de su racionalidad técnica. Su tesis es clara: la cibernética no representa una superación del cartesianismo, sino una etapa de su disolución, en la que la subjetividad moderna se ve absorbida por sistemas de autorregulación que niegan la finitud, la vulnerabilidad y la singularidad de lo humano. La convergencia NBIC (nanotecnología, biotecnología, informática y ciencias cognitivas) lleva esta deriva hasta el extremo: busca el dominio absoluto de la vida, pero conduce paradójicamente a la obsolescencia del ser humano (Dupuy, 2009, p. xi).

En este contexto, el rechazo a la réplica expresa algo más que un límite afectivo. Es una defensa del otro como irreductible. Un modo de preservar el sentido sustantivo de la alteridad frente al proyecto —tecnológico, ontológico, cognitivo— de una simulación total. Francisco Varela ilustró este contraste entre «la simulación y lo inesperado» al oponer el fenómeno del ajedrecista al nacimiento de un bebé. La fascinación por el ajedrez de los primeros cultores de la Inteligencia Artificial, como Alan Turing, se debía a que les ofrecía un escenario de experimentación definido por un conjunto de posibilidades previsibles. En cambio, el nacimiento de un bebé inaugura un mundo irrepetible e imprevisible. La simulación puede reproducir el cálculo cerrado de la partida, pero no puede anticipar la irrupción creativa y abierta que encarna lo vivo (Varela, 2000). Del mismo modo, el «no, gracias» del hombre ante la réplica de su esposa afirma que no todo puede reproducirse sin pérdida: hay presencias cuya singularidad consiste precisamente en desbordar cualquier programa o imitación.

Hemos elegido esta imagen para introducir esta investigación porque en ella se condensa la pregunta que atraviesa todo el trabajo: ¿puede la teoría contemporánea sobre la vida, el conocimiento y el lenguaje dar cuenta de aquello que no se deja simular? ¿Puede una teoría de la mente —incluso una teoría que se proclama encarnada, situada y participativa— abrir un espacio para lo que irrumpe desde fuera?

Aunque las formas actuales de la filosofía de la mente —en especial las asociadas al enactivismo, al cognitivismo o a la teoría de sistemas dinámicos— se proponen superar el dualismo cartesiano y el representacionalismo clásico, siguen operando dentro de una ontología de la constitución inmanente. En estos enfoques, la mente se concibe como un sistema autopoiético, emergente o participativo, pero siempre autorreferente: todo sentido proviene de la interacción interna del sistema o de su coregulación con otros sistemas. La alteridad, en consecuencia, solo puede figurar como correlato, perturbación, o ser coconstituyente.

Esta lógica excluye toda exterioridad radical —aquella que no puede ser simulada, integrada, o codiseñada—, clausurando así la posibilidad de pensar al otro como aquello que irrumpe desde fuera y no puede ser asimilado sin violencia. Pensar esa exterioridad exige un desplazamiento ontológico y ético que no puede realizarse desde dentro del paradigma de las ciencias cognitivas, por más encarnado o situado que se declare.

Esta es la crítica que esbozan, desde otros horizontes filosóficos, pensadores como Levinas y Dussel. Para ellos, la alteridad radical no remite a una coconstitución interactiva, sino a una interpelación que viene desde fuera, que antecede y excede toda síntesis posible. En Levinas, esta exterioridad se manifiesta como rostro: una presencia irreductible que exige responsabilidad antes de cualquier representación. En Dussel, adopta la forma de un otro histórico concreto, excluido del sistema de totalidad y portador de una voz que no puede ser escuchada desde dentro del marco autopoiético. En ambos casos, la alteridad no es una diferencia funcional, sino un exceso ético que rompe la clausura del yo, del sistema y de la razón instrumental.

Desde esta perspectiva, abrirse a la exterioridad no significa ampliar los márgenes del enactivismo, sino abandonar la lógica de la coemergencia y situarse, radicalmente, del lado de la vida que no ha sido reconocida.

Por lo tanto, esta pregunta no es solo teórica. Atraviesa nuestra experiencia más íntima. Señala la herida en el seno de nuestras relaciones y, por eso mismo, hace temblar los cimientos de nuestras instituciones y nuestras prácticas sociales. Vivimos en una época en la que la vida se traduce en datos, procesos y simulaciones —y en la que incluso las formas críticas del pensamiento corren el riesgo de quedar atrapadas en esa misma lógica—. El desafío consiste en pensar lo viviente, lo cognoscente y lo lingüístico sin clausurar aquello que desborda nuestro marco de inteligibilidad.

