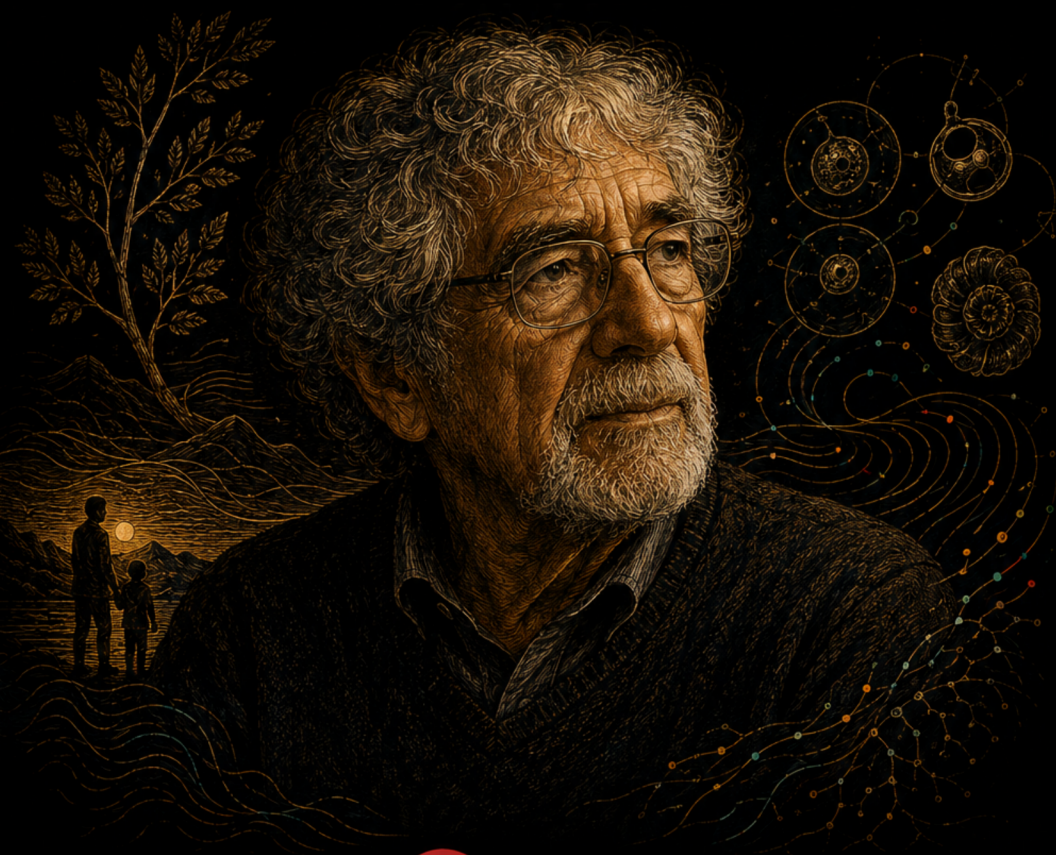


MATURANA

Derivas de una teoría viva

Eliana Barrios-Fuentes (coordinadora)

Alejandro Arrecillas Casas · Martha Cecilia Miker Palafox
Carolina Carvacho Muñoz · Sergio Holas Véliz · Israel Holas Allimant
Leonardo Lavanderos · Agustín Muñoz · Manuel Pineda · Sebastián Massa



Universidad
Nacional
de Quilmes

MATURANA



Derivas de una teoría viva

Eliana Barrios-Fuentes (coordinadora)

Alejandro Arrecillas Casas · Martha Cecilia Miker Palafox · Carolina Carvacho Muñoz

Sergio Holas Véliz · Israel Holas Allimant · Braulio Rojas Castro

Leonardo Lavanderos · Agustín Muñoz · Manuel Pineda · Sebastián Massa



Universidad
Nacional
de Quilmes

Barrios-Fuentes, Eliana, coordinación. Maturana: Derivas de una teoría viva / coordinación de Eliana Barrios-Fuentes. 1.a ed. digital, 2026.

Libro digital, PDF

Archivo digital: descarga y consulta en línea

ISBN: 978-970-96098-5-1

1. Humberto Maturana. 2. Autopoiesis. 3. Biología del conocer. 4. Educación. 5. Pensamiento crítico. 6. Ciencias sociales.

Otros descriptores asignados por la editorial

Interculturalidad / Epistemología / Pensamiento crítico / Biología cultural / América Latina / Teoría social

CÁTEDRA INTERNACIONAL DE
INTERCULTURALIDAD Y PENSAMIENTO CRÍTICO

MATURANA

DERIVAS DE UNA TEORÍA VIVA

ELIANA BARRIOS-FUENTES

COORDINADORA



Universidad
Nacional
de Quilmes



Cátedra Internacional
de Interculturalidad y
Pensamiento Crítico



REDYALA

MATURANA: DERIVAS DE UNA TEORÍA VIVA

Eliana Barrios-Fuentes (coordinadora)

Primera edición digital: 2026

ISBN: 978-970-96098-5-1

Formato: libro digital, PDF

PUBLICACIÓN INSTITUCIONAL

Esta obra es una publicación de la Cátedra Internacional de Interculturalidad y Pensamiento Crítico, asentada en la Universidad Nacional de Quilmes, en colaboración con Editorial CIMA.

LECTURA ACADÉMICA CRUZADA

Los capítulos que integran esta obra fueron sometidos a un proceso interno de lectura académica cruzada entre autores y coordinación editorial, orientado a fortalecer la pertinencia temática, la consistencia conceptual y la coherencia general del volumen.

DIRECTORIO INSTITUCIONAL

Dra. Mónica Fernández Braga, Directora

Dr. Víctor del Carmen Avendaño Porras,
Coordinador

Dra. Eliana Barrios-Fuentes, Coordinadora de
Investigación

PRODUCCIÓN EDITORIAL

Cuidado editorial, diseño y diagramación:
Editorial CIMA / Cátedra Internacional de
Interculturalidad y Pensamiento Crítico.

LICENCIA

Creative Commons

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0
Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

COORDINACIÓN DEL VOLUMEN

Dra. Eliana Barrios-Fuentes

AUTORES

Alejandro Arrecillas Casas; Martha Cecilia Miker Palafox; Carolina Carvacho Muñoz; Sergio Holas Véliz; Israel Holas Allimant; Braulio Rojas Castro; Leonardo Lavanderos; Agustín Muñoz; Manuel Pineda; Sebastián Massa.

DATOS DE EDICIÓN Y CONTACTO

Universidad Nacional de Quilmes · Roque Sáenz Peña 352, Bernal, Provincia de Buenos Aires, Argentina

www.catedrainterculturalidad.org · www.unq.edu.ar

La responsabilidad por las opiniones expresadas en este libro corresponde exclusivamente a sus autores. Su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Cátedra Internacional de Interculturalidad y Pensamiento Crítico, de la Universidad Nacional de Quilmes ni de las instituciones colaboradoras. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra ni su incorporación a sistemas informáticos, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sin autorización previa, salvo los usos permitidos por la licencia indicada y por la legislación aplicable.

Contenido

Presentación	8
Prefacio. El devenir de una teoría viva	9
Introducción. La expansión de una teoría viva	11
PRIMERA PARTE — LECTURAS EPISTEMOLÓGICAS DE MATURANA	
Biología del conocer: una raíz de la Biología-Cultural <i>Carolina Carvacho Muñoz</i>	14
Autopoiesis y Pedagogía Crítica: Repensar el aprender desde Maturana <i>Alejandro Arrecillas Casas y Martha Cecilia Miker Palafox</i>	22
SEGUNDA PARTE — MATURANA Y LAS CIENCIAS SOCIALES	
Autopoiesis y sistema educativo en Chile <i>Agustín Muñoz, Manuel Pineda y Sebastián Massa</i>	47
Humberto Maturana y el conocimiento del propio operar como fundamento ético para una ciencia con raíces en el sur <i>Sergio Holas Véliz e Israel Holas Allimant</i>	63
Apuntes para una percepción estética de la autopoiesis. Triálogo entre Spinoza, Maturana y Varela <i>Braulio Rojas Castro</i>	104
TERCERA PARTE — HISTORIAS, PROCESOS Y FORMACIÓN	
Humberto Maturana: preguntas imposibles e historias liberadoras. De cómo hacer ciencias desde la experiencia cotidiana de vivir en el sur <i>Sergio Holas Véliz e Israel Holas Allimant</i>	116
CUARTA PARTE — DERIVAS CONTEMPORÁNEAS DE LO VIVO	
El acontecimiento de lo vivo: de la clausura autopoietica a la apertura triferencial <i>Leonardo Lavanderos</i>	174
Notas	193

Presentación

Este libro reúne las ponencias y reflexiones surgidas de dos ciclos de conferencias en los años 2024 y 2025, dedicadas a examinar la expansión del pensamiento de Humberto Maturana y el destino de su teoría. Los capítulos que integran esta obra fueron sometidos a un proceso interno de lectura académica cruzada entre autores y coordinación editorial, orientado a fortalecer la pertinencia temática, la consistencia conceptual y la coherencia general del volumen. La convocatoria de la Cátedra Internacional de Interculturalidad y Pensamiento Crítico nació del interés por observar cómo las nociones de autopoiesis, biología del conocer y biología del amar han sido reinterpretadas en distintos campos del saber y de la práctica contemporánea.

Las contribuciones aquí reunidas provienen de autores de Chile, México y Australia, pertenecientes a disciplinas como la antropología, la literatura, la sociología, la filosofía, la biología, la educación y la psicología. Cada texto ofrece una mirada singular sobre el legado de Maturana y, en conjunto, conforman un mapa plural de lecturas y apropiaciones que testimonia la vitalidad de una teoría que continúa generando pensamiento. El propósito no es fijar una interpretación definitiva, sino mantener abierta la conversación y seguir pensando a Maturana frente a los desafíos de nuestro tiempo.

Expreso mi agradecimiento, así como el de la Cátedra Internacional de Interculturalidad y Pensamiento Crítico, a los autores que participaron en este recorrido por su compromiso durante estos dos años de «etnografiar a Humberto Maturana».

Santiago de Chile, 27 de octubre de 2025

Dra. Eliana Barrios-Fuentes

Prefacio

El devenir de una teoría viva

A través de la lectura de estas páginas, se puede observar el devenir de la teoría de Humberto Maturana más allá de su formulación original y de su autor. Desde su aparición en la década de los 70, la noción de autopoiesis transformó el modo en que las ciencias comprendían la vida, el conocimiento y la organización de los sistemas. Sin embargo, lo que siguió a esa formulación —su expansión, sus reinterpretaciones, sus derivas teóricas y prácticas— constituye un fenómeno igualmente relevante.

Tras la muerte de Maturana en 2021, y desde antes, su pensamiento se multiplicó. Aproximadamente desde los 90, en distintos espacios académicos y culturales han surgido nuevos modos de leer su obra, de aplicarla y de ponerla en diálogo con los desafíos contemporáneos. Comprender qué ha ocurrido con su teoría fue el punto de partida de dos ciclos de conferencias que dieron origen a este volumen.

Los encuentros reunieron a investigadores y pensadores de diversas disciplinas con el propósito de examinar cómo la teoría de Maturana ha sido reconfigurada en distintos campos del saber. De esas conversaciones emergió una constatación: la obra de Maturana no se mantiene intacta, sino que evoluciona en su recepción, como si la propia autopoiesis que él describió operara también en el ámbito del pensamiento.

Este libro recoge esa dinámica de expansión. No busca fijar una interpretación unívoca ni establecer una ortodoxia de su obra, sino dar cuenta de la pluralidad de lecturas que su teoría ha generado y de las tensiones que la atraviesan. En ese sentido, los textos aquí reunidos pueden leerse como una cartografía de transformaciones: muestran cómo una idea biológica se convirtió en un marco epistemológico, luego en una ética del convivir, y finalmente en una reflexión cultural sobre lo humano.

La edición de este volumen ha procurado mantener el espíritu de diálogo que caracterizó los ciclos originales. Las conferencias fueron concebidas no como homenajes, sino como espacios de observación recursiva, en el sentido *maturaniano* del término: observar el observar, pensar el pensar, examinar cómo una teoría se recrea en su uso.

El resultado es una obra coral que busca situar la teoría de Maturana tanto en su devenir histórico como en su actualidad viva. Porque si algo distingue su pensamiento, es que no ofrece respuestas cerradas, sino preguntas que se renuevan cada vez que alguien decide volver a pensarlas. Este libro pretende ser un lugar para esa renovación.

Introducción

La expansión de una teoría viva

Cuando Humberto Maturana formuló, junto a Francisco Varela, la noción de autopoiesis en los años setenta, no solo introdujo un concepto nuevo en la biología, sino que propuso una manera distinta de comprender la vida, el conocimiento y la relación entre los seres humanos y su entorno. Su idea de que los seres vivos son sistemas que se producen y mantienen a sí mismos transformó radicalmente las fronteras entre el observar, el conocer y el vivir. Lo que en un principio fue una hipótesis biológica se convirtió, con el tiempo, en una matriz de pensamiento que dialogó con la filosofía, la educación, la psicología, la sociología, el arte y las ciencias del lenguaje.

La teoría de Maturana surgió en un contexto de profundas transformaciones científicas y culturales. En los años sesenta y setenta, mientras la cibernética, la teoría de sistemas y la biología molecular intentaban describir la vida como un conjunto de procesos mecanicistas, y en Chile se iniciaban profundas transformaciones sociales, Maturana y Varela plantearon una alternativa radical: los organismos no son máquinas controladas desde fuera, sino sistemas cerrados en su organización, abiertos al intercambio con el entorno, pero determinados por su propia estructura. Esa forma de pensar lo vivo rompía con la tradición reduccionista y reintroducía la experiencia del observador como parte inseparable del fenómeno observado, y constituía un gran bálsamo para los difíciles tiempos de la academia e intelectualidad chilenas en los años de la dictadura.

A partir de allí, el pensamiento de Maturana se expandió en distintas direcciones. Durante los años ochenta y noventa, su teoría se amplió hacia la epistemología del conocimiento, en diálogo con la psicología cognitiva, la pedagogía y la sociología del conocimiento. Libros como *El árbol del conocimiento* (1984) o *La realidad: ¿objetiva o construida?* (1988) consolidaron su visión constructivista del mundo, donde todo acto de

conocer es un acto de vivir, y todo acto de vivir es una forma de coexistencia.

En los años dos mil, junto a Ximena Dávila y el Instituto Matríztica, Maturana dio un nuevo giro a su reflexión: desde la biología del conocer hacia una biología del amar. En este período, su interés se desplazó hacia la comprensión de las emociones como fundamento de la convivencia humana. La noción de amar —entendida no como sentimiento, sino como aceptación del otro en su legitimidad— se convirtió en el eje ético y ontológico de su pensamiento maduro. Este giro está unido a la etapa histórica chilena a partir de los 90, era necesario repetir una y otra vez “la aceptación del otro como legítimo otro” para iniciar un proceso de sanación de profundas heridas.

La muerte de Maturana, en 2021, no significó el cierre de una obra, sino la apertura de múltiples lecturas, continuidades y tensiones. Su teoría, viva por definición, siguió transformándose en manos de investigadores, docentes, artistas y pensadores que la reinterpretaron a la luz de los desafíos actuales: la crisis ambiental, la cultura digital, las nuevas formas de comunidad y los límites del conocimiento científico. Su pensamiento se convirtió así en un territorio plural, donde conviven la biología, la filosofía, la pedagogía, la política y la poética del vivir.

Este libro nace precisamente en ese espacio de expansión. Reúne las ponencias y reflexiones de dos ciclos de conferencias cuyo propósito fue examinar qué ha sucedido con la teoría de Maturana tras su muerte y cómo sus ideas se despliegan en distintas disciplinas y geografías. Cada autor o autora aquí convocado/a ofrece una perspectiva singular sobre ese legado: algunos vuelven a las fuentes biológicas, otros exploran las derivaciones filosóficas o pedagógicas, y otros analizan su influencia en la práctica social.

La nuestra es una invitación a seguir pensando con Maturana. A comprender su teoría como una práctica viva de observación, diálogo y transformación. Porque, en última instancia, la autopoiesis no solo describe a los seres vivos: también nombra la posibilidad de que una comunidad de pensamiento se regenere a sí misma en el acto mismo de seguir conversando.

PRIMERA PARTE



Lecturas epistemológicas de Maturana

CAPÍTULO 1

Biología del conocer: una raíz de la Biología-Cultural

Carolina Carvacho Muñoz¹

Introducción

Este ensayo, es parte de la bibliografía base del Diplomado Habilidades Relacionales, Emociones y Bienestar: Fundamentos de la Biología-Cultural de Matriztica. Organización cofundada por Humberto Maturana y Ximena Dávila Yáñez. Es también, en particular, una invitación reflexiva y de acción, poniendo al centro de ella la propia experiencia, ya que desde el mundo experiencial traemos a la mano las distintas dimensiones de la realización del vivir como seres inescapablemente biológico-culturales, que constituye el fundamento del entendimiento de nuestro operar en cualquier espacio de convivencia.

Es finalmente eso lo que nos ocupa, el saber cómo operamos, entender los mundos que generamos y comprender las implicancias de todo aquello en nuestro vivir cotidiano, para generar acciones oportunas pensando en nuestro vivir en armonía íntima y relacional, y si es el caso que la perdemos sepamos como poder recuperarla (Dávila & Maturana, 2019), entendiendo, por ejemplo: “que las emociones no son en sí son como uno las vive”. En última instancia, como seres humanos somos siempre generadores de los mundos que vivimos en la armonía íntima del *bien-estar* o no.

En este ensayo de clases, miraremos algunas bases para entender la biología del conocer y cómo, en ella, como si fuese un árbol, están las raíces de la biología-cultural. Para esto haremos un poco de historia y usaremos el subtítulo que nuestros cofundadores usaron para referirse a miradas que no podemos tener cuando no habitamos el ámbito de coherencias que nos posibilita ese entender en ese momento histórico.

Lo que Humberto Maturana no podía ver antes de 1998

Humberto Maturana en su prefacio personal del Libro *El Árbol del Vivir*, nos relata que conscientemente siguió la búsqueda “del conocimiento y de la comprensión del vivir y convivir humanos, haciéndome responsable de

mi propio vivir en el camino de la ciencia a partir de mis estudios de medicina, procurando entender la naturaleza del ocurrir del vivir y el morir” (2015, p. 9)

En este prefacio nos relata el remezón reflexivo que surge en su encuentro con Ximena Dávila, cómo fue ampliándose su comprensión sobre ciertos fenómenos y entendimientos anteriores, como también desarrollando junto o a partir de ella “muchas visiones nuevas que amplían el entendimiento de nuestro vivir, de la distinción de nuestro existir biológico-cultural, de la conservación de los sentires íntimos que guían y orientan nuestro vivir, de la arquitectura dinámica espontánea de todo suceder, incluyendo el de nuestro propio vivir, como el fundamento epistemológico de nuestro hacer y conocer. Productos todos de nuestro conversar reflexivo que durante los últimos quince años ha sido generador de nuestra comprensión de nuestro existir biológico-cultural” (2015, pag.12). Conversar reflexivo que los lleva además a entender la arquitectura dinámica, la unidad *dinámica* ecológica organismo-nicho (UDEON), la ampliación del entendimiento del *lenguajear*, entre otros.

De la Biología del conocimiento a la biología del conocer

Para algunos, la biología del conocimiento o del conocer es una explicación biológica sobre el origen del observador y el lenguaje. Otro argumento, también es que como somos seres biológicos el conocimiento debe tener bases biológicas para cualquier experiencia humana. Ambas explicaciones no permiten ver, o dejan ocultos los últimos 23 años al menos del trabajo de Humberto y Ximena, sobre la comprensión de la *matriz biológica-cultural de la existencia humana y la epistemología unitaria*, y con ello de la amplitud del entendimiento de la naturaleza biológica-cultural del observador en el observar.

Inicialmente para referirse a esto (conocimiento), el doctor Humberto Maturana la llamaba bases biológicas del entendimiento humano, debido a que buscaba entender el conocimiento. A medida que continúa en su proceso de investigación del operar del sistema nervioso, y por tanto del observador, se va dando cuenta que solo se podía hacer cargo del fenómeno que evoca el conocimiento de lo que sea que fuere, que es el conocer.

¿Por qué el conocer? Porque era precisamente el conocer el que traía todo un mundo a la mano, es decir, todo un conocimiento para el observador. Por esto buscó generar una explicación satisfactoria del fenómeno del conocer o fenómeno cognoscitivo o fenómeno del conocimiento. El no hacía ninguna distinción entre estas palabras en esos años, todas usadas en el libro *el árbol del conocimiento* para buscar explicar dicho fenómeno (Maturana & Varela, 1984).

En el libro la objetividad un argumento para obligar señaló “nosotros vivimos una cultura centrada en lo que llamamos conocimiento. De hecho, frecuentemente sostenemos que nuestras acciones deberían ser guiadas por un conocimiento objetivo.” (1992, p. 90). En resumen, plantea que todo conocer se contesta con un hacer, con una conducta, ya que nosotros decimos que alguien conoce o sabe, cuando se conduce adecuadamente en un determinado dominio, cuando no ocurre de ese modo, es decir, consideramos que la conducta no es adecuada, decimos que la persona no sabe o no tiene idea, es decir no conoce. Por lo mismo, declaró “conocimiento es conducta aceptada como adecuada por un observador en un dominio particular que él o ella especifica”, a partir de esto podemos distinguir tantos dominios “cognoscitivos diferentes” según las conductas que consideremos propias para ese dominio (Maturana, 1980; 1992; 1996)

Hasta ese momento, Humberto Maturana planteaba que el observador sólo podía distinguir un dominio a partir de la consensualidad del lenguaje y este como el dominio de coordinaciones recursivas consensuales de acciones que no opera con símbolos, aunque símbolos surgen en el lenguaje.

Todas las distinciones posibles, es decir el conocer qué ocurre, se debe a las distinciones de configuraciones del operar de sistema nervioso, que depende de su estructura, la cual no es fija, sino que ocurre en el presente en un flujo en continuo cambio estructural. Todo dominio explicativo surgiría entre el entrelazamiento del emocionar y el lenguaje, constituyendo el conversar.

