

LA VIDA EN LA HISTORIA

**MÁS ALLÁ DE LA BIOLOGÍA,
LA FENOMENOLOGÍA
Y LAS CIENCIAS COGNITIVAS**

...

JUAN MANUEL CINCUNEGUI



disonancias 11

ISBN: 979-13-991136-7-9
Depósito Legal: M--2026
THEMA: QDTS – QDTQ
© 2026 Dado Ediciones
© 2026 Juan Manuel Cincunegui

Título: *La vida en la historia*
Subtítulo: *Más allá de la biología, la fenomenología y las ciencias cognitivas*
Autor: Juan Manuel Cincunegui

Colección: disonancias, 11
Primera edición: verano 2026
Maquetación: Dado Ediciones
Diseño de cubierta:

DADO Ediciones
dadoediciones@gmail.com | www.dadoediciones.com
Instagram: @dadoediciones

Producción gráfica: Duocromo

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
1. INTRODUCCIÓN	15
2. PROLEGÓMENO METODOLÓGICO	23
2.1. Texto, contexto y exterioridad: crítica del discurso científico-social	27
2.2. Texto, contexto e ideología en el programa enactivista	34
2.3. Conclusión	42
3. LOS ORÍGENES DE UNA EPISTEMOLOGÍA CONSTRUCTIVISTA	45
3.1. Introducción	45
3.2. Cibernética de primer orden: control, comunicación y automatismo	48
3.3. Del control a la autorreferencia: cibernética de segundo orden	52
3.4. La escuela de Santiago: autopoiesis y clausura operacional	58
3.5. De la cibernética a la epistemología constructivista radical	66
3.6. Discusiones y problemas abiertos	69
4. UN ESBOZO BIOGRÁFICO	77
4.1. Introducción	77
4.2. Francisco Varela	93
4.3. La habilidad ética, el bien y el problema de la justicia	112
5. LA AUTONOMÍA BIOLÓGICA	135
5.1. Introducción	135
5.2. La clausura organizacional: forma y límite de la vida	150
5.3. El círculo correlacional: de Kant a la clausura vareliana	157
5.4. Exterioridad, praxis y reapertura crítica	163
6. LA CIRCULARIDAD DEL SENTIDO	177
6.1. Introducción	177
6.2. Neurofenomenología de la temporalidad y «acontecimiento»	185
6.3. Agencia, vulnerabilidad y finitud	191
6.4. El cuerpo herido y la ética de la exterioridad	201
6.5. La imposibilidad de la conversión	205
6.6. El encubrimiento del otro	209
6.7. Conclusión	217
7. PARADOJAS DEL MARCO INMANENTE	221
7.1. Introducción	221
7.2. Más allá de la religión. Un budismo para la era secular	224
7.3. Del <i>homo oeconomicus</i> al <i>homo meditans</i>	231

7.4. Dos versiones rivales en epistemología y ética	239
7.5. Más allá del marco inmanente	244
7.6 Conclusión	248
8. CUERPOS LINGÜÍSTICOS	253
8.1. Introducción	253
8.2. La ontología de los cuerpos lingüísticos	260
8.3. Explicación y comprensión	268
8.4. Manufacturación y clausura técnica del sentido	279
8.5. Neutralización de la exterioridad y pérdida de la responsabilidad infinita	296
9. DIALÉCTICA, REALISMO Y LIBERACIÓN	305
9.1. La clausura del pensamiento moderno (y posmoderno)	305
9.2. El gesto dialéctico y su ambivalencia	321
9.3. El realismo ético como anadialéctica: exterioridad y responsabilidad	332
9.4. El negro, el intocable y la bruja	354
9.5. Idolatría y esperanza mesiánica	374
10. CONCLUSIÓN	385
NOTAS FINALES	387
BIBLIOGRAFÍA	413

«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

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

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 irrebalsable 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– 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 autopoietico, 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 autopoietico. 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 par-

ticipa. 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 inmanente, 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.