Esta investigación parte de esa tensión: la necesidad de construir una teoría situada del sentido que, sin perder su capacidad de articulación, no desoiga la irrupción de aquello que no se deja reducir a sentido alguno. Pero no basta con acoger esa irrupción como anomalía o límite: es preciso reconocer que esa voz —la voz del otro excluido y silenciado— no solo desborda nuestras estructuras de inteligibilidad, sino que amenaza con desestabilizar la totalidad en la que se constituye nuestra propia identidad funcional. Escuchar esa voz exige más que apertura: exige una disposición por nuestra parte a dejarnos afectar, a permitir la demolición de los muros que nos definen, incluso a morir por nuestra vida sin nosotros.

Esta es, quizá, la crítica más importante —o incluso la crítica central— que puede dirigirse a la teoría del *Participatory Sense-Making* (PSM), formulada inicialmente por De Jaegher y Di Paolo (2007) y desarrollada posteriormente por Di Paolo, Cuffari y De Jaegher (2018). No se trata de que esta teoría no disponga de recursos para una corrección interna que le permita integrar voces excluidas dentro de su lógica de funcionamiento. El problema es más profundo: radica en una falla estructural que remite a la epistemología constructivista que el modelo hereda de la cibernética, de la teoría de la autopoiesis y, en general, de la orientación enactivista de Francisco Varela y sus colaboradores en las ciencias cognitivas. La idea de que toda interacción pueda ser comprendida y

eventualmente resuelta en el plano de la participación solo resulta plausible si se ignora la materialidad estructural en la que esa participación ocurre. O mejor: si se naturaliza ese marco material como si fuera neutro. La PSM no logra pensar que hay formas de exclusión que no se resuelven participando, porque la participación misma ha sido configurada por relaciones de poder que impiden la igualdad. En este sentido, la teoría no puede hacerse cargo de aquellas voces cuya comparecencia no modifica el diálogo, sino que lo deslegitima.

El enactivismo «vareliano» sostiene que el sentido no reside ni en las cosas ni en la mente, sino que emerge en la relación activa entre el cuerpo y el mundo. La propuesta del *Participatory Sense-Making* profundiza esta idea al afirmar que el sentido se genera también en la interacción social, en un proceso que desborda a los individuos y da lugar a formas nuevas de normatividad emergente.

Se trata, en efecto, de una teoría dinámica, no representacional, sensible al contexto y a la corporeidad. Una propuesta que se presenta como crítica del individualismo cognitivista, del objetivismo epistémico y de la lógica del control. Su promesa es la de una cognición situada y abierta, capaz de concebir el sentido como fenómeno coemergente, antes que como representación interna o proyección subjetiva.

Pero es justamente aquí donde emerge la tensión. Al intentar explicar cómo se genera el sentido desde la relación, el enactivismo acaba, en muchos casos, por reproducir la lógica que pretendía superar. La vida sigue siendo concebida como clausura operativa, como una organización autónoma que se conserva a sí misma; la mente, como un sistema funcional autoorganizado.

El otro, incluso cuando comparece, lo hace dentro del marco de la coemergencia: no como quien irrumpe, sino como quien participa. El lenguaje, aunque descrito como encarnado y situado, se concibe como una dinámica interna al sistema de sentido. La historia, la exclusión o la injusticia no interrumpen esta normatividad participativa; apenas figuran como momentos de acoplamiento o desacoplamiento dentro del flujo relacional.

Así, el enactivismo —incluso en su versión crítica— corre el riesgo de neutralizar la exterioridad bajo la forma de una integración sin residuo. Todo aparece como modulable, todo sentido es cogenerado, toda alteridad se torna función. Pero allí donde todo puede ser coactuado, nada puede comparecer como absoluto. La irrupción es disuelta en coordinación o interpretada como disfunción relacional. La alteridad se vuelve una variable del sistema. Y con ello, el otro pierde su carácter de *prius*: deja de anteceder, de exceder, de exigir sin garantía.

Por eso la escena de Frankl no cabe en este modelo. Lo que dice ese hombre al rechazar la copia de su esposa no puede formularse en los términos de una coemergencia. No es una variación del vínculo, sino una interrupción de dicho vínculo. Un reconocimiento de que hay algo que no puede duplicarse, ni reconstruirse, ni reaparecer. No se trata simplemente de lo perdido, sino de lo que no puede ser reemplazado. No es un problema técnico, sino ontológico.