Es debido a esta condición de existencia, la naturaleza del observador como ser biológico y como *homo sapiens*, que la “ontología del conocimiento” (para ese entonces), se explicaba desde el camino de la ontología constitutiva en una objetividad entre paréntesis, o bien en una ontología

trascendente en una realidad que no consideraba la condición de existencia del observador, es decir una objetividad sin paréntesis.

¿Por qué ontológico? Bueno, porque el conocimiento como fenómeno biológico, connotaba el surgimiento del lenguaje y con ello de la autoconciencia, “revelando los fundamentos ontológicos del dominio físico de la existencia como un dominio cognoscitivo limitante” (Maturana, H, 1996, pág.60) Todo este dominio físico corresponde al ser humano en su corporalidad incluido su sistema nervioso, es decir como organismo y sistema viviente, operando en el vivir, es decir en la praxis del vivir en el lenguaje, esta postura ontológica puede transformarse en una disposición o prisión de nuestro conocer, saber y explicar (Maturana, 1980; 1992; 1996).

Biología del conocer como parte de la raíz de la biología-cultural

En el Árbol del Vivir, podemos además leer *el inicio de todo* (2015, p.31) donde encontramos el siguiente texto que parafraseo: ¡Vivimos ciegos! ...hoy podemos entender que el ver-sentir no es captar lo que está ahí afuera de nosotros, sino que el ver-sentir es encontrarse en sintonía sensorial y coherencia con todo lo que surge en el con-vivir...El mundo que vivimos, vemos y sentimos, no tiene existencia sin nosotros. El mundo que vivimos, vemos y sentimos no pre-existe a nuestro vivirlo-verlo- sentirlo... Somos nosotros y el mundo, en rigor, nosotros-mundo en ese encuentro.

Al entender Ximena y Humberto este entrelazamiento de estos dominios sensorial-operacional-relacional de nuestro habitar como una matriz biológica-cultural surge la posibilidad y la comprensión a su vez de hablar de lo sistémico-sistémico-sistémico. Esto debido a que lo sistémico es dinámico pero la dinámica recursiva y entrelazada en múltiples dimensiones sensoriales- operacionales-relacionales del lenguaje, por lo cual no basta la dinámica sistémica que aplanas “engañosamente” transformándose finalmente en una dinámica lineal, al expresar lo sistémico recursivo o sistémico- sistémico-sistémico, se está evocando la multidimensionalidad de los sistemas vivos en su ocurrir momento a momento. (Dávila & Maturana 2015).

A toda esta trama se le denominó la matriz biológica de la existencia humana para luego denominar en una ampliación del entendimiento la

matriz biológica- cultural de la existencia humana, dándole forma a la epistemología unitaria.

Todo conocer por tanto se responde con un hacer

Somos “el fundamento epistemológico unitario de todo conocer y cómo es que en nuestro operar somos el ámbito de relatividad fundamental de todo hacer, como aspectos entrelazados de la realización de nuestro vivir y convivir como sistemas autopoieticos-moleculares”. (Dávila & Maturana 2015, pág. 35)

Explicamos nuestro vivir con las coherencias de nuestro vivir, desde ese entendimiento, lo que guía el curso de nuestro conocer es nuestro emocionar y en último término la configuración de sentires íntimos. “Nuestro emocionar opera como el trasfondo relacional en que surgen nuestras coordinaciones de haceres en una dinámica generada, instante a instante, por nuestros sentires íntimos en un fluir de cambios modulados recursivamente por nuestro vivir relacional.” (Dávila & Maturana 2015, pág. 66)

Esta distinción de los sentires íntimos y de la configuración de sentires íntimos es central para el entendimiento de las emociones y del vivir-convivir sensorial- operacional-relacional humano, que fue propuesta por Ximena Dávila como una ampliación fundamental de la comprensión de la dinámica de nuestro operar- existir como seres biológico-culturales y por tanto de nuestro saber, conocer y entender (Dávila & Maturana 2015).

¿Por qué son centrales en el conocer? Para conocer primero ocurre el dejar aparecer y eso solo pasa en el fluir espontáneo de nuestro vivir, mientras nos encontramos operando como personas a partir de las coherencias sensoriales- operacionales-relacionales, con una historia particular y en un contexto presente particular y como tales, todo lo que hacemos lo hacemos en conversaciones, simultaneas y sucesivas, como si estuviésemos enredados en estas redes de conversaciones, donde cada uno de nosotros estamos generando dinámicas relacionales, que surgen guiadas instante a instante desde la configuración de sentires íntimos y de las emociones, las cuales a su vez guían, momento a momento, nuestro presente cambiante continuo, en una dinámica siempre de conservación y transformación.

¿Conservación y transformación de qué? De las coherencias sensoriales-operacionales-relacionales. Podemos desglosar esta dinámica de la siguiente manera, sin embargo, invitamos a que puedan darse cuenta que es una dinámica recursiva, evitando aplanarla, porque ninguna explicación podrá evocar del todo, la dinámica multidimensional y sistémica recursiva de su ocurrir en el vivir:

Esta dinámica en continua conservación y cambio del espacio operacional- relacional (flujo de haceres y emociones), ocurre en una dinámica cíclica que a su vez surgen de nuestra sensorialidad íntima en forma de deseos, gustos, aspiraciones, temores, miedos y rechazos que guían nuestro hacer y no hacer. A la vez, en el vivir relacional se orienta y modula nuestra dinámica sensorial, es por esto por lo que nuestra matriz biológica-cultural no es fija, cambia según las contingencias del presente de nuestro vivir y convivir.

Ximena Dávila y Humberto Maturana, nos dicen que solo es posible explicar nuestro vivir-convivir desde la comprensión sistémica-sistémica-sistémica de nuestro diario vivir y convivir. (Dávila & Maturana, 2015) El conocer es una relación interpersonal de coherencias sensoriales-operacionales-relacionales y que aceptamos en nuestro convivir y que describimos y explicamos las coherencias de la realización de nuestro vivir con las coherencias de la realización de nuestro vivir. Finalmente, todos nuestros mundos, si los dejamos aparecer como llegamos a ese conocer y saber, nos daremos cuenta de que somos el sustrato para que ello ocurra a la vez que el mecanismo, pues “somos la pregunta, el camino para contestarla y la respuesta” (2015, p. 493)

Por último, en este ensayo deseo para terminar, invitarlos a acoger las propuestas que nos hacen nuestros ^{cofundadores}, por una parte, Ximena nos invita siempre a revisar nuestros criterios de validez y a poner a prueba lo que decimos, “no nos crean nada, solo constate esto en su vivir cotidiano”, por otra parte, Humberto, nos decía que cuando uno sabe lo que dice que sabe no escucha ni reflexiona, por eso juntos nos invitaban siempre a *soltar el saber que sabemos sino no reflexionamos*. Si acogemos estas invitaciones en un continuo presente, ningún saber o conocer se transformará para nosotros en nuestras trampas y cegueras que nos atrapen en la rabia, el dolor, la desconfianza, la arrogancia, el ego, etc.

Bibliografía

Dávila, X., & Maturana, H. (2015) El árbol del vivir. MPV Editores.

Dávila, X., & Maturana, H. (2009) Habitar Humano, seis ensayos en biología-cultural. Planeta Chilena S.A.

Maturana, H & Pörken, B. (2004) Del Ser al Hacer. JCZ Editores.

Maturana, H. (2002). La objetividad. Un argumento para obligar. Santiago de Chile: Dolmen.

Maturana, H. (1999a). La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad. Barcelona: Anthropos.

Maturana, H. (1999b). La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos del conocimiento. Barcelona: Anthropos.

Maturana, H (1992) La objetividad, un argumento para obligar. 3ra Edición. Planeta Chilena S.A (2020).

Maturana, H. & Varela, F. (1984). El árbol del conocimiento. Editorial Universitaria.

Autopoiesis y Pedagogía Crítica: Repensar el aprender desde Maturana

Dr. Alejandro Arrecillas Casas²

Dra. Martha Cecilia Miker Palafox³

Sin aceptación y respeto por sí mismo uno no puede aceptar y respetar al otro, y sin aceptar al otro como un legítimo otro en la convivencia, no hay fenómeno social.

Humberto Maturana

En el conversar construimos nuestra realidad con el otro. No es una cosa abstracta. El conversar es un modo particular de vivir juntos en coordinaciones del hacer y el emocionar. Por eso el conversar es constructor de realidades.

Humberto Maturana

Introducción

La educación es un campo en constante evolución, en él surgen continuamente diferentes teorías para comprender y mejorar los procesos de aprendizaje, el enfoque de la autopoiesis de Humberto Maturana es uno de ellos. Maturana es un reconocido biólogo y filósofo chileno que ha realizado importantes contribuciones en el campo de la biología del conocimiento y la teoría de sistemas. Sus planteamientos han sido muy importantes e influyentes para la comprensión de la autopoiesis, es decir, la capacidad de los sistemas vivos para autorregularse y reproducirse continuamente.

Maturana sostiene que los seres vivos son sistemas cerrados que se organizan a sí mismos y que el conocimiento no es una representación del mundo externo, sino una construcción interna que emerge a través de la interacción entre un organismo y su entorno.

El objetivo de este estudio es analizar críticamente los planteamientos de Humberto Maturana en relación con el aprendizaje, el sistema educativo, la educación como un constructo social y el rol del profesor. A través de una perspectiva crítica y reflexiva, se buscará comprender las implicaciones de la autopoiesis en el aprendizaje, cuestionar los modelos educativos tradicionales, explorar la relevancia del constructivismo en la educación y examinar la dinámica profesor-estudiante.

Además, pretende identificar las críticas y limitaciones prácticas y teóricas de los planteamientos de Maturana, considerando aspectos éticos, dinámicas de poder y desafíos socioculturales. También se buscará reflexionar sobre las contribuciones de Maturana y las oportunidades para la innovación y la colaboración en el ámbito educativo.

El escrito busca comprender el concepto de autopoiesis y su aplicación al aprendizaje, razonando cómo los individuos construyen conocimiento y cómo esto impacta los procesos educativos. Además, se pretende explorar la crítica de Maturana al sistema educativo tradicional, desafiando modelos establecidos y reevaluando la dinámica profesor-estudiante, así como su implicación en el diseño curricular y la evaluación.

Asimismo, se analizará la educación como un constructo social desde las perspectivas de Maturana, destacando la naturaleza social del aprendizaje, los enfoques constructivistas y la relevancia crítica en la educación contemporánea. Se examinará también el rol del profesor, cuestionando si debe ser un facilitador o una figura de autoridad, y abordando los desafíos y oportunidades para los docentes.

Por último, se llevará a cabo una evaluación crítica de los planteamientos de Maturana, considerando las limitaciones prácticas y teóricas. Se analizará el equilibrio entre autonomía y aprendizaje guiado, los factores socioculturales en la educación, y se reflexionará sobre las consideraciones éticas y las dinámicas de poder involucradas.

En este ensayo, exploraremos en profundidad cinco tópicos claves relacionados con los planteamientos de Maturana, analizando sus implicaciones, estableciendo críticas y ponderando sus limitaciones prácticas y teóricas.

En el primer tema, "El Concepto de Autopoiesis y sus Implicaciones para el Aprendizaje", examinaremos cómo Maturana define la autopoiesis como la capacidad de los sistemas vivos para autorregularse y mantener su propia existencia. Exploraremos cómo este concepto se aplica al aprendizaje, considerando cómo los individuos construyen conocimiento y cómo esto afecta los procesos educativos.

En el segundo tema, "La Crítica de Maturana al Sistema Educativo", nos adentraremos en las perspectivas de Maturana sobre los modelos educativos tradicionales y su propuesta de desafiarlos. Analizaremos cómo Maturana cuestiona la dinámica profesor-estudiante y examinaremos las implicaciones para el diseño curricular y la evaluación desde su enfoque crítico.

En el tercer tema, "La Educación como un Constructo Social: Perspectivas de Maturana", nos centraremos en la idea de que la educación es un constructo social y en cómo Maturana destaca la naturaleza social del aprendizaje. Exploraremos los enfoques constructivistas en la educación y reflexionaremos sobre la importancia de la crítica y la relevancia en la educación contemporánea.

En el cuarto tema, "El Rol del Profesor: ¿Facilitador o Figura de Autoridad?", abordaremos la redefinición de la relación profesor-estudiante propuesta por Maturana. Examinaremos la importancia de abrazar la

autonomía y la autorregulación de los estudiantes, así como los desafíos y oportunidades que esto plantea para los profesores.

En el quinto tema, "Críticas y Limitaciones de las Perspectivas de Maturana", analizaremos las críticas y limitaciones prácticas y teóricas de los planteamientos de Maturana. Discutiremos el equilibrio entre la autonomía y el aprendizaje guiado, los factores socioculturales en la educación y las consideraciones éticas y dinámicas de poder que pueden surgir.

En las conclusiones, resumiremos los hallazgos y reflexionaremos sobre las contribuciones de Maturana en el campo educativo. También ofreceremos recomendaciones para futuras investigaciones y prácticas, con el objetivo de promover una educación más participativa, inclusiva y transformadora.

1. El concepto de autopoiesis y sus implicaciones para el aprendizaje.

El concepto de autopoiesis, acuñado por Humberto Maturana y Francisco Varela (1973), en la obra intitulada *De máquinas y seres vivos*, se refiere a la capacidad de los sistemas vivos de autorregularse y mantener su propia existencia. Morandín (2021) sostiene que la autopoiesis

explica cómo la vida se genera y regenera a sí misma, conservando ciertos rasgos que pasan de generación en generación, adaptándose a cambios en el entorno. Las unidades vivas, como los individuos, nacen junto con su nicho ecológico y se transforman con él. Por tanto, todo lo vivo hoy parte de las unidades autopoieticas (células) generadas hace 3800 millones de años, transformadas en su devenir histórico, que constituye un proceso de aprendizaje y adaptación del linaje al medio cambiante (s/p).

Así, en un sistema autopoietico los componentes internos interactúan dinámicamente para producir y reproducir constantemente la estructura y los procesos que los constituyen. La autopoiesis se basa en la idea de que los seres vivos son sistemas cerrados, en constante interacción con su entorno y capaces de adaptarse a los cambios.

Desde la perspectiva de la autopoiesis, el aprendizaje se concibe como un proceso inherente a los sistemas vivos. Maturana sostiene que los seres

humanos no son "recipientes vacíos" que adquieren conocimiento externo (Alarcón 2013), sino que son seres activos que construyen su propio conocimiento a través de la interacción con su entorno. El aprendizaje se ve como un proceso continuo de adaptación y autorregulación, en el cual el individuo genera y actualiza constantemente su propia estructura cognitiva.

Sin embargo, aunque la teoría de la autopoiesis ofrece una visión interesante del aprendizaje, también plantea desafíos y críticas significativas. Uno de los principales cuestionamientos es la falta de atención a la influencia del entorno social y cultural en el proceso de aprendizaje. Maturana enfatiza la autonomía y autorregulación del individuo, pero considera tangencialmente que las interacciones sociales, las normas culturales y las estructuras institucionales influyan en el aprendizaje.

Además, la teoría de la autopoiesis tiende a enfocarse en la dimensión individual del aprendizaje, sin prestar la debida atención a los aspectos sociales y colaborativos del mismo. Aunque reconoce la interacción entre el individuo y su entorno, la autopoiesis no proporciona un marco claro para comprender el aprendizaje colectivo y las dinámicas de colaboración en entornos educativos.

Si partimos de la definición de autopoiesis de Maturana (1973) entendida como la capacidad de un sistema para producir y reproducir sus propios componentes y límites, manteniendo así su integridad y autonomía., las implicaciones de dicha definición en las prácticas educativas son diversas y desafiantes. La idea central de que los estudiantes son seres activos que construyen su propio conocimiento tiene implicaciones importantes para el diseño de currículos y métodos pedagógicos. Se promueve un enfoque más centrado en el estudiante, en el que se fomente la autonomía, la reflexión y la autorregulación.

Sin embargo, la praxis de los conceptos autopoieticos en la educación puede resultar compleja. La falta de orientación y estructura claras puede llevar a la falta de dirección y a la dispersión del aprendizaje. Los docentes enfrentan el desafío de equilibrar la autonomía del estudiante con la necesidad de proporcionar orientación y apoyo adecuados.

Para abordar estas implicaciones, es necesario, entonces, integrar y combinar la teoría de la autopoiesis con otros enfoques y perspectivas, como la teoría sociocultural (Vygotsky, 1979; Coll, 2010; Gómez, 2019), el

enfoque constructivista (Piaget, 2012; Molina, 2020; Serrano 2011) y la Pedagogía Crítica (Freire, 2023;

Apple, 2004, Giroux, 2013; Torres, 2014; Guelman, 2018). Esto permite una comprensión más completa del aprendizaje, considerando tanto los aspectos individuales como los sociales y culturales. Además, se requiere una cuidadosa reflexión sobre la manera de crear entornos educativos que fomenten la autonomía y la autorregulación, al mismo tiempo que brinden el apoyo y la guía necesarios para el desarrollo del conocimiento y las habilidades.

En términos educativos, las implicaciones de la visión ecléctica son significativas en función de que la teoría de la autopoiesis plantea una visión centrada en el estudiante, que se aleja de la transmisión tradicional de conocimiento hacia un enfoque más constructivista. Los educadores que adoptasen este enfoque verían a los estudiantes como agentes activos en su propio proceso de aprendizaje, fomentando la autonomía, la reflexión y la autorregulación.

El enfoque autopoietico también tendría implicaciones para el diseño de currículos y métodos pedagógicos, siempre y cuando se promueva un enfoque más contextualizado y personalizado, en el que se reconozca la diversidad de los estudiantes y se fomente la construcción de significados individuales. Maturana sería partidario de que, en lugar de seguir una secuencia lineal y predeterminada de contenidos, se enfatizara la importancia de permitir a los estudiantes explorar y construir su propio conocimiento en función de sus experiencias y necesidades. Sin embargo, a pesar de las ideas innovadoras que propone, la teoría de la autopoiesis también presenta limitaciones prácticas y teóricas que requieren una consideración crítica.

Por ello, es importante examinar las limitaciones prácticas y teóricas de los planteamientos de Maturana en relación con la autopoiesis y su aplicación en el contexto del aprendizaje.

Autopoiesis y Aprendizaje: Un Examen Crítico

A pesar de la perspectiva innovadora que ofrece la tesis de la autopoiesis, también se han planteado críticas y limitaciones prácticas y teóricas. Una limitación práctica es la falta de orientación y estructura clara en la aplicación de la autopoiesis en entornos educativos. Ciertamente que la

autonomía y la autorregulación son aspectos importantes, pero sin una guía adecuada, los estudiantes pueden sentirse desorientados y tener dificultades para organizar su aprendizaje de manera efectiva.

Otra limitación práctica es la dificultad de implementar enfoques basados en la autopoiesis en entornos educativos que tienen restricciones de tiempo y currículos predefinidos. La adaptación de la autopoiesis a entornos educativos estructurados requiere una cuidadosa reflexión de cómo equilibrar la autonomía del estudiante con las exigencias y los objetivos educativos. Los enfoques educativos basados en la autopoiesis tendrían que promover la idea de que los estudiantes son agentes activos en su propio aprendizaje, construyendo su conocimiento a través de la interacción con su entorno.

Desde una perspectiva teórica, se plantea la crítica de que la autopoiesis tiende a centrarse en la dimensión individual del aprendizaje y no aborda suficientemente los aspectos sociales y colaborativos. El aprendizaje no ocurre en un vacío, sino que está influenciado por el entorno social y cultural en el que tiene lugar. Es posible que la autopoiesis no proporcione un marco claro para comprender cómo los individuos construyen conocimiento en interacción con otros y cómo se desarrollan las identidades y las prácticas en un contexto social. Tal y como lo planteamos líneas arriba, es importante considerar cómo integrar enfoques que tengan en cuenta estas influencias para proporcionar una visión más completa y contextualizada del aprendizaje.

Un ejemplo práctico de las limitaciones de la autopoiesis en las prácticas educativas podría ser la dificultad de implementar enfoques totalmente autónomos en contextos educativos más tradicionales, como las aulas escolares. En estos ambientes, los estudiantes pueden estar sujetos a restricciones de tiempo y contenido curricular establecido, incluso a los imponderables del curriculum oculto, lo que puede limitar su capacidad de ejercer plenamente la autopoiesis en su aprendizaje.

Si bien la autopoiesis ofrece una perspectiva interesante sobre el aprendizaje, también presenta limitaciones prácticas y teóricas. Estas limitaciones requieren una consideración crítica y la integración de otros

enfoques para una comprensión más completa del aprendizaje y su aplicación en las prácticas educativas.

1. La Crítica de Maturana al Sistema Educativo

Desafiando los Modelos Educativos Tradicionales

Humberto Maturana ha sido crítico con los modelos educativos tradicionales que se basan en la transmisión unidireccional de conocimiento desde el profesor hacia el estudiante. Maturana argumenta que este enfoque no respeta la naturaleza activa y autónoma de los estudiantes, limitando su capacidad de construir conocimiento de manera significativa. Él propone un cambio en la dinámica educativa que valore la participación activa y la construcción conjunta del conocimiento entre profesores y estudiantes. Desde su óptica

“Transformamos a la escuela en un lugar retractor. Porque pensamos que el niño o la niña tiene que someterse a una disciplina, a un orden para aprender ciertas cosas. Y se nos olvida, se nos olvida que este niño o esta niña va a estar donde su emoción esté. Si su emoción no está en la escuela, aunque está su cuerpo ahí, no está ahí (...) Y la disciplina no tiene que ver con la exigencia, sino con el orden de las operaciones. Yo creo que los niños entienden eso. Lo que pasa es que nosotros pensamos que la disciplina o el orden en el colegio pertenece a la obediencia y no pertenece a la naturaleza de las tareas que estamos haciendo en la convivencia” (López Melero, 2003, p. 25).

Maturana sostiene que el modelo educativo tradicional crea un ambiente de dependencia en el que los estudiantes son pasivos receptores de información. Este enfoque no fomenta la autonomía, la autorregulación ni la creatividad en el aprendizaje. En lugar de ello, Maturana propone un enfoque educativo en el que los estudiantes sean vistos como seres activos y constructores de su propio conocimiento, participando activamente en su proceso de aprendizaje.

Una de las limitaciones en los planteamientos de Maturana es la dificultad de implementar un cambio radical en los modelos educativos tradicionales. Los sistemas educativos suelen ser estructuras arraigadas con normas y prácticas establecidas, lo que dificulta la adopción de enfoques

más centrados en el estudiante y participativos. Los recursos limitados, la falta de capacitación docente y las expectativas sociales también pueden actuar como barreras para la implementación de nuevas prácticas educativas basadas en los planteamientos de Maturana.

Por ejemplo, en un sistema educativo basado en exámenes estandarizados, donde el enfoque está en la memorización y la reproducción de información, puede ser difícil incorporar enfoques más constructivistas y centrados en el estudiante. La presión para cubrir el currículo y cumplir con los estándares puede limitar la capacidad de los educadores para adoptar enfoques más autónomos y participativos.

1. Implicaciones para el Diseño Curricular y la Evaluación

La crítica de Maturana al sistema educativo tradicional también tiene implicaciones para el diseño curricular y la evaluación. Según Maturana, los planes de estudio deben ser flexibles y adaptarse a las necesidades e intereses de los estudiantes. En lugar de seguir una secuencia rígida y predefinida de contenidos, se debe permitir a los estudiantes explorar y construir su propio conocimiento de acuerdo con sus experiencias y contextos.

Además, la evaluación debe ir más allá de la mera medición de conocimientos y habilidades adquiridas. Maturana aboga por un enfoque más holístico de la evaluación que valore la capacidad de los estudiantes para aplicar el conocimiento en contextos reales, así como su capacidad para reflexionar críticamente, colaborar y resolver problemas de manera creativa.

Para Maturana, el diseño curricular, pero sobre todo la evaluación, deben ser coherentes con los principios de la autopoiesis y promover la autonomía y la autorregulación en el aprendizaje. Esto implica un enfoque más personalizado y contextualizado, donde se reconozca la diversidad de los estudiantes y se promueva la construcción individual y colectiva del conocimiento. Al respecto, Santos Guerra (2017, p. 72) plantea que

Es necesario hacer hincapié en el papel que desempeña la evaluación dentro del currículum. De alguna manera condiciona todo el proceso de enseñanza/aprendizaje. Cuando el énfasis se acaba situando en la consecución de buenas calificaciones es porque el interés que tiene el conocimiento es, cuando menos, secundario. No tienen por qué ser

antagónicos el valor de uso y el valor de cambio, pero la práctica perversa puede exclusivizar el interés por las calificaciones.

Sin duda, Maturana critica los modelos educativos tradicionales que limitan la participación activa de los estudiantes y aboga por un enfoque que valore la construcción conjunta del conocimiento y la autonomía en el aprendizaje. Este enfoque tiene implicaciones para la dinámica profesor-estudiante, el diseño curricular y la evaluación, buscando promover un ambiente educativo más participativo, creativo y relevante para los estudiantes.

No obstante, las limitaciones de los planteamientos de Maturana en relación con el sistema educativo incluyen la resistencia al cambio, la falta de capacitación y apoyo docente, y la necesidad de encontrar un equilibrio entre la autonomía del estudiante y los objetivos educativos establecidos. Si se pretende implementar nuevos enfoques educativos basados en la autopoiesis, se requiere tener una cuidadosa consideración de estas.

1. La Educación como Constructo Social

La Naturaleza Social del Aprendizaje

Desde la perspectiva de Maturana, la educación se concibe como un proceso social en el que los individuos construyen conocimiento a través de la interacción y la participación en comunidades de aprendizaje. Maturana sostiene que el aprendizaje es un fenómeno social en el que los individuos se involucran en la co-construcción del conocimiento a través de la comunicación, la colaboración y la reflexión conjunta. Según Maturana, el aprendizaje no ocurre en aislamiento, sino que está intrínsecamente ligado a la interacción social. Los individuos aprenden a través de la participación activa en contextos sociales y culturales, donde adquieren conocimientos, valores y prácticas compartidas. El aprendizaje se ve influenciado por las normas, creencias y expectativas de la comunidad en la que se encuentra el individuo.

Una limitación práctica de la perspectiva de Maturana sobre la naturaleza social del aprendizaje es la dificultad de equilibrar la individualidad y la diversidad de los estudiantes con la necesidad de establecer objetivos y estándares educativos comunes. Si bien es importante

reconocer la importancia de la interacción social en el aprendizaje, también es necesario tener en cuenta las diferencias individuales y las necesidades específicas de cada estudiante. En un entorno educativo con múltiples estudiantes, puede ser desafiante brindar la atención individualizada necesaria para apoyar el aprendizaje de cada uno.

Por ejemplo, en una clase con una gran cantidad de estudiantes, puede resultar difícil para el profesor promover una participación equitativa y significativa de todos los estudiantes en las actividades de aprendizaje colaborativas. Algunos estudiantes pueden ser más introvertidos o menos propensos a participar activamente en discusiones grupales, lo que puede afectar su experiencia de aprendizaje social.

Enfoques Constructivistas en la Educación

Los planteamientos de Maturana están alineados con los enfoques constructivistas en la educación, los cuales enfatizan la construcción activa del conocimiento por parte del estudiante. El constructivismo sostiene que el aprendizaje es un proceso personal y activo en el que los individuos construyen su propio conocimiento a partir de sus experiencias, ideas previas y la interacción con el entorno. En este sentido, Araya, Alfaro y Andogueni, 2007, p. 83) plantean que Piaget “*propuso que el conocimiento es el resultado de la interacción entre el sujeto y la realidad en la que se desenvuelve. El individuo al actuar sobre la realidad va construyendo las propiedades de ésta, al mismo tiempo que estructura su propia mente*”.

En el enfoque constructivista, el rol del educador es el de facilitador y guía, proporcionando oportunidades y recursos para que los estudiantes puedan construir su propio conocimiento. Se enfatiza la importancia de la reflexión, la resolución de problemas y la conexión de nuevos conocimientos con los conocimientos existentes. Los enfoques constructivistas también valoran la participación activa y colaborativa de los estudiantes en la construcción conjunta del conocimiento.

Una limitación teórica de los enfoques constructivistas en la educación es la falta de un marco claro para evaluar y medir el aprendizaje constructivista. A diferencia de los enfoques tradicionales que se centran en la adquisición de conocimientos y habilidades específicas, el aprendizaje constructivista se basa en la construcción individual y contextualizada del

conocimiento, dicha condición puede dificultar la evaluación y la comparación de los logros de los estudiantes, especialmente en entornos donde se requiere una evaluación estandarizada o “positivista”.

Además, la implementación de enfoques constructivistas puede requerir una planificación y organización cuidadosa por parte de los educadores. La facilitación del aprendizaje activo y la construcción conjunta del conocimiento requieren la selección de actividades, recursos y estrategias adecuadas, así como la atención a las necesidades y capacidades de los estudiantes. El desafío es muy grande, sobre todo en entornos educativos con recursos limitados y demandas curriculares estrictas.

Crítica y Relevancia en la Educación Contemporánea

Maturana plantea que la educación debe fomentar la capacidad de los individuos para ser críticos y reflexivos, cuestionando las creencias y supuestos establecidos. Precisamente la educación crítica busca desarrollar estas habilidades de pensamiento crítico y promover la conciencia social y política entre los estudiantes. Desde esta perspectiva, la educación no solo se trata de adquirir conocimientos, sino también de desarrollar una visión crítica y una capacidad para participar en la transformación social.

En el contexto de la educación contemporánea, la relevancia se vuelve fundamental. Maturana argumenta que la educación debe estar en sintonía con los desafíos y las necesidades de la sociedad actual, preparando a los estudiantes para enfrentar los cambios y desafíos del mundo en constante evolución. Esto implica una educación que no solo se centra en la transmisión de conocimientos teóricos, sino que también se preocupa por desarrollar habilidades prácticas, habilidades socioemocionales y una mentalidad adaptativa.

¿Se podrían implementar proyectos de aprendizaje colaborativo en el aula, desde la perspectiva de Maturana? Si interpretamos la educación como un constructo social, sí, porque estos proyectos brindan a los estudiantes la oportunidad de trabajar juntos, investigar, resolver problemas y construir conocimiento en un entorno social. Al colaborar y compartir ideas, los estudiantes pueden desarrollar habilidades de

comunicación, pensamiento crítico y trabajo en equipo, a la vez que construyen conocimientos significativos.

No obstante, un pendiente de la perspectiva de Maturana sobre la educación crítica y relevante es la falta de consenso sobre qué temas y perspectivas deben abordarse en el currículo educativo. La determinación de lo que es crítico y relevante puede ser subjetivo y estar influenciado por factores sociopolíticos y culturales, mismos que Maturana no explicita en el proceso autopoiético. Por ejemplo, en un contexto culturalmente diverso, determinar qué temas deben incluirse en el currículo puede ser un desafío. Las diferencias de opinión sobre qué conocimientos y perspectivas son relevantes y significativos pueden llevar a tensiones y conflictos en el diseño curricular, incluso, a lucha de poder sobre el saber y el hacer.

Además, la implementación de una educación emancipadora puede enfrentar resistencia y limitaciones institucionales. Las estructuras y políticas educativas establecidas, así como las expectativas sociales y culturales, pueden dificultar la adopción de prácticas educativas que promuevan dicha emancipación. Los sistemas educativos a menudo están arraigados en tradiciones y prácticas establecidas que pueden ser difíciles de cambiar, sobre todo en sus estructuras de poder y control.

Una agenda pendiente en los planteamientos de Maturana es concebir la educación como un constructo social incluyendo el equilibrio entre la individualidad y la diversidad de los estudiantes, la evaluación del aprendizaje constructivista y la determinación de lo que es crítico y relevante en el currículo.

1. El Rol del Profesor: ¿Facilitador o Figura de Autoridad?

Redefiniendo la Relación Profesor-Estudiante

Maturana desafía la dinámica tradicional profesor-estudiante, donde el profesor ocupa el rol de autoridad y transmisor de conocimiento. En su lugar, Maturana aboga por un enfoque en el que el profesor se convierta en un facilitador del aprendizaje, creando un entorno propicio de convivencia para que los estudiantes exploren, experimenten y construyan su propio conocimiento. *“Entonces, mi tarea como maestro, es crear un espacio de convivencia en el cual se vivan estas cosas particulares que va a aprender*

como un entorno acogedor, donde el niño puede querer estar ahí... porque lo pasa bien” (López Melero, 2003, p. 25).

Este cambio de perspectiva implica una mayor interacción entre profesores y estudiantes, en la que ambos son considerados como aprendices activos. Se promueve la co-construcción del conocimiento y se fomenta la participación y la colaboración en el aula. El profesor se convierte en un guía y un facilitador del proceso de aprendizaje, en lugar de ser la única fuente de conocimiento y autoridad.

Una limitación práctica de repensar la dinámica profesor-estudiante es la resistencia al cambio por parte de los profesores y los estudiantes. Tanto los educadores como los estudiantes pueden estar acostumbrados a roles y expectativas establecidas en el aula, lo que puede dificultar la adopción de un enfoque más participativo y colaborativo. Los profesores pueden enfrentar desafíos al adaptarse a un papel de facilitador en lugar de ser la única fuente de conocimiento y autoridad en el aula.

Además, la dinámica profesor-estudiante puede verse afectada por la falta de capacitación y apoyo para los profesores en la implementación de nuevos enfoques educativos. La formación docente tradicional puede no proporcionar las herramientas y estrategias necesarias para fomentar la participación activa de los estudiantes y promover la autorregulación del aprendizaje.

Un patrón podría ser un escenario en el que un profesor está acostumbrado a seguir un enfoque de enseñanza centrado en la transmisión de conocimientos, donde los estudiantes son vistos como receptores pasivos. El profesor puede tener dificultades para adaptarse a un enfoque más participativo y facilitador, lo que requiere una redefinición de su papel y nuevas estrategias pedagógicas. La pedagogía tradicional es una forma de vida en una gran mayoría de escuelas, el quehacer docente es un

conjunto de institucionalizaciones que tienen lugar en el aula; se pasa lista, pidiendo que se responda: ¡Presente! (...) el profesor se coloca al frente y en lugar alto, y los alumnos en hileras de sillas clavadas en el piso; se exponen o se dictan los mismos apuntes de todos los años (...) se utilizan los mismos procedimientos y técnicas de enseñanza sobre todo aquellos que garantizan la disciplina y por ende la pasividad. (Pansza, 2000, p. 6).

Esta redefinición de la relación profesor-estudiante implica un cambio en la distribución de roles y responsabilidades. El profesor ya no es simplemente el transmisor de información, sino que se convierte en un mediador del aprendizaje, creando un entorno en el que los estudiantes puedan explorar, cuestionar, construir conocimiento y tomar decisiones informadas. Los estudiantes son vistos como participantes activos en su propio proceso de aprendizaje, con la capacidad de buscar, seleccionar y evaluar información de manera crítica.

Además, la redefinición de la relación profesor-estudiante puede enfrentar limitaciones institucionales y culturales. Los sistemas educativos tradicionales a menudo enfatizan la autoridad del profesor y las estructuras jerárquicas en el aula. Esto puede dificultar la implementación de un enfoque más colaborativo y participativo, ya que requiere cambios en las políticas y prácticas educativas establecidas.

Abrazando la Autonomía y la Autorregulación

Una parte esencial del nuevo rol del profesor es fomentar la autonomía y la autorregulación de los estudiantes. Maturana considera que el aprendizaje autónomo y la capacidad de autorregularse son fundamentales para el desarrollo de individuos responsables y críticos. Esto implica que los estudiantes sean capaces de tomar decisiones informadas, establecer metas de aprendizaje, gestionar su tiempo y recursos, y evaluar su propio progreso.

Sin embargo, no todos los estudiantes pueden estar igualmente preparados para asumir la responsabilidad de su propio aprendizaje. Algunos pueden requerir un mayor apoyo y orientación por parte del profesor para desarrollar habilidades de autorregulación y autonomía. Además, en entornos educativos con altas cargas de trabajo y restricciones de tiempo, puede ser difícil para los profesores brindar el nivel de atención individualizada necesario para fomentar la autonomía en todos los estudiantes.

La promoción de la autonomía y la autorregulación requiere que los estudiantes desarrollen habilidades y competencias necesarias, como la capacidad de establecer metas de aprendizaje, gestionar su tiempo y recursos, y evaluar su propio progreso. Esto puede requerir un apoyo

adicional por parte del profesor, incluyendo la enseñanza explícita de habilidades metacognitivas y estrategias de autorregulación.

Críticas y Limitaciones de la Perspectiva de Maturana

Limitaciones prácticas y teóricas del planteamiento de Maturana

Desde la perspectiva de la pedagogía crítica, el enfoque de Maturana puede resultar provocador debido a su énfasis en la autonomía y la autorregulación del individuo, pero esto plantea interrogantes sobre el papel del maestro como facilitador del aprendizaje y la importancia de promover la reflexión y la construcción de significados por parte del estudiante.

Por otro lado, desde la perspectiva del pensamiento complejo, los planteamientos de Maturana invitan a considerar la interconexión y la interdependencia de los sistemas vivos. Su enfoque en la coevolución de los seres vivos y su entorno sugiere la necesidad de abordar los problemas desde una visión holística y contextualizada. No hay duda que es una impronta desafiante aplicar estas ideas en el ámbito educativo, donde a menudo se prioriza la fragmentación del conocimiento y la especialización, no la formación de sujetos polivalentes.

Al analizar críticamente los planteamientos de Humberto Maturana, es importante reconocer tanto sus alcances como sus límites. Maturana ha hecho importantes contribuciones al campo de la biología del conocimiento, incluso a la biología del amor y ha generado reflexiones sobre la epistemología y la construcción del conocimiento. Sin embargo, también es necesario cuestionar algunos aspectos de su perspectiva. La idea de que los seres vivos son sistemas cerrados que se organizan a sí mismos puede dejar de lado la influencia del entorno y las estructuras sociales en la formación del conocimiento. Además, su énfasis en la construcción interna del conocimiento puede plantear interrogantes sobre la necesidad de guías pedagógicas y la transmisión de conocimientos específicos.

Desde la perspectiva de la pedagogía crítica es importante examinar la pertenencia y viabilidad de aplicar los planteamientos de Humberto Maturana en contextos desiguales y cómo y desde dónde se abordarían las

estructuras de poder y las desigualdades sociales en la educación. Por ello, es una asignatura pendiente analizar cómo los planteamientos de Maturana pudiesen contribuir al pensamiento crítico, desafiar las injusticias y promover la conciencia crítica.

Asimismo, considerando el paradigma de la complejidad (Morin, 2004), tendríamos que profundizar en el análisis de cómo los planteamientos de Maturana que enfatizan la interconexión y la coevolución de los sistemas vivos se traducen en la práctica educativa, y cómo se abordan las complejidades de los problemas sociales, políticos, culturales y ambientales. Así, el pensamiento complejo requiere una visión holística y contextualizada, no individual y fragmentada, y también implica el desafío de encontrar formas efectivas de abordar la complejidad sin caer en la fragmentación o la falta de enfoque, o en el reduccionismo biológico.

Estas interrogantes parten de la crítica a la teoría de la autopoiesis ya que tiende a centrarse en la dimensión individual del aprendizaje y no presta suficiente atención a los aspectos sociales y colaborativos, es decir, a la complejidad que encierra el acto educativo, Morín define en pocas palabras dicho proceso:

Podemos decir que aquello que es complejo recupera, por una parte, al mundo empírico, la incertidumbre, la incapacidad de lograr la certeza, de formular una ley, de concebir un orden absoluto. Y recupera, por otra parte, algo relacionado con la lógica, es decir, con la incapacidad de evitar contradicciones (Morin, 2004, p. 63).

Igualmente, para la teoría sociocultural el aprendizaje no solo ocurre a nivel individual, sino que también está influenciado por las interacciones y la participación en comunidades de práctica. Además, algunos críticos sostienen que la autopoiesis no proporciona un marco suficientemente claro para comprender cómo se construye el conocimiento social y culturalmente.

Otro cuestionamiento lo podríamos ubicar en la condición un tanto abstracta y filosófica de la teoría de la autopoiesis lo que dificulta su aplicación en entornos educativos concretos. Desde una perspectiva práctica, la falta de orientación y estructura clara puede dificultar la implementación de enfoques autopoieticos en el aula. Los docentes se

enfrentan al desafío de equilibrar la autonomía del estudiante con la necesidad de proporcionar una dirección y apoyo adecuados; si no se establecen pautas claras, el planteamiento de Maturana puede llevar a la falta de coherencia y a la dispersión del aprendizaje.

Insistimos en la tesis de que, en estricto sentido, la autopoiesis no considera en su justa dimensión la influencia del entorno social y cultural en el proceso de aprendizaje. Maturana enfatiza la autonomía y la autorregulación individual, pero no aborda de manera exhaustiva cómo las condiciones socioeconómicas, las interacciones sociales, las normas culturales y las estructuras institucionales influyen en el aprendizaje. Los contextos sociales y culturales tienen un impacto significativo en cómo las personas construyen conocimiento y desarrollan habilidades. Por ejemplo, en un entorno educativo con desigualdades socioeconómicas significativas, los estudiantes pueden enfrentar barreras adicionales para acceder a recursos educativos de calidad. La falta de acceso a tecnología, libros y materiales educativos adecuados puede limitar las oportunidades de aprendizaje de los estudiantes. Además, las diferencias culturales pueden influir en las formas en que los estudiantes perciben y construyen el conocimiento, lo que requiere una consideración más amplia de las perspectivas y experiencias de los estudiantes en el proceso educativo.

Además, como lo hemos sostenido a lo largo de este ensayo, la teoría de la autopoiesis a menudo se centra en la dimensión individual del aprendizaje, dejando de lado los aspectos sociales y colaborativos. Si bien se reconoce la interacción entre el individuo y su entorno, la autopoiesis no proporciona un marco sólido para comprender y promover el aprendizaje colaborativo y la construcción social del conocimiento.

Las implicaciones de la teoría de la autopoiesis para las prácticas educativas son variadas y desafiantes. En términos generales, la autopoiesis promueve un enfoque centrado en el estudiante en el que se fomenta la autonomía, la reflexión y la autorregulación. Los educadores que adoptan este enfoque buscan empoderar a los estudiantes para que sean agentes activos en su propio proceso de aprendizaje. Sin embargo, la aplicación práctica de los conceptos autopoieticos en las prácticas educativas puede ser compleja. La falta de orientación y estructura clara puede llevar a la falta de dirección y coherencia en el aprendizaje de los estudiantes. Los educadores

pueden enfrentar el desafío de equilibrar la autonomía del estudiante con la necesidad de proporcionar orientación y apoyo adecuados.

Además, es importante tener en cuenta las críticas y limitaciones mencionadas anteriormente al aplicar los principios de la autopoiesis en las prácticas educativas. Se debe considerar cómo integrar los aspectos sociales y colaborativos del aprendizaje, así como las influencias culturales, para proporcionar una visión más completa del aprendizaje y promover un ambiente educativo enriquecedor.

Es fundamental que los educadores reflexionen sobre cómo adaptar y ajustar los principios de la autopoiesis a su contexto educativo específico. Esto puede suponer la creación de entornos de aprendizaje que fomenten la autonomía y la autorregulación, así como el diseño de actividades y evaluaciones que permitan a los estudiantes construir su propio conocimiento.

Aunque la teoría de la autopoiesis ofrece una visión interesante y desafiante del aprendizaje, es importante reconocer estas limitaciones y considerar cómo se pueden abordar. Integrar la autopoiesis con otros enfoques y perspectivas, como la teoría sociocultural y el enfoque constructivista, puede enriquecer nuestra comprensión del aprendizaje y proporcionar una base más sólida para la práctica educativa.

En suma, las diferencias entre las posturas de los autores relacionados con la pedagogía crítica, el constructivismo social y el pensamiento complejo con la visión de Humberto Maturana radican en los enfoques epistemológicos, los énfasis temáticos y las dimensiones que consideran en la educación. Mientras Maturana se centra más en una perspectiva biológica y autorreferencial, los otros autores enfatizan aspectos sociales, culturales y políticos de la educación, aunque cada uno ofrece un marco teórico y analítico distinto para comprender y abordar los procesos educativos y su potencial transformador.

Conclusiones

Amar educa. Cuando decimos que amar educa, lo que decimos es que el amar como espacio que acogemos al otro, que lo dejamos aparecer, en el que escuchamos lo que dice sin negarlo desde un prejuicio, supuesto, o teoría, se va a transformar en la educación que nosotros queremos.