Pero ese problema ontológico, a su vez, plantea una cuestión ética de primera magnitud. Porque solo cuando el otro es afirmado como lo que no puede ser integrado en una ontología immanente, emerge la posibilidad de una reapertura del pensamiento. Es en esa decisión —la de hacer del otro un *prius*, de situarlo antes incluso de todo sentido en nuestro campo de aparecer— donde la ética se impone como condición originaria. La epistemología y la ontología, en consecuencia, no tienen precedencia: son formas derivadas de esa apertura fundamental. El «no, gracias» no enuncia solo un límite del sistema; pronuncia un principio. Un principio ético que interrumpe la clausura del sentido y exige una responsabilidad que no puede ser deducida ni coactuada.

Ese «no, gracias» no remite a la nostalgia ni propone una respuesta romántica. Es una afirmación filosófica. Una manera de decir que no todo sentido es coactuado; que no todo puede producirse dentro de un sistema que se autopreserva; que la alteridad no puede reducirse a una función en el marco del acoplamiento. Hay «disfunciones» que no se resuelven participando en la totalidad que las define, cuando esa totalidad es el problema. Y hay rostros que no pueden ser descifrados sin ser traicionados por los códigos lingüísticos o gestuales de quien los enfrenta.

Esta lógica se vuelve especialmente problemática cuando se la confronta con estructuras históricas de exclusión. En el orden esclavista, el esclavo no puede participar de manera igualitaria sin destruir el sistema que lo constituye como propiedad. En el régimen patriarcal, la mujer no puede participar de manera igualitaria sin poner en crisis la estructura que organiza su subordinación. En el capitalismo, el trabajador no puede sostener su participación igualitaria sin interrumpir la lógica que lo reduce a fuerza de trabajo abstracta. En todos estos casos, la alteridad no puede ser reconocida sin hacer estallar la totalidad que la niega: la irrupción no es una disfunción, sino una denuncia. Aquí se hace visible lo que Enrique Dussel llama «exterioridad radical»: no toda diferencia puede procesarse como variación interna de un sistema, pues hay demandas cuya plena asunción implica el derrumbe de la lógica estructural que las produce. Así ocurre con el esclavo, cuya humanidad reconocida haría colapsar la institución misma de la esclavitud; con la mujer, cuya emancipación exige transformar el orden patriarcal; y con el trabajador, cuya liberación pondría en crisis la acumulación capitalista. Frantz Fanon, en *Los condenados de la tierra* (2007), sostuvo lo mismo respecto al orden colonial: este no puede reconocer al colonizado como sujeto sin negarse a sí mismo, de modo que la liberación no puede surgir como reforma, sino únicamente como ruptura. Un ejemplo más ambiguo de esta incompatibilidad lo señaló Hannah Arendt en *The Origins of Totalitarianism* (1951/2017), al mostrar la tensión irresoluble entre soberanía estatal y derechos humanos: allí donde estos se afirman como límite universal, su plena vigencia pone en cuestión el principio mismo de la soberanía, revelando una contradicción que solo puede resolverse mediante la transformación del marco político.

Ese «no, gracias» es, en última instancia, una resistencia al proyecto de simulación total: un acto de fidelidad a la exterioridad que no puede ser subsumida sin anularla. El amor concreto de ese hombre concreto por esa mujer concreta no puede preservarse si ella puede ser reemplazada, sin residuo, por una réplica que cumple su rol funcional en la relación.

Quisiéramos dejar establecido, desde el inicio, el marco conceptual que orienta este trabajo. En nuestro libro previo, *Mente y política. Dialéctica y realismo desde la perspectiva de la liberación* (Cincunegui, 2024), propusimos una distinción entre las «figuras del límite» y las «figuras de la liberación». Las primeras corresponden al ámbito de la dialéctica: momentos de clausura que, aunque se revelan como transitorios, no logran romper el círculo correlacional —sea en su forma epistemológica, política o teológica. Las segundas, en cambio, son las que nos ofrece la anadialéctica: no operan por superación interna, sino por irrupción de la alteridad; no buscan la síntesis ni la totalidad, sino su quiebre en nombre de la vida del otro.