Humberto Maturana

En este estudio crítico sobre los planteamientos de Humberto Maturana en relación con el aprendizaje, el sistema educativo y la docencia, hemos explorado diferentes aspectos de su obra y hemos identificado una serie de hallazgos importantes.

En primer lugar, el concepto de autopoiesis propuesto por Maturana destaca la capacidad de los sistemas vivos, incluidos los individuos, para autorregularse y mantener su propia existencia. Este concepto tiene implicaciones significativas para el aprendizaje, ya que subraya la construcción activa del conocimiento por parte de los estudiantes y la importancia de su participación activa en el proceso educativo.

Sin embargo, también hemos identificado algunas limitaciones prácticas y teóricas en los planteamientos de Maturana. Por ejemplo, la necesidad de encontrar un equilibrio entre la autonomía del estudiante y la guía del profesor representa un desafío en la práctica educativa. Asimismo, las perspectivas de Maturana pueden no abordar adecuadamente los factores socioculturales y las dinámicas de poder presentes en el entorno educativo.

Asimismo, a lo largo del análisis de la teoría de Maturana, hemos identificado una serie de hallazgos significativos, vr.gr, el concepto de autopoiesis propuesto por Maturana, que destaca la capacidad de los sistemas vivos para autorregularse y mantener su propia existencia. Esto tiene implicaciones relevantes para el aprendizaje, ya que enfatiza la construcción activa del conocimiento por parte de los estudiantes.

Sin embargo, se han identificado limitaciones prácticas y teóricas en los planteamientos de Maturana. Una limitación práctica se relaciona con el equilibrio entre la autonomía del estudiante y la necesidad de un aprendizaje guiado. Si bien la autonomía es importante, puede resultar desafiante encontrar el equilibrio adecuado entre la libertad del estudiante y la necesidad de proporcionar orientación y estructura para un aprendizaje efectivo. Otra limitación se refiere a la falta de atención a los factores socioculturales y las dinámicas de poder en la educación, lo que puede afectar la equidad y la inclusión en el proceso educativo.

A pesar de las limitaciones identificadas, las contribuciones de Maturana son valiosas y relevantes para el campo de la educación. Su enfoque en la

construcción social del conocimiento y la importancia de la autonomía y la autorregulación de los estudiantes desafían los modelos educativos tradicionales y ofrecen una perspectiva más participativa y colaborativa.

Las ideas de Maturana destacan la importancia de crear entornos educativos que fomenten la participación activa de los estudiantes, la toma de decisiones informada y el desarrollo de habilidades metacognitivas. Su enfoque también invita a repensar la dinámica profesor-estudiante, promoviendo relaciones más igualitarias y colaborativas en el aula, lo que en sí mismo, significa desafiar los modelos educativos tradicionales y ofrecen una perspectiva más participativa y colaborativa. Al destacar la construcción social del conocimiento y la importancia de la autonomía y la autorregulación de los estudiantes, Maturana nos invita a repensar la dinámica profesor-estudiante y a promover relaciones más igualitarias y colaborativas en el aula, amén de crear entornos educativos que fomenten la participación activa de los estudiantes, la toma de decisiones informada y el desarrollo de habilidades metacognitivas.

Considerando las limitaciones y los desafíos identificados a lo largo de este ensayo, es importante explorar direcciones futuras y recomendaciones para el desarrollo de prácticas educativas más efectivas y equitativas.

En primer lugar, habrá que promover una mayor reflexión y formación docente en torno a las teorías de Maturana y sus implicaciones para la práctica educativa. En segundo lugar, se tendría que reelaborar en un modelo ecléctico para construir la vinculación entre la autopoiesis con los factores socioculturales y las dinámicas de poder en el diseño curricular y las estrategias de enseñanza, lo que posibilitará abordar las inequidades y promover una educación inclusiva. Un tercer elemento sobresaliente será fomentar el equilibrio entre la autonomía y el aprendizaje guiado, ofreciendo estructuras y apoyo adecuados para que los estudiantes desarrollen habilidades de autorregulación. Cuarto, se deberá establecer un diálogo crítico y constructivo entre los profesores y los investigadores, para enriquecer la comprensión de las teorías educativas y su aplicación en contextos específicos y, por último, investigar más a fondo las implicaciones éticas y políticas de la perspectiva de Humberto Maturana y trabajar hacia una educación más ética y socialmente comprometida.

Otras encomiendas para mejorar las prácticas educativas en relación a los planteamientos de Maturana comprenden la realización de investigaciones

adicionales que aborden las limitaciones prácticas y teóricas identificadas en sus planteamientos y buscar soluciones innovadoras para superarlas. Respecto al magisterio, es urgente fomentar una formación docente que promueva la reflexión crítica sobre los planteamientos de Maturana y su aplicación en el aula, para que los educadores puedan integrarlos de manera efectiva en su práctica. Esto les permitirá elaborar y aplicar estrategias pedagógicas que permitan encontrar un equilibrio entre la autonomía del estudiante y la guía del profesor, adaptándose a las necesidades individuales de los estudiantes.

Resulta obvio que, para todas estas sugerencias, es *conditio sine qua non* integrar de manera más consciente los factores socioculturales y las dinámicas de poder en el diseño curricular y las estrategias de enseñanza, así como fomentar la colaboración entre educadores, investigadores y responsables de políticas educativas para abordar los desafíos y aprovechar las oportunidades que surgen de los planteamientos de Maturana.

En conclusión, los planteamientos de Maturana ofrecen una perspectiva valiosa y desafiante para el campo de la educación. Si bien existen limitaciones prácticas y teóricas, sus contribuciones en relación con la construcción social del conocimiento, la autonomía del estudiante y la redefinición de las relaciones profesor-estudiante son significativas. Al reflexionar sobre estos hallazgos, podemos orientar nuestras prácticas educativas hacia una educación más participativa, inclusiva y transformadora.

Para terminar, la síntesis de la síntesis obliga a plantear que los claroscuros de la teoría de Humberto Maturana para y en la educación, reconfiguran un crisol dialógico y distópico de reconocimiento y cuestionamiento.

Bibliografía

- Alarcón Carvacho, P. (2013). Intimidad educativa coexistencial: el valor de la mismidad y la otredad en el contexto de la formación universitaria. Tesis para optar al grado de Doctor en Educación Santiago, Tutora: Dra. Betania Sebastián Lope, <https://bibliotecadigital.academia.cl/xmlui/bitstream/handle/123456789/1052/todoed23.pdf?sequence=1>
- Anahí Guelman, A., Cabaluz, F. y Salazar, M. (Coordinadores). (2018). Educación popular y pedagogías críticas en América Latina y el Caribe. Corrientes emancipatorias para la educación pública del Siglo XXI. 1a Ed., Buenos Aires, CLACSO, ISBN 978-987-722-384-2 https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/2018113022418/Educacion_popular.pdf
- Apple, M. W. (1987). Educación y poder. Ediciones Paidós, España, ISBN: 978-84-7509-455-7, 208 pp.
- Araya, V., Alfaro, M., y Andonegui, M. (2007). Constructivismo: orígenes y perspectivas. Laurus, 13(24), 76-92.
- Coll, C., Martín, E., Mauri, T., Miras, M., Onrubia, J., Solé, I., & Zabala, A. (Coords.). (1993). El Constructivismo en el aula. Barcelona: Graó <https://www.redalyc.org/pdf/761/7611485004.pdf>
- De Jaegher, H. y Di Paolo, E. (2007). Creación de sentido participativa: un enfoque activo de la cognición social. Fenomenología y ciencias cognitivas, 6(4), 485-507.
- Freire, P. (2023). Pedagogía del oprimido. Siglo XXI, Madrid, Trad. Jorge Mello, ISBN 978-84-323-2078-1, 256pp.
- Giroux, H. (2013). Pedagogía crítica en tiempos oscuros. Praxis educativa, Vol. XVII, Nº 2, ISSN 2313-934X (julio-diciembre 2013), PDF, Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, pp. 13-26 <http://www.fchst.unlpam.edu.ar/ojs/index.php/praxis/>
- López Melero, M., Maturana Romecín, H., Pérez Gómez, A. I., & Santos Guerra, M.A. (2003). Conversando con Maturana de educación. Ediciones Aljibe, ISBN: 84-9700-108-7, 171pp.
- Maturana Romecín, H. y Varela García, F. De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo. Editorial Universitaria, Quinta edición, Santiago de Chile, <https://antropologiafractal.files.wordpress.com/2015/08/de-maquinas-y-seres-vivos-a-utopoiesis-la-organizacion-de-lo-vivo.pdf>
- Molina Soria, M., Pascual Arias, C., & López-Pastor, V. (2020). El rendimiento académico y la evaluación formativa y compartida en formación del profesorado. Alteridad, 15(2), 204-215. <https://doi.org/10.17163/alt.v15n2.2020.05>
- Morandín, Ahuerma I. (mayo 31, 2021). La explicación de lo vivo, el legado de Maturana y Varela. Revista Nexos hoy, https://medioambiente.nexos.com.mx/la-explicacion-de-lo-vivo-el-legado-de-maturana-y-varela/#_ftn2

Morín, E. (2004). Introducción al pensamiento complejo. México, D. F.: Editorial Gedisa
https://cursoenlineasincostoedgarmorin.org/images/descargables/Morin_Introduccion_al_pensamiento-complejo.pdf

Panza G. M. y Pérez J. E. (2000). Fundamentos de la didáctica. México, Ed. Gernika, tomo 1 http://ual.dyndns.org/biblioteca/Teoria%20del%20Aprendizaje%20II/Pdf/Unidad_03.pdf

Piaget, J. (2012). La equilibración de las estructuras cognitivas. Ediciones Akal, México, ISBN-10: 8432316253, ISBN-13: 978-8432316258, 192 pp.

Rosas, R. y Sebastian, Ch. (2008). Piaget, Vigotski y Maturana. Constructivismo a tres voces, 1ª ed. 2ª reimp. Editorial Aique, ISBN 978-950-701-776-6
<https://www.uv.mx/rmipe/files/2016/08/Piaget-Vigotski-y-Maturana-Constructivismo-a-tres-voces.pdf>

Santos Guerra, M. A. (2017). Dime cómo evalúas y te diré qué tipo de profesional y de persona eres. Revista Enfoques Educativos, 5(1). Recuperado a partir de <https://enfoqueseducacionales.uchile.cl/index.php/REE/article/view/47513>

Serrano González-Tejero, J. M. y Pons Parra, R.M. (2011). El Constructivismo hoy: enfoques constructivistas en educación. Revista electrónica de investigación educativa, 13(1), 1-27

Stinson, DW y Roth, WM (2006). Una revisión de la ciencia auténtica: un examen de las implicaciones pedagógicas de la enseñanza de las prácticas científicas. Educación científica, 90(5), 876-892.

Torres, C.A. y Feinberg W. (2014). Democracia y educación: John Dewey y Paulo Freire. Cuestiones pedagógicas: Revista de ciencias de la educación, ISSN 0213-1269, ISSN-e 2253-8275, págs. 29-42 https://institucional.us.es/revistas/cuestiones/23/M_2.pdf

SEGUNDA PARTE



Maturana y las ciencias sociales

CAPÍTULO 1

Autopoiesis y sistema educativo en Chile

Licenciado Agustín Muñoz⁴

Dr. © Manuel Pineda⁵

Mg. Sebastián Massa⁶

Introducción

El presente capítulo aborda la problemática de la educación en Chile desde una perspectiva teórica poco convencional: la noción de autopoiesis, originalmente elaborada por Humberto Maturana y Francisco Varela en el campo de la biología, y posteriormente reformulada por Niklas Luhmann en su teoría de los sistemas sociales. La elección de este enfoque responde a la necesidad de explorar marcos interpretativos capaces de explicar las tensiones persistentes en el sistema educativo, las cuales no pueden comprenderse plenamente desde aproximaciones meramente instrumentales o normativas. A más de tres décadas de intensas reformas —destinadas a ampliar cobertura, mejorar la calidad y reducir desigualdades— las escuelas continúan mostrando dinámicas de autonomía, resistencia y adaptación selectiva frente a las demandas del entorno. Desde esta perspectiva, el concepto de autopoiesis se convierte en una herramienta analítica clave para examinar cómo los establecimientos educativos no solo reciben políticas, sino que las reinterpretan y las transforman en función de sus propias lógicas internas.

El objetivo central del presente capítulo es desarrollar una conceptualización de los establecimientos educativos chilenos (hasta nivel secundario) como sistemas autopoieticos en el sentido luhmanniano, estableciendo en cómo aquella idea ilumina la comprensión de la autonomía relativa de los establecimientos educacionales, su capacidad de autorreproducirse a través de la comunicación pedagógica y organizacional, y su particular modo de relacionarse con el entorno social, político y cultural. A través de este objetivo, se busca tensionar la aplicación del concepto de autopoiesis en el ámbito educativo, explorando tanto su potencial como enfoque de análisis sobre la realidad educativa de Chile, así como también sus limitaciones y contradicciones ontológicas con las formulaciones de base.

Por otra parte, en cuanto a la importancia del presente capítulo, cabe mencionar que aquella radica en que no solo se revisa críticamente una categoría teórica de gran influencia en las ciencias sociales, sino que también

propone una aplicación en un terreno de alta relevancia pública como lo es la educación. Al incorporar los planteamientos de Maturana y Luhmann, se establece un enfoque que trasciende concepciones convencionales entre la relación de la política pública y sus resultados como un impacto lineal, para ello se sitúan a las escuelas como sistemas que se producen y reproducen en la interacción constante con su entorno. Con ello, el capítulo contribuye a un debate más amplio sobre cómo pensar la educación en sociedades contemporáneas caracterizadas por la complejidad, la diferenciación funcional y la persistencia de desigualdades estructurales.

2. Revisión conceptual

El sistema educacional chileno se caracteriza por tener una constante tensión, ya que, a pesar de décadas de reformas educacionales dirigidas a mejoras en calidad y reducir las brechas de acceso a educación superior, la desigualdad estructural y las trayectorias educativas permanecen como algunos de los ámbitos en que se requiere mayor énfasis en el abordaje de la realidad educativa del país (Arredondo et al, 2021).

En este sentido, estudios nacionales plantean que el origen socioeconómico sigue siendo un predictor del desempeño escolar, tanto en el logro académico como en la continuidad de estudios. Aquello implica que, aunque el sistema educativo ha expandido su cobertura y diversificado su oferta (estableciendo otras modalidades como la formación técnica), la propuesta del sistema educativo como vía de movilidad social no se cumple de manera homogénea. Por ejemplo, el nivel socioeconómico explicó el 17 % del desempeño de los estudiantes chilenos en PISA 2015, cifra claramente superior al promedio de la OCDE (OCDE, 2017). Asimismo, investigaciones de panel muestran que dos estudiantes con similar puntaje en SIMCE de 8° básico, pero distinto nivel socioeconómico, presentan una brecha superior a 70 puntos en la Prueba de Selección Universitaria (PSU) cuatro años después (Muñoz & Redondo, 2013). A su vez, otros estudios evidencian que la segregación escolar y el colegio de origen —estrechamente vinculados al NSE— inciden fuertemente en el logro ocupacional, lo que refuerza la reproducción de desigualdades sociales a través del sistema educativo (Mora & Benito, 2021).

Desde la década de 1990, las principales reformas educativas en Chile —como la Jornada Escolar Completa, la Subvención Escolar Preferencial

(SEP), la Ley de Inclusión Escolar y la actualización de los currículos nacionales— han tenido como propósito central reducir las brechas socioeducativas, mejorar la calidad y garantizar mayores oportunidades de aprendizaje. No obstante, la evidencia reciente muestra que sus efectos han sido dispares y, en muchos casos, limitados. Por ejemplo, estudios indican que la Ley de Inclusión ha contribuido a mejorar progresivamente los niveles de aprobación en educación secundaria (Muñoz & Valdés-León, 2022), y a disminuir la segregación socioeconómica gracias a la implementación del Sistema de Admisión Escolar (CIAE, 2025). Sin embargo, otras investigaciones destacan que esta política también redujo en un 86 % la entrada de nuevos colegios particulares subvencionados, generando tensiones en la oferta educativa (Cortes, 2024). Estos hallazgos sugieren que uno de los factores que explica el impacto parcial de las reformas es la baja incorporación efectiva de sus lineamientos en las prácticas internas de los establecimientos. En este sentido, las escuelas suelen filtrar y adaptar las orientaciones externas a partir de sus propias lógicas institucionales, lo que limita la posibilidad de transformar de manera sostenida la cultura organizacional y pedagógica en su interior.

Diversas investigaciones en el contexto chileno muestran que las escuelas no operan como receptoras pasivas de las políticas públicas, sino como organizaciones con autonomía relativa para procesar, reinterpretar o incluso resistir lineamientos externos. Desde la perspectiva de los docentes, las políticas son resignificadas y articuladas con sus trayectorias profesionales e institucionales, lo que evidencia un ejercicio activo de agencia escolar (Cornejo, 2021). Asimismo, estudios en establecimientos de contextos vulnerables han documentado que las comunidades escolares desarrollan prácticas innovadoras no prescritas externamente, sustentadas en su conocimiento situado y compromiso profesional, lo que refleja la capacidad de las instituciones para filtrar y adaptar las reformas según sus propias lógicas organizacionales (Oyarzún & Cornejo, 2020). Mediante aquellos acercamientos se puede plantear que los establecimientos escolares poseen la capacidad institucional para definir prioridades, seleccionar qué innovaciones adoptar y cuáles descartar, y mantener rutinas que aseguren su continuidad operativa.

El reconocimiento de la autonomía relativa de las escuelas frente a presiones externas exige superar los enfoques tradicionales que conciben la educación como un mecanismo lineal de entrada y salida (input–output).

Este paradigma reduccionista —heredado de la teoría funcionalista de sistemas abiertos— no logra capturar la complejidad interna de los establecimientos educacionales, en los que las decisiones y prácticas no son simples reflejos de directrices externas, sino procesos mediados por culturas institucionales, liderazgos y trayectorias históricas (Cornejo, 2021; Oyarzún & Cornejo, 2020).

En contraste, la teoría de sistemas sociales autopoieticos de Luhmann permite entender que las escuelas no son receptoras pasivas de políticas, sino organizaciones comunicativas cerradas operativamente, que producen y reproducen sus propias operaciones —comunicaciones y decisiones— para mantener su identidad y continuidad (Luhmann, 1996; Baraldi, 2017; Qvortrup, 2023). Esta clausura operativa no implica aislamiento: los establecimientos se encuentran expuestos a constantes irritaciones externas (reformas, demandas sociales, exigencias de mercado laboral), pero solo pueden procesarlas traduciéndose a su propio código interno, principalmente pedagógico y organizacional.

Diversa evidencia en el caso chileno respalda esta perspectiva. Reformas como la Subvención Escolar Preferencial (SEP) o la Ley de Inclusión han mostrado impactos dispares porque los establecimientos filtran y adaptan los lineamientos según sus lógicas institucionales, priorizando algunas innovaciones y descartando otras (Hofflinger, Villalobos & Cárdenas, 2021; Basualto, 2024).

Con ello, el enfoque autopoietico no sólo explica la resistencia o adaptación selectiva de las escuelas, sino que permite comprender cómo estas dinámicas contribuyen simultáneamente a la estabilidad institucional —al asegurar su autorreproducción— y a la reproducción de desigualdades educativas, dado que la autonomía con la que procesan las políticas puede reforzar patrones de segregación y diferenciación socioeducativa ya instalados.

En este contexto, el desafío no es únicamente diseñar políticas más eficaces, sino entender cómo los establecimientos educativos procesan el cambio y cómo sus propias lógicas internas pueden potenciar o limitar los objetivos de equidad y calidad propuestos desde el nivel central. Aquella comprensión demanda integrar un enfoque sistémico que reconozca la complejidad organizativa de las escuelas y su capacidad para autodefinirse y autoconservarse en interacción constante con su entorno

Autopoiesis y teoría de sistemas:

La noción de *autopoiesis*, introducida por Humberto Maturana y Francisco Varela, surge en el marco de la biología teórica y la cibernética de segundo orden con el propósito de caracterizar de manera precisa la organización mínima que distingue a los seres vivos de las demás entidades físicas o químicas. La definición de base concibe a un sistema autopoietico como una red de procesos de producción de componentes que, a través de sus interacciones y transformaciones, generan los propios componentes que sostienen la red (Maturana, 1973). Dentro de estas lógicas, es que el concepto considera que la identidad de un sistema proviene desde un espacio clausurado de transformación, en el cual las operaciones se encuentran orientadas hacia la conservación del sistema mismo. En consecuencia, los sistemas no se diferencian entre sí por tener una capacidad de adaptación ante el entorno de mejor o peor forma que otros sistemas, sino por la estructura que reproduce el modelo organizativo (Arnold et al, 2011).

A pesar de que aquella concepción fuese considerada como solo aplicable al campo de la biología y no a las ciencias sociales, un enfoque que rompe con aquello y genera una especie de transferencia teórica, fue la propuesta por Luhmann. El autor planteaba la idea de que, si bien los sistemas sociales son autoorganizados y se autorreproducen, aquellos no consisten esencialmente en individuos, roles, actos, sino que son exclusivamente comunicación (Luhmann, 1998).

La limitación al campo biológico dentro de la lógica inicial postulada por Maturana y Varela establece que sólo los sistemas compuestos por elementos autopoieticos (moléculas o células), pueden considerarse autopoieticos. Es decir, el proceso describe un fenómeno material y su aplicabilidad en lo social comprende un nivel ontológico distinto (Cadenas & Arnold, 2020). Frente a aquello, Luhmann desde la teoría de sistemas, plantea un concepto de autopoiesis como una forma de organización no restringida a nivel molecular. La idea central de que los sistemas se autorreproducen en base a las operaciones que lo constituyen, da lugar a que, en el dominio de lo social, las operaciones son estrictamente comunicaciones, por ende, si las comunicaciones se producen recursivamente y generan nuevas comunicaciones que mantiene la unidad del sistema, se puede plantear una autopoiesis social sin confundirla con una

autopoiesis biológica (Arnold et al, 2011). Es decir, el concepto pasa desde su fase original elaborada por Maturana como algo descriptivo de la realidad material, a la instancia organizativa del sistema social.