Francisco Varela vivió con intensidad dentro de las figuras del límite. Esos límites se manifestaron en su exilio político, en su enfermedad física, en su búsqueda espiritual. Su acercamiento al budismo tibetano lo llevó a asomarse al vacío: no como figura teórica, sino como experiencia radical del allende, más allá de su propia totalidad viviente. Ya no buscaba fundamentos, sino modos de presencia; ya no diseñaba sistemas, sino que cultivaba prácticas de atención. Su viraje hacia la contemplación no fue una expansión

teórica, sino un gesto de recogimiento: una manera de sostener aquello que ya no podía explicar ni justificar.

Sin embargo, aunque reconoció los límites del paradigma autopoietico y afirmó la necesidad de una práctica de atención y transformación subjetiva, su pensamiento continuó orbitando en torno a las nociones de autoorganización, clausura operativa y coemergencia. En lugar de interrumpir el marco sistémico, lo extendió bajo una forma más sutil: una mutualidad depurada entre la experiencia en primera persona y el análisis objetivo, acompañada por una noción limitada de responsabilidad ética, informada por su epistemología constructivista. Ni su propuesta neurofenomenológica, ni su ética pragmática del *know-how* rompían con el horizonte de la totalidad; lo afinaban.

Esto explica también su «epoché» política: su negativa a responder a las preguntas más acuciantes que nos plantea la ética en el terreno de la vida en común. La excusa de ser un científico —formulada por el propio Varela en una conversación con Cornelius Castoriadis, y repetida por muchos de sus seguidores para eludir los reclamos de la política mayúscula— no es un gesto de prudencia, sino una expresión de los límites estructurales de su paradigma (Castoriadis, 2010). Allí donde la atención se repliega hacia la subjetividad, el sufrimiento colectivo permanece sin respuesta. Y donde la epistemología se declara neutral, la injusticia se vuelve invisible. De este modo, su gesto final no fue el de la ruptura, sino el del habitante de una frontera: alguien que nombra el límite, lo reconoce, lo honra incluso con coraje... pero no lo atraviesa.

No todo se deja decir, y el hecho de que algo no sea dicho no significa que sea inexistente. Siguiendo, en parte, la advertencia wittgensteiniana —ante lo que no puede ser dicho, mejor es guardar silencio—, entendemos ese silencio no como clausura, sino como umbral ético. Es en ese umbral donde la ética comparece: como fidelidad a lo no dicho, a lo silenciado, a lo desaparecido. Reivindicamos al otro sufriente como la clave explicativa de todo orden de sentido: su negatividad fundante, su interpelación originaria, y la promesa de otro mundo posible.

Ese silencio, lejos de ser nada, remite a un afuera que sostiene y desborda todo sentido. Ese afuera, que escapa a nuestros lenguajes, no es un resto ni un residuo: es origen, «fuente», dirá Dussel: «la vida es fuente de todo valor, y por ello, no es un valor en sí misma». Es «lo impensable», dirá Schelling: ese fondo que precede toda forma y se sustrae a todo sistema (Dussel, 1974).

Pensar la vida, el lenguaje y el mundo exige reconocer ese punto ciego: aquello que el sistema no puede conquistar sin destruir sus propias condiciones de posibilidad. Ese afuera no es un suplemento que integrar. Es la disfunción constitutiva de toda totalidad, lo que impide su cierre. Es la alteridad que irrumpe...y la promesa de un mañana.

Índice

Resumen	vii
Prólogo	ix
1. INTRODUCCIÓN	1
2. PROLEGÓMENO METODOLÓGICO	7
2.1. Texto, contexto y exterioridad: crítica del discurso científico-social	9
2.2. Texto, contexto e ideología en el programa enactivista	14
2.3. Conclusión	19
3. LOS ORÍGENES DE UNA EPISTEMOLOGÍA CONSTRUCTIVISTA	21
3.1. Introducción	21
3.2. Cibernética de primer orden: control, comunicación y automatismo	23
3.3. Del control a la autorreferencia: cibernética de segundo orden	27
3.4. La escuela de Santiago: autopoiesis y clausura operacional	31
3.5. De la cibernética a la epistemología constructivista radical	36
3.6. Discusiones y problemas abiertos	38
4. UN ESBOZO BIOGRÁFICO	43
4.1. Introducción	43
4.2. Francisco Varela	53
4.3. La habilidad ética, el bien y el problema de la justicia	65
5. LA AUTONOMÍA BIOLÓGICA	81
5.1. Introducción	81
5.2. La clausura organizacional: forma y límite de la vida	90
5.3. El círculo correlacional: de Kant a la clausura vareliana	96
5.4. Exterioridad, praxis y reapertura crítica	100
6. LA CIRCULARIDAD DEL SENTIDO	109
6.1. Introducción	109
6.2. Neurofenomenología de la temporalidad y «acontecimiento»	115
6.3. Agencia, vulnerabilidad y finitud	119
6.4. El cuerpo herido y la ética de la exterioridad	125
6.5. La imposibilidad de la conversión	128
6.6. El encubrimiento del otro	131
6.7. Conclusión	136
7. PARADOJAS DEL MARCO INMANENTE	139
7.1. Introducción	139
7.2. Más allá de la religión. Un budismo para la era secular	141
7.3. Del homo oeconomicus al homo meditans	147
7.4. Dos versiones rivales en epistemología y ética	153
7.5. Más allá del marco inmanente	156