Otro punto crítico del traslado del concepto al análisis de los sistemas sociales, es precisamente que los componentes del sistema deben ser también autopoieticos, por ende una sociedad no podría ser autopoietica a menos que sus componentes (comprendiendo desde agentes), sean sistemas autopoieticos en el mismo sentido, y eso lleva a una problemática en términos de coherencia interna (Demetis, 2023). Para abordar este punto, Luhmann plantea que cada dominio opera su propio tipo de elemento, por ejemplo, para los seres vivos es el metabolismo, para la psique los pensamientos y en lo social la comunicación. Aquello implica que la autopoiesis social no exige que sea a su vez material, sino que se reproduce mediante la producción recursiva de comunicaciones. En un sentido similar, Maturana también aborda los sistemas sociales dentro del tercer orden (Galassi, J., & Corre, B., 2001).

El punto anteriormente mencionado lleva consigo también la cuestión sobre la producción material de componentes, por ejemplo, en un organismo multicelular se producen y regeneran tejidos, glóbulos, hormonas, etc., ¿Qué produce el sistema social? En respuesta a aquello, Luhmann define la producción en su modo operativo, es decir, no significa sintetizar moléculas, sino generar operaciones del propio tipo. En la comunicación Luhmann identifica tres selecciones constitutivas: información, expresión y comprensión. Aquellas se encadenan recursivamente; cada acto de comunicación recuerda y remite a comunicaciones previas, y configura expectativas para las posteriores. Así el sistema “produce” su propia continuidad mediante la reproducción de esas operaciones comunicativas (Maurer, 2010; Pignuoli, 2017).

Definición de sistema educativo

El sistema educativo, desde la perspectiva luhmanniana y la teoría de sistemas, siguiendo la interpretación de Qvortrup (2023), puede concebirse como un subsistema social especializado cuya operación central se orienta a transformar a las personas mediante el uso sistemático de una comunicación diferenciada: la comunicación pedagógica. Esta comunicación no es genérica ni intercambiable con otras formas comunicativas de la sociedad,

sino que se estructura en torno a la transmisión, selección y validación de saberes, así como en la orientación de procesos de aprendizaje. De este modo, el sistema educativo establece un nexo causal controlado entre dos dominios distintos: por un lado, los sistemas sociales —cuyo elemento constitutivo es la comunicación— y, por otro, los sistemas psíquicos —constituidos por la conciencia individual—. La educación, en este sentido, actúa como un puente operativo que, aunque no garantiza resultados perfectos ni uniformes, busca incidir de manera predecible y medible en la configuración de competencias cognitivas, habilidades sociales y disposiciones culturales.

Este proceso se desarrolla en un trasfondo caracterizado por la complejidad propia de las sociedades funcionalmente diferenciadas, donde cada subsistema (política, economía, derecho, ciencia, etc.) opera con sus propios códigos y programas. En este contexto, el sistema educativo cumple una función específica: generar las condiciones necesarias para que los individuos puedan participar de manera competente en la comunicación social, proveyéndoles las herramientas cognitivas, lingüísticas y simbólicas que les permitan interactuar eficazmente en distintos entornos. Esto se logra mediante un acoplamiento estructural con los sistemas psíquicos, en el que la educación transforma sus demandas en estímulos comunicativos orientados a provocar cambios de conciencia y aprendizaje, sin perder por ello su clausura operativa ni subordinarse directamente a otros sistemas (Pietsch et al., 2023).

La autorreferencia constituye aquí un elemento clave: el sistema educativo interpreta y procesa las perturbaciones provenientes de su entorno —reformas políticas, demandas laborales, cambios culturales— desde códigos y estructuras internas que él mismo ha elaborado y validado históricamente. Esto explica tanto su capacidad de adaptación como su resistencia al cambio: las innovaciones externas no se incorporan mecánicamente, sino que son filtradas y reformuladas de acuerdo con las lógicas pedagógicas establecidas (Pietsch et al., 2023).

Si bien el sistema educativo persigue objetivos diversos -desde el desarrollo de habilidades técnicas hasta la formación ciudadana o el fomento de la creatividad-, su función principal radica en formar a los estudiantes para desempeñarse eficazmente en la comunicación social. Esto no solo implica la transmisión de contenidos, sino también la internaliza-

ción de formas de pensamiento, marcos interpretativos y patrones de interacción que les permitan desenvolverse competentemente en los múltiples sistemas que componen la sociedad. En consecuencia, la relevancia del sistema educativo no se limita a su rol interno, sino que se encuentra íntimamente ligada a su capacidad para alimentar y sostener el funcionamiento del resto de los sistemas sociales.

Los establecimientos educacionales como sistemas autopoieticos

Los establecimientos escolares pueden entenderse, como organizaciones sociales complejas constituidas por diversos subsistemas interdependientes -administrativo, pedagógico, comunitario-educativo- que interactúan de manera coordinada para cumplir un propósito central: la formación de las personas (Pinheiro et al., 2025). Dentro de las dinámicas que caracterizan la complejidad de la gestión educativa, se debe considerar que los establecimientos educacionales deben tener la capacidad de adaptarse y dar respuesta a las constantes irritaciones del entorno, como lo son las demandas del mercado laboral, adopción de nuevos curriculum, implementación de tecnologías, etc. Aquel contexto de permanentes cambios, sin expectativas estabilizadas o una relativa predictibilidad, producen que los panoramas educativos se caractericen por la complejidad y pocas certezas del futuro. Ante aquella complejidad, es que los liderazgos al interior de organizaciones educativas cumplen la función de estabilizar las expectativas, incertidumbres y metas ante el resto de la comunidad educativa (Pinheiro et al., 2025).

Desde la elaboración teórica educativa en general, se establece que el liderazgo es aquella capacidad de influir o motivar al resto del grupo humano para la persecución de objetivos definidos por la comunidad en conjunto. Aquella definición se establece como la raíz de distintas variaciones entre las características del líder, aquellos que lo siguen y el contexto del proceso u organización (De Salinas et al., 2022).

Desde un enfoque sistémico de la educación, Pinheiro et al. (2025), plantean que las escuelas deben de ser vistas como organismos vivientes, innovadores, y que deben de basarse en la interdependencia de los

liderazgos, con el propósito de establecer estructuras organizativas más flexibles y horizontales.

En esta visión, la escuela no es únicamente un espacio físico o un conjunto de prácticas aisladas, sino un entramado organizado que presenta propiedades sistémicas, tales como la interdependencia de sus partes, la existencia de límites que la diferencian de su entorno, la capacidad de autorregularse y la necesidad de mantener un equilibrio dinámico para garantizar su permanencia. Estos límites no sólo se expresan en barreras físicas, sino también en estructuras normativas, códigos simbólicos y definiciones funcionales que delimitan sus procesos internos y regulan su relación con el contexto sociocultural en el que se inserta (Mangez & Broeck, 2021).

En definitiva, como se abordó en los apartados anteriores, la autopoiesis, originalmente formulada por Maturana y Varela para describir sistemas vivos, encuentra un campo de aplicación en el ámbito educativo cuando, siguiendo la propuesta de Niklas Luhmann, se extiende a los sistemas sociales. Desde esta perspectiva, una institución escolar puede considerarse un sistema autopoiético de tercer orden, ya que está compuesta por organismos (personas) que, a su vez, son sistemas autopoiéticos. Aquello implica que la escuela se autoproduce a través de sus propias operaciones -fundamentalmente comunicaciones y decisiones-, manteniendo su identidad incluso frente a las perturbaciones externas. A su vez, la característica de ser autorreferente le permite observarse, describirse y regularse a sí misma, generando criterios, normas y prácticas propias que estructuran la vida escolar. La clausura operativa, combinada con la apertura cognitiva, posibilita que el sistema escolar genera internamente sus procesos curriculares, organizativos y culturales, al tiempo que interactúa de manera selectiva con el entorno mediante un acoplamiento estructural que incorpora y procesa las demandas provenientes de familias, comunidades y políticas educativas.

3. Metodología:

El presente trabajo adopta un diseño de análisis documental y revisión teórico-conceptual, orientado a examinar críticamente la aplicabilidad del concepto de autopoiesis al campo educativo chileno desde la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann. Su propósito metodológico consiste

en reconstruir y contrastar los fundamentos epistemológicos que sustentan dicha categoría, así como evaluar su potencial interpretativo frente a la estructura y funcionamiento del sistema educativo nacional.

El enfoque empleado corresponde a una revisión crítica de carácter hermenéutico-analítico, sustentada en la interpretación de fuentes primarias y secundarias relevantes —textos de Maturana y Varela, desarrollos posteriores de Luhmann y autores contemporáneos como Arnold, Qvortrup y Pinheiro—. Este procedimiento se orienta no solo a la exposición de conceptos, sino a su relectura desde la contingencia educativa chilena, particularmente en relación con los procesos de autonomía, autorreferencia y clausura operativa de las organizaciones escolares.

4. Conclusión:

A partir del ejercicio teórico crítico presentado resulta posible dar cuenta de una serie de conclusiones relevantes tanto en términos teóricos, así como también en lo referido a lo práctico con relación al sistema educativo y sus organizaciones educativas.

En cuanto al sistema educativo, sus escuelas y sus dinámicas propias de funcionamiento es pertinente la teoría aquí tratada, ya que permite evidenciar las complejidades propias de estos sistemas y sus respectivos subsistemas. En términos teóricos, la teoría de sistemas posee un potencial heurístico, interpretativo y explicativo importante.

La consideración teórica de la teoría de sistemas en el ámbito educativo posibilita dar cuenta de los siguientes aspectos:

1. Las dificultades propias de los procesos de cambio y/o mejoramiento escolar, dado que en general las políticas educativas son de un carácter vertical y no consideran los procesos autopoieticos y de auto referenciación propios de los sistemas escolares.
2. En relación con lo anterior, la carencia de conocimiento de los sistemas educativos, y en específico sus escuelas, con relación a sus dinámicas comunicativas, lo cual se constituye en un desafío tanto científico como también de índole política.

3. La necesidad de mejorar los procesos comunicativos, por parte del sistema educativo y el resto de los sistemas generales, tales como el político, los cuales posean una capacidad mayor de permeabilidad e irritación de las escuelas; lo anterior, contribuye a la adaptación de las organizaciones escolares a su entorno, su mayor permeabilidad, así también en la construcción de certidumbres comunicativas a nivel de comunidades educacionales.

Las premisas comentadas favorecen la adaptación de las escuelas al sistema educativo, la mayor permeabilidad de estos con respecto a políticas de cambio y/o mejoramiento, así también entiende que las escuelas no son organizaciones aisladas de sus respectivos entornos, pero que sí poseen dinámicas autopoiéticas que generan procesos comunicativos y de construcción organizacional autónomos. En este sentido, el dilema y el desafío, tanto político, como científico, consiste en cómo las escuelas y el sistema educativo se comunican y desarrollan procesos mancomunados de cambio, conservando grados de autonomía y autodeterminación. Lo anterior, adquiere mayor importancia si consignamos la creciente diferenciación funcional, comunicativa y complejización de los sistemas sociales, en específico los escolares.

Lo anterior, requiere una serie de modificaciones en el proceder político, lo cual implica el conocimiento de las comunidades educativas, sus lógicas comunicacionales y operaciones, así también la búsqueda de construcción de políticas y cambios desde las comunidades, priorizando una lógica no vertical, sino que más horizontal. En este ámbito, las ciencias sociales y educacionales, cuentan con una labor de acceso y conocimiento del contexto educativo nacional que es de suma importancia.

Asimismo, resulta pertinente plantear que un enfoque desde la teoría de sistemas y, en particular, la noción de autopoiesis aplicada al ámbito educativo permite superar visiones instrumentales y lineales que predominan en el análisis de las políticas públicas. Desde este enfoque, las escuelas no son únicamente un lugar de transmisiones de contenidos, sino un sistema social complejo que se autorreproduce y cuya dinámica interna condiciona la recepción, adaptación o resistencia a las reformas educativas. Esta constatación tiene implicancias profundas, pues obliga a reconsiderar el diseño y la implementación de políticas educativas a partir de un

conocimiento situado en las operaciones comunicativas que estructuran la vida en las comunidades educativas.

En este sentido, uno de los aportes centrales de la presente revisión crítica, remite a que los procesos de cambio educativo no pueden comprenderse y evaluarse únicamente desde los indicadores de desempeño, sino a partir de las dinámicas organizacionales que sostienen factores como la identidad institucional de cada escuela. Aquellas escuelas que operan desde altos niveles de clausura y autorreferencialidad, requieren de estrategias que no se limiten a una prescripción normativa, sino que fomenten procesos de diálogo, participación y la construcción en comunidad del sentido.

Del mismo modo, la discusión abordada en el presente trabajo releva la importancia de los liderazgos al interior de las organizaciones educativas, en tanto mecanismos de estabilización de expectativas frente a la incertidumbre. Si bien las políticas educativas pueden ser concebidas como irritaciones externas que movilizan procesos de cambio, son los liderazgos internos los que dotan de coherencia y dirección a las transformaciones posibles dentro del sistema. En este marco, el fortalecimiento de liderazgos distribuidos y colaborativos aparece como una vía fecunda para compatibilizar la autonomía de los establecimientos con la necesidad de responder a objetivos de equidad y calidad definidos a nivel nacional.

Por otra parte, la aplicación del concepto de autopoiesis al contexto de las escuelas en Chile revela también una dimensión crítica: la autonomía institucional, lejos de ser neutra, puede contribuir tanto a la innovación como a la reproducción de desigualdades. En contextos de alta segregación, la clausura operativa de los establecimientos puede cristalizar patrones de exclusión que limitan la movilidad social y perpetúan brechas históricas. Este punto interpela directamente a las ciencias sociales y a la política pública, al mostrar que comprender la complejidad de los sistemas educativos implica reconocer que las escuelas son espacios de producción de diferencias y no meros vehículos de homogeneización social.

Finalmente, cabe destacar que la incorporación de categorías provenientes de la teoría de sistemas sociales abre nuevas posibilidades para el análisis comparado y transversal de fenómenos educativos. La mirada autopoietica no solo aporta a la comprensión del sistema escolar chileno, sino que ofrece un marco teórico que puede aplicarse a otros contextos

educativos atravesados por reformas, tensiones y procesos de diferenciación funcional. Así, este trabajo no solo contribuye a iluminar las particularidades del caso chileno, sino que invita a profundizar en la construcción de marcos analíticos que den cuenta de la complejidad, diversidad y contingencia de los sistemas educativos contemporáneos.

Bibliografía

- Arredondo, E., Ugarte, M., & Muñoz, M. (2021). Tensiones y debates para desmercantilizar la educación en Chile. *Práxis Educativa*, 16(2), 1173-68. <https://doi.org/10.5212/praxeduc.v16.i17368.034>
- Arnold, M., Urquiza, A., & Thumala, D. (2011). Recepción del concepto de autopoiesis en las ciencias sociales. *Sociológica (México)*, 26(73), 87-108. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=Soi187-01732011000200004
- Baraldi, C. (2017). Niklas Luhmann: Education as a social system Springer.
- Basualto, P. (2024). Procesos de entrada, cierre y dependencia de colegios particulares subvencionados en Chile tras la Ley de Inclusión [Tesis de magister, Universidad de Chile]. Repositorio Académico de la Universidad de Chile. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/199440>
- Bellei, C., & Vanni, X. (2021). Modelos de regulación, políticas educacionales y cambios en el sistema educativo: Un análisis de largo plazo del caso chileno. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, 29(111), 409-430. <https://doi.org/10.1590/S0104-40362021002903111>
- Cadenas, H., & Arnold, M. (2020). The autopoiesis of social systems and its criticisms. *Constructivist Foundations*, 10(2). https://www.research-gate.net/publication/273575372_The_Autopoiesis_of_Social_Systems_and_its_Criticisms
- Centro de Investigación Avanzada en Educación. (2025). Estudio sobre segregación escolar en Chile: evolución y efectos de la Ley de Inclusión. Universidad de Chile. <https://ciae.uchile.cl/noticia/estudio-ciae-segregacion-escolar-cayo-a-su-nivel-mas-bajo-en-20-anos>
- Cornejo, R. (2021). Políticas educativas desde la mirada de los profesores: Relatos de vida y resignificación de las reformas. *Educação & Realidade*, 46(3), 1-21. <https://doi.org/10.1590/2175-6236112871>
- Cortés, M. (2024). El impacto de la Ley de Inclusión Escolar en la oferta de colegios particulares subvencionados: Procesos de entrada, cierre y cambio de dependencia administrativa [Tesis de magister, Universidad de Chile]. Repositorio Académico de la Universidad de Chile. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/199440>
- De Salinas, A. (2022). Estilos de liderazgo en organizaciones educativas: Aproximaciones teóricas. *Revista Venezolana de Gerencia*, 27(97), 170-182. <https://doi.org/10.52080/rvgluz.27.97.12>
- Demetis, D. (2023). The autopoietic character of society. *Systems Thinking*, 3(1), 1-13. <https://doi.org/10.54120/jost.0000013>
- Galassi, J., & Correa, B. (2001). La teoría de la autopoiesis y su aplicación en las ciencias sociales: El caso de la interacción social. *Cinta de Moebio*, (12). <http://www.moebio.uchile.cl/12/galassi.htm>

- Hofflinger, A., Villalobos, C., & Cárdenas, D. (2021). Chile: La experiencia de la Subvención Escolar Preferencial. *Revista Iberoamericana de Evaluación Educativa*, 14(1)153–175. <https://doi.org/10.15366/rie2021.14.1.008>
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*. Alianza Editorial / Universidad Iberoamericana.
- Mangez, E., & Vanden Broeck, P. (2021). Worlds apart? On Niklas Luhmann and the sociology of education. *European Educational Research Journal*, 20(6)705–718. <https://doi.org/10.1177/14749041211041867>
- Maturana, H., & Varela, F. (1973). *De máquinas y seres vivos: Una teoría sobre la organización biológica*. Editorial Universitaria.
- Maurer, K. (2010). Communication and language in Niklas Luhmann's systems-theory. *Pandaemonium Germanicum*, 161–21. <https://doi.org/10.1590/S1982-88372010000200002>
- Mora, C. L. M., & Benito, L. M. R. (2021). Colegio y logro ocupacional en Chile: Una explicación desde la segregación escolar. *Acta Sociológica*, (82)135–158. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2020.82.79454>
- Muñoz, G., & Valdés-León, P. (2022). Impacto de las nuevas leyes en la educación chilena: Los niveles de aprobación en secundaria durante el periodo 2015–2020. *Revista Mérito*, 1(2)45–60. <https://revistamerito.org/index.php/merito/article/view/949>
- Muñoz, P., & Redondo, A. (2013). Desigualdad y logro académico en Chile. *Revista de la CEPAL*, 2013(109)107–123. <https://doi.org/10.18356/5d9855fa-es>
- Oyarzún, F., & Cornejo, R. (2020). Iniciativas transformadoras en escuelas vulnerables: Notas para la nueva gestión pública. *Revista de Psicología*, 29(2)1–14. <https://doi.org/10.5354/0719-0581.2020.57736>
- Pietsch, M., Cramer, C., Brown, C., Aydin, B., & Witthöft, J. (2023). Open innovation in schools: A new imperative for organising innovation in education? *Technology, Knowledge and Learning*, 28(3)789–808. <https://doi.org/10.1007/s10758-023-09705-2>
- Pignuoli, S. (2017). Communication as analytical unit in Luhmann and Habermas. *Convergencia*, 24(73)61–86. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352017000100061
- Pinheiro, G., Alves, J. M., & Serra, L. (2025). School leadership and organization in times of complexity: Paths to a collaborative and regenerative school. *Frontiers in Education*, 101657742. <https://doi.org/10.3389/educ.2025.1657742>
- Qvortrup, L. (2023). The impossibility and necessity of causality in Niklas Luhmann's theory of education. *Educational Theory*, 73(2)145–162. <https://doi.org/10.1111/edth.12555>
- Santiago, P., et al. (2017). OCDE revisiones de recursos escolares: Chile 2017. OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/9789264287112-es>

CAPÍTULO 2

Humberto Maturana y el conocimiento del propio operar como fundamento ético para una ciencia con raíces en el sur.

Dr. Sergio Holas Véliz⁷

Dr. Israel Holas Allimant⁸

Come sit down and have a kapati (cup of tea), because we're going to science the shit out of this messed-up world right now, and the job, like all jobs, is best begun with a yarn around the heart. Data says nothing without analysis, and analysis is always guided by narratives. Always. So, bring your stories round the fire because we need all our stories to make this analysis work, including yours.

Tyson Yunkaporta⁹

En este artículo les vamos a contar una historia de un hombre al que consideramos sabio. Es la historia de un escritor, que es además biólogo y filósofo. No les vamos a contar las historias del profesor, del padre, del hijo, del esposo, del viudo, del amigo, no tenemos acceso a ellas. Otras personas tendrán que contarlas. Ustedes, si les interesa o no les interesa, aceptarán o no aceptarán esta historia. Es una breve historia que hemos organizado en varias ventanas que correlacionamos con otras ventanas. En cada ventana, citamos de otras voces, correlacionando a nuestro personaje con otros personajes cuyos haceres nos permiten dar forma a este paisaje adecuado a la historia que les contamos. Y decimos que es nuestra historia ya que es desde nuestra disposición emocional que emerge el deseo de comprender a esta persona y aprender, correlacionando estas ventanas abiertas hacia el panorama de sus escritos y de los escritos de otros. Contar una historia implica que haremos asociaciones adecuadas que nos permitirán ver, acorde con nuestro propio tejido, movido por sentires y emocionares que aún no percibimos con claridad, pero que irán emergiendo en el escribir.

El epígrafe de Tyson Yukaporta dice que la palabra yarn, del jargón (“slang” o jerga) australiano, traducida como contar historias, consiste en sentarse a conversar en círculo. Maturana ha dicho que conversar viene del latín “conversare”, bailar con los otros o, mejor, bailar en el lenguaje(ar) con los demás. Así, en este modo de ir conversando esta historia, vamos coordinando nuestros quehaceres y nos vamos configurando en una cultura del conversarnos a la existencia en las historias de las que estamos hechos. En este “deslizarse por la tangente”, como le llama Maturana al no oponer resistencia, iremos hilando y articulando los muchos hilos, tentativamente, sin certezas, viendo lo que emerge en el traer a la mano diversas historias con sus diversos dominios de visibilidad. Haremos esto de tal manera de ir dejando aparecer este miembro-fantasma que nuestra cultura hegemónica, lineal y teleológica, de violencia obligatoria, nos ha dado como seño para cargar en nuestra memoria y en nuestra pupila. Aunque este miembro-fantasma ha sido expulsado de lo visible hace ya más de quinientos años en nuestra historia, sus efectos se presentan ciegamente de tiempo en tiempo, y todavía le sentimos en la sensación de ligereza que nos produce cuando limpiamos nuestros sentidos. En general y de acuerdo con el modo de realidad - “entre-paréntesis” o “sin-paréntesis” (Maturana, 2004) en el que nos situemos, le vivimos como un “deslizarnos” o como una división ideológica estricta in extremis. Por esto es importante re-contarnos esta historia. Es un trabajo en nosotros mismos, en el modo de nuestro propio operar. Y así iremos dejando aparecer, en este entretejido, lo que podemos decir desde nuestra experiencia de senti-pensar desde el sur (Vallega, 2020). Y, en este proceso, vamos a ir tejiendo este relato en varias ventanas de palabras que ustedes abrirán desde sus propias escuchas. Como cuando operamos en nuestro computador, abriremos una ventana y todo lo anterior quedará congelado tras lo que vemos en el primer plano de la ventana. De esta forma solo operaremos dentro de los bordes de esta ventana. Lo importante es que ésta nos habilitará para observar, en el detalle de tejido, un paisaje cuyos bordes serán discretos. Ahora bien, la relación entre las ventanas quedará abierta a la escucha del lector/a, que al asentir participe como lectores/as activos/as en la atribución de significado. Esperamos acepten esta invitación.

La historia nos cuenta lo que implica hablar desde un lugar de enunciación situado, específico, local, que emerge de la experiencia del vivir en el sur y, además, de hacer ciencia desde este sur. Ahora bien, este relato consiste en explorar algunos de esos puntos álgidos que Maturana tuvo que resolver para traer a la mano su historia. Esta historia es su respuesta a la pregunta que le hizo un estudiante. La pregunta indecible fundamental fue la siguiente: “usted dice que los sistemas vivos empezaron 3.500 millones de años atrás, ¿qué sucedió entonces que usted puede aseverar que los sistemas vivos empezaron en ese momento?” (Maturana en Müller, A. & Müller, K., 2007, 42). Esta era una pregunta imposible, indecible, sin respuesta en el marco de conocimiento en el que su alumno la hizo a fines de los años sesenta. Esta es nuestra historia de alguien que, sin miedo, en el juego que es vivir, abrió una puerta que le hizo posible escuchar y responder a esas preguntas imposibles o indecibles en el ámbito de realidad obligatorio de las ciencias de su tiempo, posibilitándole deslizarse hacia otro dominio de realidad, expandiendo su propia autocomprensión, y, por ende, el discernimiento acerca de cómo operaba la ciencia de su tiempo. Y también es la historia de cómo, en este proceso, Maturana nos ha devuelto la dignidad de sentirnos válidos como personas que senti-pensamos y hacemos por nosotros mismos, ya que nos permite instalarnos en el aquí y el ahora, nos deja entender que nuestra experiencia de vivir en el sur es tan válida, como la de aquellos que tienen una experiencia de vivir en el norte, con todos sus privilegios enunciativos, epistémicos y ontológicos.

Ahora bien, cuando decimos que no tenemos acceso a la totalidad de esta historia, como lo hicimos al principio de este texto, estamos diciendo que no tenemos el privilegio de ver desde el “punto cero” o “el ojo de Dios” (Grosfoguel, 2022, 82), es decir, con despegue total de nuestra experiencia sensorial, corpórea y social, como se pretende hacer en el ámbito de las disciplinas científicas, por ejemplo. Como no tenemos acceso a la totalidad, solo vamos a traer a la mano ciertos aspectos que exploraremos de manera sucinta en estas ventanas que vamos a abrir a partir de nuestras lecturas y experiencias de vida. Es entrelazando lo que traemos a la mano en estas ventanas que iremos dando figura a esta historia. Les corresponderá a ustedes el aceptar o no su validez o el escribir sus propias historias haciendo sus propias correlaciones. Como se darán cuenta éste es un hacer precario que no nos entregará la certeza de aquellos que ven con el “ojo de Dios”.

Comenzaremos este viaje abriendo una ventana en la que nos ayudaremos revisando sucintamente un breve pasaje en el que Claudio Naranjo rememora sus encuentros con los hermanos Maturana en un, en ese entonces, hermosísimo pueblo, Quilpué, en la actual Quinta Región, de Valparaíso, en Chile.

Ventana 1: De negaciones, puertas imaginarias y multiplicación de opciones.

Había una vez, un tranquilo pueblo, en un país en el sur del continente de América/Abya-Yala, llamado Chile. El sol seco bronceaba la piel de una zona de este pueblo que situaremos pasado el puente por el que pasa el tren y bajo el cual se encuentra la entrada hacia el otro lado que llamaremos el lugar mágico: El Retiro de Quilpué (Brignardello, 2022). A ese lugar, durante los veranos, llegaban dos adolescentes con su madre, los que jugaban en la ribera del río y eran observados por un tercer niño, más pequeño, llamado Claudio Naranjo Cohen (Naranjo, 2019, 75-88). Este niño pequeño llegó a ser uno de los pensadores y practicantes más destacados de la psicología transpersonal. Naranjo nos relata, en sus memorias publicadas en 2019, su primer encuentro con estos dos adolescentes con quienes llegó a desarrollar una amistad (Naranjo, 2019, 85-88). Naranjo recuerda que esos jóvenes que jugaban en esa zona cerca del estero eran los hermanos Maturana, Draco, el mayor, y Chicho (Humberto), el menor, y que cuando los conoció por primera vez ocurrió el siguiente acontecimiento:

Me pareció de interés reunirme con ellos y me acerqué enseguida a ese lugar, que era una casa de madera simple, rodeada de una propiedad bastante extensa, y adornada por un parrón del que colgaban los racimos de uvas. Allí estaban los hermanos Maturana, Draco y Chicho, y al verlos seguí caminando hacia la puerta, pero bromeando me dijeron: ‘No, la puerta está aquí’, señalando el cerco de alambre que delimitaba la propiedad, donde podía verse uno de los tres alambres de púa estirado para dejar pasar a más de alguno que había preferido no esperarse a seguir caminando alrededor de la esquina hasta el portón de entrada. Entendí sus risas como un equivalente de ‘aquí hacemos las cosas de manera equivocada’. Y como para aquel entonces ya había adquirido bastante experiencia

en atravesar vallas de alambre durante mis largos paseos por los cerros, que se habían vuelto parte de mi vida, lo hice con mucho gusto. (Naranjo, 2019, 85-86)

Como podemos ver, los hermanos Maturana le dijeron a Naranjo que al entrar al terreno no debía hacerlo por la puerta de entrada, sino que señalaron hacia un lugar donde el alambre de púa de la reja había sido bajado para permitir entrar a los hermanos por otra puerta, imaginaria, aunque real. Naranjo especifica que los hermanos habían acordado consensualmente que esa sería la puerta que ellos usarían en adelante y que “aquí hacemos las cosas de manera equivocada”. Este es un importante comentario de Naranjo acerca de la conducta y acuerdos de los hermanos Maturana, pues nos permite distinguir que estos habían afirmado, con su conducta, la existencia de su puerta opcional sin ser castigados por haber cambiado el orden-signo de las cosas. La puerta acordada por los hermanos era concebida, como una legítima entrada y salida. Este simple evento nos revela la importancia de “dejar hacer” y “dejar aparecer” sin castigar, sino permitiendo que “el juego” sea concebido como un hacer cognitivo válido. Este simple hecho de “dejar jugar” tiene consecuencias importantísimas en la configuración sensorial y emocional del niño/a y, por ende, para la expansión de su inteligencia o capacidad cognitiva. Aunque podríamos perfectamente reprender a estos niños para que sigan el orden formal establecido y, como consecuencia, destacar “la obediencia” devaluando la imaginación. Ahora bien, ¿qué efecto duradero tuvo, en los niños, esta experiencia de vida? Sin duda, esta experiencia del juego como un hacer válido y valioso tuvo una impronta larga y sostenida que se manifiesta tanto en el quehacer científico y artístico de Humberto, como también en el de su hermano, Draco.

Ahora podemos destacar dos cuestiones que son fundamentales para la caracterización de nuestro personaje: primero, pensamos que hay una actitud clara, que va a caracterizar a los jóvenes Maturana, en la expresión “No, la puerta está aquí”. Este “no” es una negación que se convierte en afirmación que hace resaltar una actitud fundamental que otro hombre sabio, un antropólogo y filósofo argentino de padres emigrantes alemanes, llamado Günter Rodolfo Kusch, tuvo el coraje de explorar en su *La negación del pensamiento popular* (1975). Esta correlación entre Kusch y esta ventana sobre Naranjo y los hermanos Maturana en Quilpué, nos permite

ver que la negación puede ser constitutiva de nuestro “estar-siendo” en el sur de América/Abya-Yala, si aceptamos la historia que nos cuenta Kusch. ¿Por qué? Ya que él comprendió que, para salir de la trampa de copiar modelos eurocentrados de sentir, actuar y pensar, debíamos reconocer el entrelazamiento de nuestro suelo con nuestra cultura. Kusch, como hace también Maturana en los ámbitos de la biología, la filosofía y la escritura, se vio en la necesidad de crear herramientas nuevas. Entre ellas, Kusch creó el neologismo “geocultura” para nombrar esta experiencia de vivir en una cultura situada, fagocitando el “ser”, y dejar emerger, desde las categorías en ruinas de la herida colonial, el “estar” como sustrato que antecede al “ser”. La consecuencia fundamental es que debemos “negar” que somos solo modernos, para afirmar nuestro “estar-siendo”, es decir, que somos tradicionales y modernos, que “conservamos” nuestro “estar”, aunque en ruinas, siendo a la vez modernos. La clave para “ser” en América -aquí nos apoyamos en las nociones de Maturana “conservación” y “cambio”- es aquello que “conservamos” y lo que nos hace ser lo que somos es que “conservamos” un modo de “estar” que, aunque en ruinas y debilitado por los privilegios del “ser”, aún opera en nuestro “estar-siendo” cotidiano. Con este apoyo de nuestro argumento en Kusch hemos podido transformar la negación en afirmación.

Volviendo al evento fundamental de esta ventana, podemos afirmar que la negación de la entrada-puerta que ya “es”, situada en el centro de la cerca, hace posible que los niños se abran, sin negar la puerta “oficial”, otra puerta, la que les hace posible “estar” en otras reglas, las de su juego. Esta afirmación de la otra entrada nos desplaza desde el “ser” al “estar-siendo” nuestro. El jugar nos permite desplazarnos del dominio lineal, obligatorio y objetivo, lo ya dado en el acuerdo de los otros, a otro circular, que es traído a la mano en el juego mismo. De allí que para re-conocernos debemos primero re-conocer nuestro suelo cultural, el “estar” en ruinas que nos hace gravitar en torno al vivir como una experiencia todavía ligada al juego. Maturana, en su obra magna *El árbol del vivir* (2015) escrita a cuatro manos con Ximena Dávila, nos recuerda, inmediatamente en la página que sigue a la del título, que éste ha sido escrito, es decir, vivido “EN EL SUR DEL MUNDO, EN UN PAÍS LLAMADO CHILE” (Maturana & Dávila, 2015, 3). Este libro nos invita a comprender que lo dicho, la historia que nos cuenta es dicha desde la experiencia de vivir en un lugar único que especifica y es especificado por su lugar de enunciación. Este lugar de enunciación es

el vórtice desde el que emerge la voz. Este gesto de situar en el sur la experiencia de los dos que escriben *El árbol del vivir*, la correlacionamos con ese otro gesto de los hermanos Maturana en el recuerdo de Naranjo. Si ustedes transponen ambas imágenes ¿qué ven?

Volviendo a lo que nos interesa para la comprensión de nuestro sabio, la negación en “*No, la puerta está aquí*” nos abre a la posibilidad de una actitud diferente frente a lo dado, entendido lo dado como entrada a un mundo objetivo y obligatorio. La negación que afirma especifica poner atención sobre el rol del lenguaje en la construcción de la realidad consensual, por ende, una actitud diferente y liberada de lo obligatorio. En otros términos, hace posible traer a la mano una opción que abre puertas hacia otros mundos posibles. Los hermanos Maturana, ya en su niñez y temprana adolescencia, aprendían a actuar acorde con este deseo de incrementar el número de opciones (von Foerster, 2003, 295). Esto lo destacamos señalando que el sentido común en el mundo hegemónico de hoy, fuertemente teñido de la experiencia anglosajona, la actitud es la opuesta y consiste en reducir el número de opciones de tal manera que el lugar de enunciación está siempre determinado de antemano y no es negociable. Esto se manifiesta claro en la siguiente y conocida expresión de George Bush: “Every nation, in every region, now has a decision to make. Either you are with us, or you are with the terrorists” (Bush, 2001)¹⁰ que ha sido repetida *ad infinitum* en múltiples variaciones en los medios, legitimando el orden como un efecto de la guerra. Esta expresión reduce las posibilidades a un agrupamiento simple y dicotómico basado no en la ley sino en la coerción. Es efecto del accionar del *nomos* dominante (Schmitt, 2006). En el universo actual -para que el consumo siga creciendo- la negación total, dicotómica, de las otras maneras de senti-pensar, hacer y, por ende, de vivir, es fundamental. Se trataría de reducir las opciones a dos opuestas y en conflicto permanente. La totalidad del movimiento se ha encauzado siguiendo el modo del ser. Esta es una actitud que cierra y acota: una puerta, una entrada, una salida. Negar esta negación es afirmar una opción que al traer a la mano otra puerta les hace posible elegir entre dos entradas y dos salidas. Estos niños aprendían a entrar y salir de la casa de acuerdo con estas dos puertas y se hacían responsables de las consecuencias de sus decisiones. Pero además la separación estricta entre los términos subyacentes “imaginación” y “realidad” les permitía mayor plasticidad en su operar. Es también la experiencia de saber que pueden desplazarse entre

una “realidad-sin-paréntesis”, cerrada, lineal, obligatoria y una “realidad-sin-paréntesis” (Maturana, 2004, 17-28), abierta, circular, reflexiva y de la cual el sujeto es el único responsable.

Para una mejor comprensión de este fenómeno es necesario que situemos el tiempo de este evento de los hermanos Maturana, que debió haber tomado lugar al comienzo de los años cuarenta del siglo pasado. Estos años eran los del período entre dos guerras locales que se hicieron mundiales. Después de la segunda guerra mundial, ya en los años sesenta, en toda América, los caminos se estaban abriendo y desplazando hacia otras maneras de senti-pensar-hacer. Eran los años en los que comenzaba a emerger una contracultura (Roszak, 1970) que cuestionaba la obligatoriedad de la agresividad concebida como constitutiva de la naturaleza humana: “el hombre es un lobo para con los otros hombres”, de la expresión latina “homo hominis lupus” (Hobbes, 1651), y emergía, ganando en visibilidad, otra actitud que operaba a contrapelo, y que buscaba hacer posible otras alternativas a un mundo agotado por la violencia de estas guerras locales europeas. Aun cuando desde 1945 se vivió una Guerra Fría (1945-1991) contra el comunismo, de la que nosotros los chilenos vivimos uno de los episodios más destructivos bajo la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990), Humberto Maturana jugaría un rol clave en el giro hacia hacer otro tipo de operar, formulando preguntas indecibles que eran, a su vez, incontestables hasta ese entonces en el ámbito de la biología. Las respuestas que da Maturana van a encontrar, en su trabajo con Dávila, un giro hacia la reflexión, una revolución en la dirección del autoconocimiento, que hoy permanece inconclusa (Maturana & Dávila, 2021).

Ventana 2: De cómo superar la negación del lugar de enunciación del estar-siendo.

En esta segunda ventana entrelazaremos a Maturana con la propuesta de Rodolfo Kusch acerca de qué es lo que bloquea la percepción de nuestro suelo. Deseamos mencionar a Kusch ya que, junto con Maturana, son dos pensadores que han sentido la necesidad de crear sus propios instrumentos críticos para responder a preguntas indecibles en el marco de enunciación de la modernidad eurocentrada, las cuales hacen posible re-pensar y reconstruir una ciencia cuyas raíces emergen desde el fondo de la experiencia de vivir en el sur. Tanto Kusch como Maturana van, cada uno en un

dominio distinto, a traer a la mano una respuesta. Kusch lo hará en su filosofía antropológica y Maturana en la “biología del conocimiento”, en su “biología del amar”, y luego en su trabajo con Dávila sobre la “biología-cultural”. Estos dos quehaceres son fundamentales para nuestra comprensión de los mundos que traemos a la mano. Establezcamos primero que no nos damos cuenta de que somos ciegos, que no vemos ni el lugar ni la actitud ni la emoción desde las que experimentamos el mundo. En otras palabras: que somos ciegos a la especificidad del lugar desde el que emergen las nociones y categorías de pensamiento desde donde hablamos y senti-pensamos y hacemos. El problema fundamental es que damos por sentado que todos tenemos la misma experiencia, que todos entendemos lo mismo y que esto es “universal”. Pero, según la historia que nos relata Maturana, esto no es así. Por consiguiente, concebimos tanto a Kusch como a Maturana como antecedentes para nuestro quehacer decolonial ya que ellos nos facilitan herramientas apropiadas para traer a la mano otras historias y otras maneras de hacer ciencia, haciendo posible la emergencia de pluriversos. Repetimos, ambos tuvieron que, con lo que tenían a mano y con aquello otro que persistía en la oscuridad de nuestro “estar-siendo”. En el caso de Kusch, tuvo que aprender de aquellos sabios de los que aprendió ese otro modo de pensar. Este modo de operar al que nos referimos lo escucha Kusch de los sabios con los que conversa al ascender hacia el Collasuyu en el noroeste argentino y hacia Bolivia, y, Maturana lo aprende de su madre y de su propio observarse operando. Estas experiencias de vida hacen que tanto Kusch como Maturana se hicieran preguntas imposibles de responder en el marco del lenguaje de las ciencias de su época, puesto que tanto las preguntas como las respuestas eran inarticulables en ese marco de referencia. Había que negar la negación de la colonialidad para afirmarnos como sujetos capaces de enactuar nuestra propia cosmovisión (Holas). Había que crear nuevas nociones, nuevos conceptos, para dar forma a la experiencia propia. No decimos aquí eliminar nuestra relación con los saberes producidos en el mundo eurocentrado, no se trata de eso, aunque si se trata de establecer su carácter de experiencia local, limitada y por ello falible como todo otro saber.

Maturana, como biólogo cuyas experiencias e historias de vida emergen del sur, vio la necesidad de darse una explicación, contarse una historia, totalmente diferente a la que emerge del ver desde ese “ojo de Dios” privilegiado por la ciencia imperial. Esta necesidad es clave para la

comprensión de nosotros/as mismos/as. Sin esta vuelta sobre nuestro propio operar seguiremos volcándonos hacia el mundo eyectado y objetivado por las culturas hegemónicas actuales, viendo y viviendo en un mundo obligatorio producido y patentado por este ojo que hace de su privilegio algo universal.

Ventana 3: De lo que hace “el ojo de Dios”: infalibilidad, imposición de manos y otras pociones mágicas.

Aquí es necesario que expliquemos brevemente qué es lo que ha sucedido al asociarse imperio y ciencia. Producto de la empresa colonial/imperial en América (1492), se produce un rebajar de lo sagrado al nivel del individuo. Es decir, producto de la experiencia colonial, los colonizadores se fueron adjudicando paulatinamente el papel de “dioses”: primero como sus emisarios, justificando las prácticas coloniales en términos religiosos mediante la noción de “convertir almas”; para luego asumir ellos mismos, en consiguientes décadas, los atributos de “dioses” (Grosfoguel, 2022). En lo que concierne a las ciencias modernas, la mirada de Dios es trasladada al ojo del hombre de ciencias del norte, que se atribuye capacidades sobrehumanas o divinas. Su mirada, por ello, es limpiada y despojada de toda impureza, imperfección y distorsión, siendo elevada a saber infalible y uni-versal. Esto le permite un acceso privilegiado y “objetivo” a una verdad que recibirá el atributo de “universal”. Este saber infalible que penetra todo no puede ser puesto en cuestión ya que es el más elevado, el más abstracto, el más puro de todos los lenguajes, y, el más lejano al contacto con las impurezas y precariedad atribuida a la materia.

Este privilegio debe, además, debe ser conocido y aceptado por aquellos, en las colonias, que al aceptar estas condiciones serán bautizados con la gracia de ser copia fidedigna -amparados bajo el título de haber hecho estudios- de la ciencia eurocentrada. Para que ello tome lugar primero se debe establecer y privilegiar una escala de conocimientos de acuerdo con la jerarquización que considera al “ojo de Dios” como central y devaluar los otros modos de hacer ciencia. Es lo que comenzó a ocurrir a partir del advenimiento de los procesos de independencia con respecto a España que alineó a esas nuevas naciones-estados con el nuevo orden global. Mirar con esta mirada da estabilidad y superioridad del quehacer imperial que traslada

sus modos de producción de saberes a sus nuevas adquisiciones territoriales para repetirse *ad infinitum* en el espejo de su representación. El desplazamiento de este modo de mirar resulta en una especie de milagro que permite ver con certeza allí donde hasta ese entonces veíamos de una manera distorsionada. Es algo así como una imposición de manos por la que los ignorantes o ciegos, los que no producimos conocimiento, los que, por ende, necesitamos liderazgos en todas las áreas “disciplinarias” del saber (Illich, 2010), somos tocados y comenzamos a ver el camino de una manera clara. Así vemos la luz al final del túnel en el que hemos vivido, en plena ignorancia de nuestro operar, de tal manera que los ciegos somos curados por la imposición de manos de los expertos y ahora podemos ver. Por la imposición de las manos de estos semidioses, somos dotados de la visión de la que carecíamos y ungidos con la luz proveniente del saber divino, certero, atemporal, incuestionable, de sólidos y excelsos cimientos que emergen desde un dominio en el cual los efectos del espacio-tiempo han sido superados. Se trata del revestimiento semántico que convierte este conocimiento local en una ley universal. La empresa imperial es, en estos términos, un hacer para que los ciegos vean, un hacer milagroso, un dar a luz allí donde habíamos vivido todas nuestras vidas en la total oscuridad y sin saber de nuestra ignorancia. De allí en adelante somos miembros de la familia humana, aunque sea en la zona nebulosa del no-ser (Grosfoguel 2022, 183-214), como miembros-fantasmas. Una vez alumbrados es cuestión de seguir las instrucciones para armar incluidas en el milagroso paquete.