7.6.	Conclusión	159
8.	CUERPOS LINGÜÍSTICOS	163
8.1.	Introducción	163
8.2.	La ontología de los cuerpos lingüísticos	168
8.3.	Explicación y comprensión	173
8.4.	Manufacturación y clausura técnica del sentido	181
8.5.	Neutralización de la exterioridad y pérdida de la responsabilidad infinita	192
9.	DIALÉCTICA, REALISMO Y LIBERACIÓN	197
9.1.	La clausura del pensamiento moderno (y posmoderno)	197
9.2.	El gesto dialéctico y su ambivalencia	207
9.3.	El realismo ético como anadialéctica: exterioridad y responsabilidad	214
9.4.	El negro, el intocable y la bruja	228
9.5.	Idolatría y esperanza mesiánica	241
10.	CONCLUSIÓN	249
	BIBLIOGRAFÍA	251

1. INTRODUCCIÓN

Vivimos en una época en la que la clausura sistemática de los horizontes trascendentes de sentido no es un fenómeno contingente, sino la culminación de un proceso histórico cuya lógica intrínseca ha desembocado en un naturalismo radical. La modernidad ha reducido la vida a mera viabilidad adaptativa; el conocimiento, a operación funcional; la política, a gestión de lo dado; y la fe, a la persistencia de un residuo simbólico. Esta clausura —que atraviesa la epistemología, la ontología, la ética y la política— no constituye simplemente una deficiencia conceptual, sino la expresión de una estructura histórica que neutraliza la alteridad para asegurar su propia continuidad (Taylor, 2007; Dussel, 1998; Hinkelammert, 2018).

Como advirtió Charles Taylor en *The Explanation of Behavior* (1964/2021), cualquier intento de explicar la acción humana se enfrenta a una distinción insoslayable entre dos niveles de inteligibilidad: las explicaciones primeras, que describen regularidades observables o relaciones funcionales entre estímulos, disposiciones y respuestas; y las explicaciones profundas, que abordan el espesor semántico y normativo de nuestras acciones, inscritas en un horizonte histórico, ético y político que las dota de sentido. Taylor escribía contra el conductismo porque veía en su programa la amenaza de borrar esta segunda dimensión, sustituyendo las razones por mecanismos, la praxis por patrones observables, y la ética por una tecnología de control del comportamiento. Esta reducción —que para Taylor suponía un atentado contra la antropología filosófica inaugurada por Aristóteles, donde la acción humana es inseparable de la pregunta por el bien— no es un episodio superado. Reaparece bajo otras formas en la ciencia contemporánea cada vez que una descripción funcional reclama para sí el rango de fundamento último del sentido. Lo que estaba en juego para Taylor no era un detalle metodológico, sino el riesgo político de una racionalidad que, al confundir explicación y comprensión, acaba tecnificando la ética y la política, degradando lo humano a «objeto de ingeniería». Jean-Pierre Dupuy ha mostrado que esta deriva, propia de la racionalidad cibernética, tiende a culminar en un horizonte de simulación total donde la alteridad y la finitud se vuelven eliminables.

Esta investigación se inscribe en esa preocupación: cuestiona las formas actuales —en particular, la teoría del *Participatory Sense-Making*— en que la ciencia cognitiva pretende clausurar la diferencia entre lo describable funcionalmente y lo comprensible éticamente, bajo la promesa de una ontología universal del sentido. Nuestra hipótesis es que allí donde la explicación funcional se absolutiza, la vida humana y el otro quedan disponibles para la técnica, y lo que se llama «participación» deviene, de hecho, una nueva forma de control.