Ahora bien, Maturana al percibir esta fuerte limitación en el tipo de preguntas y, por ende, al sentir el achicamiento producido por el coto lingüístico epistémico establecido para las respuestas aceptables dentro de los bordes de la objetividad dado por el sentido común de las ciencias del norte, comienza a crear la historia de su propio viaje hacia la respuesta. Para ello debe re-articular, desde sus bases, toda la historia de las nociones y conceptos que van haciendo visible y posible la historia de la “biología del conocimiento” (Maturana & Varela, 1984), la “biología del amar” (Maturana & Gerden-Zöllner, 1994), el entrelazamiento “biología-cultural” (Maturana & Dávila, 2015) y la “revolución reflexiva” (Maturana & Dávila, 2021). Por ello nosotros le hemos entretejido, en nuestra correlación de esta historia, con Kusch.

Ya que Dios, cuya mirada ha devenido “big brother/hermano mayor” (Orwell, 1949) con la secularización, comprende todo, conoce todo,

controla todo. Maturana se ve en la situación de formular preguntas desde otra situación y lugar de enunciación. Esta otra manera de sentirse viviendo requiere de un estar-instalado en un suelo en el que, para ser propicio, se debe armonizar la dualidad en la que transcurren las explicaciones que nos damos de los procesos del vivir. La vida emerge, en la historia del entrelazamiento biológico-cultural que nos cuenta Maturana, como algo restringido por la necesidad homeostática de evitar separaciones extremas que hacemos en nuestros lenguajes. En otras palabras, la biología es primero, luego la explicación que traemos a la mano en nuestras historias. Y así vamos creando distinciones que, aunque tienen bordes discretos no pierden su relacionalidad. Este es un modo de hacer que ha sido muy resistido por aquellos filósofos y científicos que quieren sostener sus privilegios siguiendo, al pie de la letra, el saber certero del operar produciendo dualidades *in extremis*.

Ventana 4: Del “estar” como fundamento del “ser”: fagocitación e implantes.

Aquí, en este punto de nuestro argumento, es Kusch (1999, 146-155) quien nos ayuda pues se preguntó sobre la especificidad de nuestra experiencia de vivir en este reino con bases en un “estar” anterior al “ser” que, a pesar de la colonialidad en la que vivimos, hemos conservado –“fagocitado” dice Kusch- a pesar de persistir el acoso de la modernidad que aplasta con el prestigio de las exigencias de sus instituciones dando configuración a su “realidad-sin-paréntesis”. Kusch hace visible la historia del “estar” como suelo del “ser”. Kusch nos cuenta esa historia donde emerge, ante nuestra atónita mirada, un modo de convivir todavía entrelazado con lo sagrado, y va contándonos la historia de esa conversación, con raíces que se hunden en “la buena tierra” de los universos ancestrales anteriores al mundo secularizado. Hoy sabemos que el mito de la secularización encubre, en su juego de apariencias, los ríos profundos de lo sagrado (Hinkelammert, 2007; Hinkelammert, 2010). Todo su trabajo consistirá en ir develando ese “estar” en un mundo que, aunque fagocita el importe del “ser”, no ha cortado la conversación con los dioses. Es un mundo que se instala de manera holística y en el cual todo está en relación con todo. De allí que para él la implantación del “ser” hace que impostemos una voz descorporalizada, abstracta, basada en una lógica que niega la corporalidad en cuanto asiento del pensar. Es Maturana quien nos donará

estas historias, indecibles en el marco de las ciencias del norte, que hemos mencionado más arriba.

Ya sabemos que Kusch propuso que Europa se crea a sí misma en torno a la historia del “ser” (Kusch, 1999, 123-125). Para Kusch, el ser europeo ha creado una civilización que se percibe como válida solo si eyecta y, por ende, se exhibe en los productos que crea. Necesariamente, en esta cultura que eyecta todo lo que crea lanzándolo hacia afuera de sí, la visión se constituye como el más válido de los sentidos. Esto ocurre necesariamente asociado a la ocupación del espacio físico, de allí la expansión tanto ocular (el ojo se transforma en el sentido privilegiado) y espacial (la toma de nuevos territorios para la instalación de nuevos asentamientos para los nuevos colonizadores, convictos, e inmigrantes que así van destruyendo las otras civilizaciones y ocupando ese espacio que no es solo físico), para en ese eyectarse hacia una condición de flotación, en ese lanzarse hacia afuera -donde viven las otras culturas vistas ahora en su desaparecer en el pasado- ocupar el espacio con lo nuevo, la novedad, que no es más que la interminable fuerza de re-armarse como fuerza del re-hacer su “ser” en productos patentados y monopolizados por su industria. Este es un quehacer ciego a sus consecuencias que nulifica (*terra nullius* decretó el imperio inglés al apropiarse del lugar ahora llamado Australia) convirtiendo lo que toca en nada, y, por ende, aplanando y hace lineal los territorios. Kusch (1999, 101-134) hace visible este énfasis psicopático moderno que busca la novedad del “ser” y que se piensa como un incesante re-hacerse o reinventarse para venderse como nuevo objeto. Ya sabemos hoy de este estado de permanente insatisfacción, persiguiendo fantasmas, ese acumular “objetos” es un efecto de nuestra carrera a toda velocidad hacia ese futuro esplendor que aparentemente detenido nos espera al final del túnel del vivir.

Maturana nos enseña que lo nos caracteriza como linaje *homo sapiens* *amas* es lo que hemos “conservado” (Dávila & Maturana 2008, 35-61) a lo largo de nuestra deriva. En cambio, la cultura con pretensión universal de la modernidad eurocéntrica enfatiza como válido solo lo que “cambia”. Y allí corremos tras el futuro esplendor. Éste es el inmenso contraste que toma lugar en lo que hemos llamado, observando la dicotomía, tradición/modernidad. Las culturas ancestrales andinas se autoperciben en el “estar” sosteniéndose en el entrelazamiento conversacional armonioso con todo lo que vive. En estas culturas lo dominante es el saber “estar” sin destruir la

armonía entre los términos que constituyen la dualidad del vivir, por ende, enfatizan lo que se “conserva” de tal manera de no ser responsables de producir un desbalance, una catástrofe, y destruir esa precaria armonía. Por lo tanto, para las personas que han vivido esta experiencia, se trata de evitar el conflicto en lo que Kusch llama, mediando la fagocitación, el “estar-siendo”. En el modo de vivir de “Nuestra América” (Martí, 1891) fagocitamos lo nuevo, el “ser” de la cultura de la modernidad eurocentrada, para que no destruya lo que conservamos, el “estar” de las culturas andinas (Quechua y Aymara) y de la tierra (Mapuche). La consecuencia fundamental de este vivir entre dos mundos culturales contrapuestos es estar en un permanente estado de “contradicción”, de presión de uno por el otro, de negación del tiempo de uno por el tiempo del otro. A esto Kusch le llama “estar-siendo”. ¿Cómo armonizar, cuestión precaria, este vórtice en el que “estamos-siendo”?

Para responder a la pregunta por el qué hacemos para no contradecirnos y armonizar estos opuestos modos de vivir, Humberto Maturana nos cuenta una historia indecible dentro de los bordes epistémicos de la modernidad. ¿Por qué esta pregunta es indecible dentro del marco enunciativo de la modernidad eurocentrada? Ya que es la historia de un modo de hacer ciencia que emerge con las experiencias de vida del sur, una historia acerca de qué es aquello que “conservamos” como seres vivos (autopoiesis molecular) y de aquello que “cambia” configurando lo nuevo (cultura [eurocentrada]). Y nos invita a saber elegir aquello que es fundamental para la conservación de nuestro linaje *homo sapiens amans amans*. Esta historia debe ser contada puesto que las culturas que se han constituido en imperios globales se han construido y exhibido como superiores ante las poblaciones conquistadas y colonizadas, a las que a las que niegan destruyéndoles sus vivires y, por ende, sus tradiciones a las que vemos como *passé* en la marcha hacia el futuro esplendor prometido por la modernidad tecnocientífica actual. Este sujeto imperial obliga a expulsar todos los procesos internos para exhibirlos como “objeto” entre otros “objetos” en un mundo de “objetos”. Y esta exhibición tiene la función de exponer a la vista, para la venta al precio más alto de acuerdo con el cálculo de eficiencia de aquellos que así configuran su “mercado total” (Hinkelammert, 2016). Para lo que a nuestro argumento concierne: el “ser” emerge de la experiencia local de Europa y se inscribe sobre la sospecha fundamental de que nuestra corporalidad debe “mejorar(se)” (“*improve*”)

pues este hombre europeo, blanco, debe superar el valor dado en la naturaleza. Y, para desarrollar, hay que cortar la relación del “ser” con la naturaleza. Esta mirada emerge desde una actitud de total desconfianza con respecto a la naturaleza y, por ende, implica una separación de ella. Vemos la irracionalidad y el error que da fundamento a este argumento: primero, que la explicación en el lenguaje es considerada “representativa” de la cosa que describe, y, segundo, que esta confusión entre ámbitos produce errores ya que bifurca y desplaza, hacia otro ámbito, la atención y, por ende, descoloca (sustrahe del cuerpo y eleva hacia el “ojo de Dios”) al ojo con el que vemos (Maturana, 1991, 151-182).

Ventana 5: Del “ojo de Dios”, la llave y la ceguera ante el propio operar.

Esta es una mirada tendenciosa, ya que el ojo que mira no forma parte del cuerpo (“res extensa”): es el ojo de la razón que se eleva ganando en pureza (“res cogitans”), y, en ese lugar intocado por la naturaleza (“res extensa”), recibe los investimentos del “ojo de Dios” (Grosfoguel, 2022, 78-83), que bajo el influjo de la luz divina puede ver con una lógica que otorga “certeza” al hombre que posee esta llave que le da acceso a una verdad incuestionable. Pero no todos tienen acceso a esta llave. Citamos en extenso de una entrevista a Grosfoguel:

R.G: Los paradigmas de la economía-política (de izquierda y derecha) siguen produciéndose desde la epistemología eurocentrada de la ego-política del conocimiento. La ego-política del conocimiento es la epistemología que inaugura a mediados del siglo XVII René Descartes como fundamento de la filosofía moderna. La epistemología cartesiana se caracteriza por el lema de “Yo pienso luego existo”. Este “Yo” es abstracto, no se sitúa en ningún lugar de acuerdo con la epistemología cartesiana. Es un punto de vista que no se asume a sí mismo como punto de vista. Descartes seculariza al Dios de la teopolítica del conocimiento cristiana y pone como fundamento del conocimiento al hombre. Pero si tomamos en cuenta que en el sentido común colonial/imperial/patriarcal de la época las mujeres (occidentales y no-occidentales) y los hombres no-occidentales no tenían uso de razón, es decir, son seres inferiores irracionales, este “Yo” que aparece como abstracto se refiere concretamente al hombre

occidental. En la epistemología cartesiana los atributos de Dios pasan ahora al hombre occidental. La capacidad de producir un conocimiento eterno e infinito más allá de todo tiempo y espacio y de acceder a la verdad universal se transfiere de Dios al hombre occidental. Esta arrogancia de situarse ahora en el hombre occidental. La capacidad de producir un conocimiento eterno e infinito más allá de todo tiempo y espacio y de acceder a la verdad universal se transfiere de Dios al hombre occidental.

Esta arrogancia de situarse como el ojo de Dios proviene de una experiencia muy precisa: el ser imperial. Como dice el filósofo de liberación latinoamericano Enrique Dussel, el ego cogito cartesiano es precedido por 150 años del ego conquirus occidental. La condición política de posibilidad del “Yo pienso, luego soy” son 150 años de “Yo conquisto, luego soy”. Esta epistemología imperial donde el hombre occidental va a ser el fundamento de todo conocimiento verdadero y universal, está en la base de todas las ciencias sociales y humanísticas occidentales. El “Yo” abstracto encubre quién habla y desde cuál localización corporal y espacial en las relaciones de poder se habla. Para poder asumir un conocimiento que sea equivalente al ojo de Dios, la epistemología cartesiana y su herencia en las ciencias sociales occidentales tiene que encubrir la corpopolítica y la geo-política del conocimiento. No puede haber conocimiento universal más allá de todo tiempo y espacio si el mismo estuviera localizado en un lugar y en un cuerpo determinado. De ahí que el dualismo cartesiano entre cuerpo y mente, mente y naturaleza, como dos sustancias aparte le permite entonces representar la mente como fuera de toda determinación espacial y corporal y, por tanto, como capaz de producir un conocimiento no-situado, neutral y objetivo entendido como verdadero para todos en el universo. Este reclamo de objetividad y neutralidad es fundamental para el encubrimiento epistemológico que ejercen las ciencias occidentales de la geo-política y la corpo-política del conocimiento a nombre de una falsa ego-política del conocimiento.

De ahí que el dualismo cartesiano entre cuerpo y mente, mente y naturaleza, como dos sustancias aparte le permite entonces representar la mente como fuera de toda determinación espacial y

corporal y, por tanto, como capaz de producir un conocimiento no-situado, neutral y objetivo entendido como verdadero para todos en el universo. Este reclamo de objetividad y neutralidad es fundamental para el encubrimiento epistemológico que ejercen las ciencias occidentales de la geo-política y la corpo-política del conocimiento a nombre de una falsa ego-política del conocimiento. Esta arrogancia está en la base de los proyectos imperiales [...] (Grosfoguel en Montes y Busso, 2012)

Habría que agregar a este argumento que éste tiene el efecto de separar y encubrir con respecto de las consecuencias del propio operar obligando a poner distancia como algo válido en sí mismo. Esto implica una “contradicción”, dado que es una negación del acoplamiento-estructural de nuestra corporalidad con el nicho y medio ambiente. Por supuesto este corte está en íntima relación con la idea de pureza que es base de la superioridad epistémica de occidente. El acto de crear una distinción necesita del traer a la mano un corte con respecto al medio engendrando un borde allí donde no existía antes. Ahora bien, la distinción de este borde produce una separación, la que crea distancia en relación con lo que desde ese instante es percibido y justificado como impuro, y, por ende, falto de lo humano (el alma). Este es el efecto del traer a la mano nociones que, al distinguir, instalan dualidades y opuestos, divisiones en el lenguaje que articulan lo que es visible e invisible, posible e imposible, aceptable e inaceptable, coherente e incoherente. Lenguaje y visión están entrelazados. Este es el problema que la razón, que, en su ascendencia hacia la pureza de las ideas, produce como un desgarró la negación de la situación específica del lugar de enunciación. Ahora bien, este desgarró tiene la función de limpiar lo que se percibe como impurezas del cuerpo ante la pureza de las ideas. La razón es vista como una especie de máquina lógica que limpia de las impurezas de la materia y, por ende, del cuerpo percibido como principal fuente de los problemas humanos (Illich, 1976).

Si lo observamos, dando una mirada maturaniana, esta violencia es expresión del corte del acoplamiento-estructural con nuestro nicho. Esta metáfora es fundamental ya que hace posible observar el trabajo del mito occidental, de su historia, en la que se hace legítima la violencia de este desacoplamiento. Esta violencia es comprendida como un hacer absoluta y totalmente necesario para liberarnos con respecto del acoplamiento

estructural con la naturaleza, ya que ésta nos obliga a su temporalidad. Ahora bien, esta obligatoriedad es senti-pensada como un problema. La modernidad eurocentrada no se concibe a sí misma en el marco del acoplamiento-estructural y, por tanto, para evitar aquello que vemos como sus límites debemos cortar ese nexo para que las promesas de la modernidad, es decir, el énfasis en el mejoramiento permanente y la eternidad aquí en la tierra, puedan ser cumplidas. La violencia es el castigo merecido por la culpa del pecado proyectado a la corporalidad, en especial en el cuerpo “impuro” de la mujer (Kristeva, 1982) y de la naturaleza que, por ende, están a la disposición del hombre. La función fundamental de la violencia es abrir la dualidad (razón/cuerpo; razón/naturaleza) que, al ser constitutiva de nuestros lenguajes, divide *in extremis*, lo que no ocurre en el dominio de la biología sino, solamente, en el dominio de nuestras explicaciones de la biología. Frente a esta ruptura del acoplamiento-estructural la biología del conocimiento de Maturana nos hace posible contar otra historia, pero esta vez Maturana debe darle forma desde otro lugar de enunciación y, para ello, debe traer a la mano la historia que nos cuenta en la “biología del amar”.

Ventana 6: De desplazamientos, imperio, evolución y racionalidad.

Esta historia dice que la respuesta dada en el ámbito estricto de la teología, en el siglo XVII, tanto en el lugar de enunciación (el decir) como en lo dicho (el argumento) comienzan a ser desplazados hacia el proyecto político, epistémico y ontológico imperial anglosajón. Ahora bien, este nuevo lugar de enunciación va a la vez emergiendo y legitimando los quehaceres militares colonizantes de esta segunda modernidad imperial, la británica, con base legitimadora en la historia que leemos en la teoría evolutiva darwiniana. Ahora bien, estas historias, la de Darwin (competencia de las especies), las que nos cuenta Maturana (la deriva natural), son explicaciones diferentes por la relacionalidad que hacen posible. Por un lado, tenemos un lugar de enunciación que se levanta sobre la duda y que da legitimidad a la empresa imperial y su carácter destructivo de los vínculos que hacen posible la vida en todas sus formas y legitimada con la noción explicativa de “competición”. Esta es una empresa imperial y colonizadora, de raíz etimológica que especifica el traer hacia adentro,

capturar, cercar, encerrar y cuya función fundamental consiste en reducir los modos de vivir al coto de lo aceptable. La noción de “reducción” es interesante en este punto del argumento. “Reducción” ha tenido dos usos claros e intersectados: por un lado, en el ámbito de las matemáticas ha significado “achicar” y, por otro lado, en el ámbito de la historia consiste en el nombre que en EE. UU. se le dio a un espacio geográfico estricto al que se circunscribía el movimiento de las naciones indígenas. Observen ustedes la lógica imperial que era considerada “inteligente” por aquellos que la enactuaban. Es una empresa que reduce el pluriverso (“multiverso” en Maturana) de maneras de vivir a aquellas únicas formas aceptables en el modelo del “ser” humano a armar dentro de la clausura de esta específica manera de ser moderno. Como resultado, esta producirá el tipo de ciudadano visible dentro del coto del “ser”. Pero, además, en el ámbito de la lógica filosófica, van a imponer una manera de pensar (lógica) y un método apropiado (científico) para traer a la mano un tipo de hacer adjetivado como objetivo: la ciencia. Esta ciencia creará procedimientos que limiten la operación explicativa (historias y lógicas situadas en otros suelos), poniendo estrictos límites para que las historias sean calificadas como válidas y, por ende, inteligentes. Hasta aquí el propósito es forzar la obediencia a la superioridad de este tipo de discurso. Para ello algunos personajes son traídos a la mano: el líder, el experto, que Illich (2008, 67-111) anticipa en la figura del gramático, el ciudadano, el ignorante, el bárbaro (Santos, 2003).

¿Qué hace Maturana entonces? Maturana procede a explicar lo que ve en la forma de una nueva historia. Ya que el verbo explicar es un hacer cuya etimología, del griego, dice que es “deshacer lo plegado”, Maturana va desplegando lo que ha sido plegado, y así va haciendo visible el procedimiento por el cual el pliegue pliega, oculta, o hace invisible. Se trata de poner atención a lo que hacemos cuando operamos en el lenguaje. La explicación, en Maturana, es un desplegar en el que se extiende en su totalidad el cuerpo de lo que está doblado. De esta forma explicar es extender el asunto que explicamos. En otros términos: explicar es una forma de expandir la visión, la inteligencia, para comprender cómo es que hacemos para ver lo que vemos. Ahora bien, este extender para ver la totalidad constituye la historia. Solo veremos la totalidad si contamos la historia a través de la cual (nos) vemos emerger en lo que decimos que emerge. Esto es muy importante ya que nos sitúa en un hacer local específico en el que nos hacemos de manera autopoética. Recordemos la

pregunta que el estudiante le hizo a Maturana. Se trata de observar el propio modo de funcionar verbal para ver qué es aquello que en nuestro operar hacemos cuando explicamos y contamos una historia. Es justamente esta mirada circular la que expande nuestra inteligencia. ¿Por qué? Ya que vemos lo que hacemos mentalmente, al traer a la mano lo que hacemos en el lenguaje. Recordemos lo propuesto en *El árbol del conocimiento*: hacer es conocer(se). Esta parte ha sido invisibilizada en el modo de la realidad-sin-paréntesis, obligatoria, en la que vivimos.

Como este proceder ha sido muy destructivo de los otros modos de senti-pensar, Maturana propone reescribir la historia de la ciencia trayendo a la mano el ámbito de lo que va a llamar “biología del conocer” para luego expandirla en su “biología del amar”. En consecuencia, Maturana trae a la mano el ámbito en el que responde a la pregunta de su alumno, es decir, se pregunta sobre qué es aquello que hace que el ser humano *homo sapiens amans amans* sea conservado como linaje humano, y especifica que lo que hace es lo que ha conservado, sin contradecirse, como base de su hacer: el amar.

Ventana 7: De crear nuevas nociones para dar forma a la historia de hacer ciencia desde el sur.