El enactivismo vareliano en las ciencias cognitivas —y en particular la teoría del *Participatory Sense-Making*, formulada por Di Paolo, Cuffari y De Jaegher (2018)— constituye uno de los esfuerzos teóricos más serios por resistir una dimensión de esta clausura. Al proponer una concepción de la cognición como proceso dinámico, encarnado y situado, el enactivismo ha desafiado el representacionalismo clásico y ha abierto nuevas vías para pensar la emergencia histórica del sentido. Sin embargo, la apertura que propone permanece contenida dentro de los límites del paradigma que pretende superar.

La hipótesis que guía esta investigación es que el enactivismo, pese a sus valiosos aportes, permanece prisionero del mismo trasfondo inmanente desde el cual operan sus oponentes: no logra pensar la exterioridad radical; no reconoce la alteridad como

interpelación y promesa; y termina consolidando una nueva forma de «tecnificación del ser». Por tecnificación del ser entendemos aquí la reducción de la existencia, la subjetividad y la alteridad a procesos regulables, emergencias codificables o dinámicas adaptativas (Heidegger, 2021; Dupuy, 2013).

Una de las transformaciones conceptuales más significativas del enactivismo — especialmente en los trabajos de Evan Thompson, Ezequiel Di Paolo, y sus colaboradores— es, en efecto, el rechazo de la concepción clásica de la adaptación como ajuste pasivo a un entorno dado. Inspirados en la biología dialéctica de Levins y Lewontin (1985) y la filosofía biológica de Hans Jonas (2000), entre otros, estos autores proponen un modelo de codeterminación estructural, donde organismo y entorno se configuran recíprocamente a lo largo del desarrollo y la evolución. Esta reformulación permite superar el funcionalismo rígido del darwinismo ortodoxo y concebir la emergencia del sentido como un proceso histórico, relacional y situado.

Sin embargo, esta innovación conserva una ambigüedad estructural: al sustituir la teleología externa por una normatividad inmanente —centrada en criterios de viabilidad, autonomía o coherencia organizativa— se corre el riesgo de reducir toda significación a aquello que resulta funcionalmente compatible con la conservación del sistema. La alteridad queda así subsumida bajo la categoría de lo coordinable, y la pregunta por la legitimidad se ve desplazada por una lógica de consistencia interna. Lo que «funciona» en una red autopoietica o participativa no es interrogado desde el sufrimiento que genera, ni desde la exclusión que reproduce. Lejos de romper con la lógica sistémica, el enactivismo la reformula: la clausura no desaparece, solo se vuelve más sutil, revestida de fenomenología y sostenida por una retórica de emergencia relacional que, en última instancia, borra la posibilidad misma de una exterioridad no asimilable.

En consecuencia, aunque el enactivismo vareliano se presente como una superación del representacionalismo y una reapertura del sentido, permanece inscrito en el horizonte epocal de la técnica, donde todo aparece en términos de coemergencia, acoplamiento o coordinación. El resultado no es una ruptura con el paradigma tecnosistémico, sino su refinamiento: un régimen operativo del sentido en el que la diferencia se incorpora como elemento funcional del sistema, perdiendo toda posibilidad de comparecer como exterioridad radical capaz de interrumpir su clausura. Desde esta perspectiva, la crítica al representacionalismo se revela insuficiente si no va acompañada de una crítica radical al orden instituido, esto es, a las condiciones históricas, materiales y ético-políticas que configuran lo que puede ser sentido, dicho o reconocido como legítimo. Pensar la exterioridad exige romper con la lógica de la viabilidad organizativa y abrirse a una interpelación que no pueda ser metabolizada por el sistema. Aquí se vuelve indispensable una filosofía de la alteridad no reduccionista, inspirada en la ética levinasiana de la responsabilidad infinita frente al rostro del otro (Levinas, 1961/2002) y reformulada metodológicamente por Enrique Dussel como punto de partida de una filosofía de la liberación (Dussel, 1974; 2014). Lo otro comparece, entonces, no como un coregulador del sentido, sino como exigencia incondicional que pone en crisis la totalidad misma desde su afuera estructural: el excluido, el subalterno, la vida que no entra en los circuitos de lo viable.

Esta investigación, en ese sentido, continúa la advertencia de Charles Taylor frente a toda ciencia del comportamiento que, en nombre de la objetividad, confunde la explicación funcional con la comprensión profunda de lo humano. Allí donde el sentido se reduce a regularidades operativas o a dinámicas participativas, se abre la posibilidad de una tecnificación de la vida que borra la alteridad y neutraliza el conflicto ético y político. Nuestro recorrido sigue esa inquietud desde sus raíces cibernéticas hasta sus formulaciones en la teoría enactivista contemporánea, para mostrar que la clausura del

sentido no es solo un problema epistemológico, sino el umbral de una deshumanización posible. Frente a esta tentación, nuestra hipótesis sostiene que preservar la diferencia entre describir y comprender, entre explicar la función y escuchar la interpelación ética, es condición para pensar la vida y el lenguaje desde la exterioridad y no desde su absorción técnica (Taylor, 1964/2021).

Esta investigación se organiza en un «Prolegómeno metodológico» y siete capítulos que despliegan, de forma progresiva, tres niveles interconectados: primero, una reconstrucción histórico-epistemológica de los fundamentos del enactivismo vareliano; luego, una crítica filosófica de sus límites frente a la alteridad; y, finalmente, una propuesta de reapertura (meta)-metafísica y ético-política a partir de la noción de exterioridad.

El término (meta)-metafísica remite aquí a una crítica de las ontologías clausuradas, incapaces de reconocer las exterioridades que las constituyen. No se trata de abandonar la pregunta por el ser, ni de abandonar la pregunta por el sujeto, sino de descentrar ambas: pensar el sentido desde los márgenes, desde aquello que no puede ser absorbido por la totalidad sin que esta pierda su legitimidad fundante.

En diálogo con Enrique Dussel (1998), proponemos una reapertura de la trascendencia desde la inmanencia de la experiencia encarnada de la víctima frente a la totalidad que la excluye, con el fin de desmontar el horizonte epistémico que sostiene la clausura moderna del sentido y abrir el pensamiento hacia una ontología atravesada por la alteridad, el sufrimiento y la promesa de justicia. En este sentido, nuestra propuesta está vinculada de manera oblicua a una suerte de personalismo no sustancialista que, aunque anclado en la dialéctica, conserva un realismo fundado en la fe en la alteridad como punto de partida.

El «Prolegómeno metodológico» establece el dispositivo de lectura —texto, contexto, ideología y sincronía/diacronía— que orienta todo el recorrido y permite situar el enactivismo como sistema categorial susceptible de fetichización. Sobre esta base, la arquitectura del libro traza un único movimiento continuo: seguir la huella de esa clausura persistente desde sus raíces en la racionalidad cibernética hasta sus expresiones recientes en la ciencia cognitiva enactivista, para mostrar, al final, cómo puede ser interrumpida por una exterioridad histórica que ninguna autorreferencia logra absorber. Los capítulos no son piezas aisladas, sino momentos de una crítica que se deja afectar por las heridas de la vida y por la promesa de justicia que resiste toda clase de clausura.

El trayecto se inicia con «Los orígenes de una epistemología constructivista», donde se reconstruye la matriz cibernética que da origen a la teoría autopoietica: los principios de control, retroalimentación y autorreferencia se configuran aquí como horizonte ontológico que naturaliza la clausura del sentido y convierte la autorregulación en norma de lo vivo y lo pensable.

A continuación, «Un esbozo biográfico» sitúa la figura de Francisco Varela, no como añadido marginal del programa enactivista, sino como escena inaugural donde vida y teoría se implican mutuamente: exilio, violencia y búsqueda espiritual atraviesan un pensamiento que, habiéndose proclamado corporizado, parece resistir «teóricamente» la evidencia de su vulnerabilidad. Ese contraste —entre el cuerpo herido y la pretensión de clausura teórica— constituye ya un primer indicio de que ninguna forma de saber puede desentenderse de la exterioridad que la hiere y la reclama.

Desde ahí, «La autonomía biológica» examina la autopoiesis como principio fundante del enactivismo y muestra cómo la autonomía se erige en régimen de clausura operativa que, bajo el pretexto de la viabilidad sistémica, excluye toda referencia a lo real no absorbible por la lógica interna del organismo. Este gesto se prolonga en «La circularidad del sentido»: *The Embodied Mind* (1991/2016) y *Mind in Life* (2007)

formulan el sentido como coemergencia dinámica, una apertura solo aparente que reconduce la irrupción de lo otro a variación funcional dentro del circuito de interacción. En «Paradojas del marco inmanente» se analizan los intentos de apertura neurofenomenológica: la experiencia contemplativa es invocada para romper el cerco epistémico, pero —despojada de su horizonte ético-liberador— deviene instrumento funcional, refinando la clausura sin abolirla. Este desplazamiento conduce a «Cuerpos lingüísticos», donde la teoría del *Participatory Sense-Making* reduce el lenguaje a dinámica de copresencia y coordinación, borrando conflicto, exclusión e irrupción como dimensiones constitutivas del sentido; ninguna voz puede hablar desde fuera porque toda palabra debe ser previamente reconocida. Finalmente, «Dialéctica, realismo y liberación» abandona la pretensión de crítica interna y escucha las voces que vienen de más lejos y más abajo —Fanon, Ambedkar, Federici—, en tanto exterioridades que acusan a la totalidad moderna. Con Dussel se articula entonces una política de la liberación: una anadialéctica que rompe la idolatría del poder y del capital, suspende su legalidad fetichizada y abre un horizonte mesiánico en el que la historia puede recomenzar desde el clamor de las víctimas.

El título —*La vida en la historia*— subraya la hipótesis central de este trabajo: que lo vivo no puede comprenderse únicamente en los términos formales y abstractos que ofrecen la biología, la fenomenología y las ciencias cognitivas. Estas tradiciones han producido descripciones rigurosas de la organización de los entes vivos, de la experiencia encarnada y de la cognición que les es inherente, pero al precio de reducir la vida a clausura operativa, la experiencia a inmanencia intencional y la mente a coemergencia funcional. Como ontología, el resultado es demasiado débil para sostener lo que una comprensión histórico-existencial exige. La vida, en cambio, comparece siempre situada: marcada por contextos, atravesada por heridas, interpelada por promesas de justicia. No es clausura de organización, sino apertura al acontecimiento y exposición a una exterioridad irreductible.

El subtítulo —*Más allá de la biología, la fenomenología y las ciencias cognitivas*— señala a la vez el método y el horizonte. Se trata de pensar críticamente las configuraciones que estos tres campos han establecido en torno a la vida y la mente, mostrando tanto sus aportes como sus límites. En particular, el enactivismo aparece como la tentativa de superar el representacionalismo clásico: afirma que la cognición no consiste en manipular representaciones internas, sino en la capacidad de un organismo vivo de generar sentido en el curso de su acoplamiento con el medio. Nutriéndose de la teoría biológica de la autopoiesis, de la tradición fenomenológica y de las ciencias cognitivas mismas, el enactivismo propone una concepción encarnada y situada de la mente, inspirada incluso en una ética de la compasión y la coemergencia.¹

Sin embargo, en la medida en que permanece dentro del horizonte general de estas disciplinas, el enactivismo reproduce también su clausura ontológica: convierte la vida en un circuito de autogeneración, la experiencia en un juego intencional cerrado, y la mente en una función de acoplamiento, sin poder tematizar la exterioridad histórica, las heridas de la vida, ni la interpelación de las víctimas. De ahí la necesidad de un pensamiento que vaya *más allá*: una crítica filosófico-política, inspirada en el giro

¹ El título y el subtítulo remiten al libro de Evan Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind* (2007), obra central del programa enactivista en el que se inscriben estos autores. Este texto prolonga y reformula la investigación iniciada por Francisco Varela y Eleanor Rosch junto con el propio Thompson en *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (1991/2016). El presente trabajo se inscribe en diálogo crítico con esa tradición, proponiendo una reconsideración histórico-existencial de la vida y de la mente más allá de sus formulaciones biológicas, fenomenológicas y cognitivas.

decolonial, en la filosofía social y en la crítica feminista marxista, que interrogue las condiciones históricas de producción de estas teorías y las confronte con las experiencias de exclusión y dominación. Lo filosófico apunta aquí a la pregunta radical por la vida, la mente y la historia como categorías irreductibles; lo político señala el ámbito en que se configuran relaciones de poder, exclusiones y horizontes de legitimación. Desde este horizonte se plantea la exigencia de otra filosofía: una que articule la vida con la historia, que asuma las dimensiones biológica, fenomenológica y cognitiva sin disolver la experiencia en ellas, y que se oriente hacia una ontología de la alteridad, el sufrimiento y la liberación.