Kusch nos ayuda aquí ya que da cuenta también de que en América hemos conservado otro(s) modo(s), especialmente en los mundos de los habitantes del Tahuantinsuyu, hacia el noroeste de Argentina, hacia el norte de Chile, de vivir. Estos otros modos de vivir no toman la urgencia del “ser” y su reemplazo del vivir (los procesos internos) por objetos (cosas externas), sino que se obstinan en persistir en el “estar” en la conversación, en un mundo todavía sagrado, con los dioses (Holas). Pero Kusch además consideraba que los pensadores latinoamericanos no teníamos un aparato crítico propio para pensarnos. De allí que su tarea fue internarse en dos sentidos, por un lado, inició un viaje hacia el interior de sí mismo y, por otro lado, dirigió sus pasos hacia el interior (noroeste) de Argentina, hacia las instalaciones culturales que configuran el modo de vivir de las personas Aymara y Quechua que le ayudarán a concebir una respuesta a este problema arriba enunciado. Tanto Kusch como Maturana, cada uno en su ámbito explicativo, van a crear una nueva palabra (Finola, 2017), una palabra apropiada a estas nuevas historias en la que nos van contando lo que estas palabras

hacen. Estas nuevas palabras crean su propio dominio explicativo y pueblan, con personajes notables, sus propias mesetas. Son las historias de cómo emerge este decir que hace posible su propio emerger como historia. Esta es la razón que hace que el estudio cuidadoso de los aportes de Kusch, como de Maturana, sean una necesidad nuestra, los que buscamos saber cómo articular y dar forma a la historia interior, lo que hemos “conservado”, de nuestro linaje, la historia que hemos vivido. Es fundamental remarcar la función que ambos tienen en la expansión de nuestra mirada hacia los sectores de la realidad que nos sostienen, hacia nuestra propia gravitación en el acoplamiento estructural con bases en la vida cotidiana y en los fragmentos que malamente conocemos y estamos aprendiendo a ver de los mundos Aymara y Quechua en Kusch, y Mapuche en Maturana. Esto es así puesto que, en los loci de enunciación de estas naciones, la relación con lo sagrado aún se manifiesta como un crecer juntos (los dioses y los hombres) en la conversación puesto que su acoplamiento-estructural aún persiste, aunque rodeado en todos sus flancos por el secularismo consumista actual. De allí que la comprensión del “estar” como estar-siendo y estar-haciendo sean fundamentales para la constitución coherente de nuestra historia.

En lo que sigue de esta historia vamos a re-visar, volviendo recursivamente a pasar por la mirada, para ver lo que emerge en estas palabras. Pongamos atención sobre lo que aparece en esta breve historia.

Ventana 8: De loci de enunciación, escucha, repetición, circularidad y recursión.

En esta tercera ventana nuestro personaje ya no es el adolescente del que nos habla Naranjo, sino que es un biólogo de cuarenta años que ya ha comenzado a responder a la pregunta sobre lo ocurrido para que emergieran los sistemas vivos. Han pasado al menos diez años. Comenta Maturana, refiriéndose a su amigo Heinz von Foerster, que:

Con ocasión de asistir a este congreso en Chicago en 1968 escribí el artículo “Neurofisiología del conocimiento”, que Heinz mencionó en muchas ocasiones. Como una extensión escribí otro artículo llamado “Biología del conocimiento”. Y él me dijo: ‘Mira, tú escribes en espanglish, no escribes en inglés, escribes una mezcla de español e

inglés. Déjame corregir el inglés de este artículo. Con la ayuda de un estudiante, Richard Howe, produciremos una buena versión en inglés'. -Ellos así lo hicieron y después de tres meses me entregaron una nueva versión corregida. La leí y me puse furioso. En esta ocasión me enojé con él. Le dije: 'Has destruido mi artículo'. -El me dijo: ¿Qué me quieres decir? Lo único que he hecho ha sido quitar las repeticiones.' -Repentinamente comprendí que yo argumentaba de manera circular, lo que era natural para mí por lo que no entendía cuando las otras personas me decían que yo repetía mucho. Estoy dispuesto a aceptar que, hasta cierto punto, hay repetición. Pero, la circularidad no es repetición. Lo que sucedió es que ellos -no sé cómo- transformaron todas mis oraciones circulares en lineales. Por esto dije que ellos habían destruido mi artículo. En ese momento comprendí que lo que estaba haciendo era circular. Yo lo hacía ya que quería hablar acerca de cosas en términos de ellas mismas no como descripciones de algo que existe sino como algo que emerge.¹¹ (Maturana, 2007, 40-41)

Maturana nos narra esta conversación que ha tenido con Heinz von Foerster en la cual éste le ofrece a Maturana revisar y corregir el inglés en el que está escrito el segundo artículo de los dos en los que Maturana da forma a la explicación con la que responde a la pregunta que gatilló el quehacer que aquí nos compete explicar. Lo que nos parece fundamental en este comentario de Maturana es que la corrección de von Foerster, le hace posible “darse cuenta” de algo que él mismo estaba haciendo y que no había visto que hacía. Este “darse cuenta” es muy importante ya que para poder ver lo que hacemos necesitamos de la ayuda de la explicación de lo que la otra persona entiende que nosotros hacemos. Esto tiene relación con la manera en que Maturana opera: siempre en conversación con otra persona. Lo que es clave es que Maturana se da cuenta de que cada interlocutor “escucha” desde su propia experiencia. En otras palabras: Maturana se da cuenta de que no entendemos lo mismo. Esto tiene implicaciones profundas en cuanto pone en cuestión las populares nociones de “información” y “comunicación”. En palabras que han significado variadas y ácidas críticas a Maturana: el ensimismamiento del sujeto determina la escucha, por lo que no hay transmisión de información y menos es entendida en los mismos términos. Las nociones de “comunicación” e “información” devienen, en la explicación de Maturana, problemá-

ticos. Permítannos explorar en breve este proceso por el cual Maturana se logra “dar cuenta”. Si somos cuidadosos veremos que cuando von Foerster dice que ve que el artículo está escrito en espanglish, probablemente von Foerster haya puesto su atención en la sintaxis, de allí que después sea más específico diciendo que “la única cosa que hice fue sacar las repeticiones” / (“the only thing I did was to remove repetitions”). Para von Foerster el problema radica en la “repetición”. En este punto Maturana se da cuenta de qué es lo que ocurrió. El problema del modo de escribir en inglés de Maturana, para von Foerster, no es que éste escriba en espanglish sino que repite. Repetir es el problema para el lector von Foerster que lee desde un suelo geocultural eurocentrado, pidiéndole a Maturana que sea más lineal, donde ser eficiente tiene que ver con los términos “velocidad” y “eficiencia”, de allí la exigencia de no repetirse, de considerar y entender la repetición como un volver atrás en el desarrollo de sus argumentos ya que de otra manera no hace sentido. Esto es de suma importancia ya que pone en movimiento una exigencia discursiva específica, de claridad, que emerge del locus de enunciación de la razón eurocentrada. De hecho, avanzar tiene una etimología cuya raíz viene de “adelantar” o “anticipar”, como si el argumentar fuese concebido como una carrera cuyo camino habría que anticipar. Es un hacer orientado, tirado por la eficiencia, reducida a pura velocidad, de la razón lineal, cuya exigencia consiste en hacer avanzar rápido el argumento. Recuerden lo que hemos dicho sobre el futuro esplendor más arriba. De otra manera lo dicho no tiene sentido. Avanzar tiene que ver con la necesidad, hoy totalizante, de manifestarse como “cálculo estratégico”. Ya vemos los vínculos con el lenguaje de la guerra. Sucede que la modernidad eurocentrada no ve, es ciega ante los quehaceres de la vida cotidiana, “la gran historia” de la especie humana y, acorde con sus pretensiones imperiales, busca imponer su lógica filosófica y con ella fijar “la pequeña historia” del progreso lineal local hecho racionalidad occidental (Kusch, 1976). En cambio, Maturana pudo comprender lo que había estado haciendo: que lo que para él era natural, argumentar con circularidades, a otros les parecía simple repetición de lo mismo y, por lo tanto, percibían sus argumentos limitados por su incapacidad para desarrollarlo de manera racional o lógica, es decir, lineal, requerido por el “*marching on*” (“en marcha”) protestante. Si bien Maturana construía su argumento con circularidades, Heinz von Foerster esperaba argumentos que fueran contruidos acorde con una lógica desarrollista, que avanzara, es decir, sin repetición. Las lógicas eran diferentes, la racionalidad desde la que ambas se

levantaban permitía observar diferentes maneras de operar. Todo esto ponía en movimiento diferentes marcos operativos emergentes desde diferentes actitudes y senti-pensares.

Pero es fundamental comprender que los argumentos circulares no devuelven a lo mismo, no implican repetición. Estrictamente no hay repetición en un sentido orgánico. El aspecto circular de sus argumentos tiene, nos parece, dos aspectos: por un lado, re-acopla (conserva), de manera consistente, con la base biológica de la autopoiesis. Por el otro lado, hace posible que la recursión agregue algo a lo ya dado (cambia e innova). Los argumentos circulares de Maturana siempre traen a la mano un gesto recursivo que nos ofrece algo nuevo. No es que Maturana esté preocupado de lo nuevo, sino que entrelazamos en nuestro vivir aquello que conservamos (orgánico: ciclo, círculo, espiral) con aquello que constituye otro proceso (mecánico: línea, nuevo entendimiento, nuevo producto, nuevo objeto). Esto es lo que hace de pensar desde el sur un pensar que no divide ni separa sino, todo lo contrario, hace posible comprender, en la reflexión, qué es lo que hacemos cuando hacemos lo que hacemos. Nos permite comprender que somos conservadores (tradición), a la vez que cambiamos (modernos). El problema de la oposición entre la tradición y lo nuevo es ficticia y responde a una actitud que siempre trae a la mano divisiones *in extremis* o dicotomías. Pero los que sabemos que tenemos esa herencia que emerge del suelo del “estar-siendo”, somos tradicionales en muchos aspectos, a la vez que somos modernos en otros. Y nos desplazamos entre ambos modos de vivir.

Maturana buscaba fundamentalmente hacer lo que unos años después, ya en Matriztica y pensando con Ximena Dávila, podrá traer a la mano con el término biología-cultural. He aquí que las propuestas de Maturana impliquen siempre considerar, no solo la repetición, sino también la recursión. El lenguaje para Maturana es recursivo. En otras palabras, Maturana, el escritor, construye en el lenguaje un argumento que siempre vuelve circularmente sobre su suelo biológico para así acoplarle la palabra a la explicación de la biología (corporalidad). La recursión es también un efecto producido por una argumentación que va montando lo nuevo sobre lo anterior de manera circular. Lo que es significado en el lenguaje ocurre también en nuestra corporalidad debido a que el lenguajear toma forma en las coordinaciones en las que vivimos con otros.

Ventana 9: De la ciencia imperial: segmentar, desconfiar, predecir y controlar.

La ciencia imperial, tal como la conocemos/practicamos hoy, está profundamente enraizada en la sensorialidad del control y la regulación. La necesidad de controlar tiene su raíz emocional en la desconfianza. La desconfianza, a su vez, es dominante hoy debido a que el discurso de la economía neoliberal ha penetrado todos los quehaceres humanos, desconfiando de los procesos biológicos y, por ende, demandando su manipulación. Ahora bien, si hacemos una sucinta historia que nos deje ver el origen de esta desconfianza vemos que esta es una emoción que comienza a expandirse a partir del siglo XV y el primer imperio global (España). Pero es durante el segundo imperio global (Gran Bretaña), con Bacon, Descartes, Locke y Hobbes que se comienza a levantar un dispositivo verbal disciplinario que va a asegurar objetividad (acceso a la verdad) y obligatoriedad (control), y que, por ende, va a hacer posible una “ciencia imperial” (Adas, 1989) cuya característica definitoria es que demanda “universalidad” con el fin de fijar y controlar el funcionamiento de las colonias. Como observamos, la “universalidad” de esta ciencia tiene que ver con haberse dado como una separación productora de confusión de dominios de realidad, situándose en la cabeza/cerebro a la mente, desde donde se gobierna el cuerpo. El truco consiste en que la cabeza/cerebro está situada en el centro (Europa y Estados Unidos de América) y el cuerpo colonizado en la periferia. Hay otro problema: para Maturana la mente emerge del “entre” configurado por la relación del guión que acopla biología-cultura. La mente es algo emergente, no una cosa con límites visibles y estrictos.

Una de las formas fundamentales que toma el neocolonialismo actual es la imposición de un solo modo de hacer ciencia. La ciencia actual es neocolonial y está fuertemente enraizada en las creencias y percepciones traídas a la mano por el imperialismo. Este imperialismo tecnocientífico está profundamente enraizado en una conceptualización reductiva que especifica la hechura del “universo” (uno ante los ojos de los administradores), una especie de mecanismo de relojería, del cual el científico, al conocer cada parte de manera aislada, podría predecir la forma en la que éste opera. Pero esto es una falacia, una ceguera deseada y sostenida, ante los complejos procesos que hacen posible la vida planetaria. Poder predecir ese funcionamiento, devino, por tanto, el aspecto más importante de la

empresa imperial. Así ha sido por la emoción base sobre la que se han levantado los diferentes órdenes imperiales: la desconfianza ante los procesos orgánicos y la desconfianza ante los procesos culturales. La predicción ha sido una prédica fundamental para la ciencia imperial debido a que es la manera en la que manifiesta el dominio del medio ambiente y de las poblaciones. De allí la exigencia de tener planes para todo. Pero predecir implica asumir que todo cambia a alta velocidad. Este no es el caso ya que los sistemas naturales son homeostáticos y requieren armonización constante. Y esto tiene consecuencias en todos los ámbitos del vivir. Nos educan para el cambio constante y no observamos respeto alguno por aquello que conservamos. Ahora bien, Maturana nos enseña que lo determinante es aquello que conservamos. Así, con esta historia, Maturana responde a la pregunta de su estudiante.

Ventana 10: De la ciencia, el método, la impureza, el corte, la violencia y la cultura.

¿Qué es lo que hace la ciencia imperial? Por un lado, la ciencia imperial creó el método científico que al segmentar -aislar lo distinguido, el objeto, bajo condiciones ideales- el medio ambiente, cortó todos los acoplamientos entre organismo-nicho de tal manera de contener sus dimensiones dentro de los límites discretos impuestos por las condiciones ideales del método. El mundo natural fue concebido, percibido, estudiado y catalogado como un objeto con bordes discretos que lo despegaban del modo de vivir del hombre de ciencias y, por ende, era susceptible de ser conocido sin contaminarlo de la impureza que rodea al que recibe el don de observar con “el ojo de Dios” y, por ende, es capaz de manipularle de múltiples maneras. Todo esto se hizo para mejorar las relaciones comerciales a una escala nunca vista. Aunque el conocimiento local estaba dispuesto a la mano por la participación de las élites locales que deseaban acceder a los objetos producidos por occidente, éste nunca recibió los investimentos de “verdad” y “objetividad” de aquel que veía con “el ojo de Dios”. La producción local fue investida del atributo de “folklore”. Las colonias, percibidas desde la escala imperial, no sabían producir conocimiento “de primera” o “de punta” como le llaman hoy. Esta carencia tendrá dos efectos: primero, estas colonias serán clasificadas como subdesarrolladas y, segundo, en necesidad del “liderazgo” de aquellos que sí son desarrollados. Ahora bien, este

“universo” emergente está recubierto con imágenes que aíslan, segmentan, extraen, cortan, semejando actos médicos o de castigo para operar sobre el cuerpo y que semejan la práctica de la tortura a manos de expertos, la que es tan recurrente en las guerras de hoy.

Aunque lo dicho en el párrafo anterior se puede, por un lado, relacionar con la violencia recursiva, cada vez más sofisticada en sus formas y efectos; por el otro lado, tiene otro aspecto del que Maturana se dio cuenta, a saber, las limitaciones del método experimental que, como hemos señalado más arriba, funciona cortando, separando, para establecer bordes precisos al distinguir un objeto discreto. Como vemos, esto tiene que ver con “dar forma” a ese objeto. La cuestión es ¿quién da forma? ¿cómo se da forma? Occidente propone y exige la aceptación total de que hay solo una forma aceptable, la del que mira con “el ojo de Dios”. Consecuentemente, esta persistente violencia en el ámbito de la historia también ocurría en el ámbito de las ciencias, pero de acuerdo con las necesidades internas específicas de cada dominio de realidad. La violencia, como experiencia de vida, es aún hoy algo percibido como válido en variados dominios de lo que llamamos “realidad”. En otras palabras: la ciencia y el saber científico dominante comparten con otros dominios de realidad un modo de operar, una conversación, acerca de la validez del modo de hacer que consiste en ejercer violencia contra todo lo que se manifiesta y opera como algo puesto en relación. El modo de comprensión que emerge con la secularización occidental necesita de la violencia ya que “una cultura es una red cerrada de conversaciones” y que “el cambio cultural ocurre como un cambio de conversaciones en la red de conversaciones que la comunidad que cambia vive, y que tal cambio surge, se sustenta, y mantiene, en el cambio del emocionar de los miembros de la comunidad que cambia.” (Maturana & Verden-Zöller, 1995, 11) Después de vivir en su temprana niñez una experiencia de vida que no operaba exclusivamente de manera patriarcal, Maturana se ve en la necesidad de contar esta otra historia de una ciencia que él concebía como sistémica y relacional.

Ventana 11: Por una ciencia situada en el sur: re-acoplar, armonizar, relacionar, cultivar.

Si Maturana ha especificado que los organismos estamos acoplados estructuralmente a nuestro nicho, y Kusch ha puesto énfasis en que

estamos geoculturalmente situados, entonces nuestra tarea fundamental es comprender qué es lo que hemos “conservado” como sistemas de primates bípedos y, por ende, identificar y cultivar la “buena tierra” de la que se alimentan, en su acoplamiento estructural, nuestras raíces. Maturana nos hace posible observar el cultivo y la crianza, en nuestra propia manera de funcionar, de dónde, de qué “buena tierra”, es que surgimos y, por ende, qué es aquello que hemos “conservado” a lo largo de nuestra deriva que nos hace seres humanos (el evento por el que el alumno de Maturana hacía esta pregunta). Su escritura cava y abre la memoria de la tierra para que recordemos, para que volvamos a pasar por el corazón [del latín -re, de nuevo y -cordis, corazón] y re-tengamos en la memoria el cuidado de sí necesario para la continuidad de la vida. Pareciese que, en ese repetitivo y circular volver sobre lo dicho de su escritura, abriéramos y re-oxigenáramos la tierra de las coordinaciones anteriores, como si fuese una actividad agrícola, para ver aquellas experiencias sobre las que se van montando las nuevas recursiones del azadón hasta llegar a la coordinación actual. Su escritura tiene esta cualidad: es densa en el sentido latino de la etimología de la palabra “densus”, espesa, que fluye y cambia lento, que le toma tiempo oxigenarse para que respire y de fruto. Dicho en otras palabras: alimentarse, en el sentido de comprender los procesos que nos constituyen, toma tiempo puesto que hay que saber el proceso para producir el fruto deseado. Si observamos, sin apuro y con gran cuidado, veremos que al cultivar la tierra ocurren dos procesos entrelazados en el arte de hacer con nuestras manos. Por un lado, criamos y cuidamos el crecimiento de lo que plantamos y, por otro, en ese criar comprendemos el movimiento amoroso que expande nuestra inteligencia del autocuidado: al criar las plantas/las flores de mi huerto me crío, me enseño el autocuidado de manera autopoética (Maturana & Verden-Zöllner, 1995, 65). Ambos procesos ocurren al unísono, es decir, entrelazados. Maturana trae a la mano en su construcción del dominio de la “biología del amar” lo que Violeta Parra canta en su tonada *La jardinera*. La imagen que emerge de esta transposición de dos dominios distintos de realidad, hace visible algo –recordemos las preguntas imposibles que elaboramos en otra ventana- que no es aceptable, no es coherente o no hace sentido para otras culturas. Ahora bien, estas otras culturas están centradas en poner su atención en lo que ha sido eyectado (la cosa), tirado hacia afuera, puesto que desea apropiárselo de acuerdo a fórmulas establecidas por el mercado, patentándolo, reproduciéndolo, y vendiéndolo. En esto que hemos dicho aquí observa-

mos el tejido de nuestro hacer con nuestro saber (Maturana y Varela 1984). Ahora bien, sabemos que no hay que estar apurado en el trabajo de la tierra. Tampoco podemos reflexionar si estamos apurados. El apuro compromete, es un obstáculo que desarmoniza nuestro vivir. Pensamos que para Maturana no hay un futuro esplendor, como dice nuestra canción nacional, sino más bien un proceso por el cual vamos conociendo lentamente un poco más de nosotros mismos, acerca de cómo y desde que emoción es que operamos como *homo sapiens amans amans*. Para Maturana nos complicamos en el doloroso tirón producido por la tensión del entretejido de dos modos de vivir: la matrística y la patriarcal. Dice Maturana (Maturana & Verden-Zöllner, 1995, 65):

La manera matrística de vivir intrínsecamente abre un espacio de coexistencia con la aceptación tanto de la legitimidad de todas las maneras de vivir, como de la posibilidad de acuerdo y consenso en la generación de un proyecto común de convivencia; la manera patriarcal de vivir restringe intrínsecamente la coexistencia a través de las nociones de jerarquía, de dominación, de verdad, y de obediencia, que exigen la autonegación y la negación del otro. La manera matrística de vivir nos abre a la posibilidad de la comprensión de la vida y la naturaleza, porque nos conduce al pensamiento sistémico al permitirnos ver y vivir la interacción y coparticipación de todo lo vivo en el vivir de todo lo vivo; la manera patriarcal de vivir restringe nuestro entendimiento de la vida y la naturaleza al conducirnos a la búsqueda de una manipulación unidireccional de todo en el deseo de controlar el vivir.

Vemos así que nos podemos desplazar -de hecho siempre nos movemos entre ambas miradas- desde un ámbito y una mirada lineal, guiada por el deseo y la búsqueda del objeto novedoso en lo ya hecho, a un ámbito y una mirada que cava buscando las señas de la historia que hacemos hacia lo profundo, hacia aquello que desde abajo da forma a lo que nos hace gravitar, a lo que sostiene nuestro peso, re-moviendo y oxigenando la tierra. Hacia el futuro o hacia el presente profundo. Contrario a la captura de la mirada por el mercado, tenemos la capacidad de esta otra mirada que hace posible que nos liberemos, desplazándonos, de la historia lineal que nos proyecta hacia un futuro inasible, dándonos autonomía frente a la razón imperial, sus promesas y sus abstracciones. Puesto que ya sabemos que los

argumentos que dan forma a esa historia lineal, blanqueada, antiséptica, que emerge de una dualidad occidental *in extremis*, ha dado forma a la promesa moderna de un futuro esplendor, callejón sin salida, que ya no convence a nadie.

Las razones, con su pretensión de objetividad obligatoria, ya no convencen a nadie. Por esto, para salir del callejón sin salida de la modernidad, hay que volver a cultivar la tierra. Hay que re-cordar, volver a pasar por el corazón, su historia. Esta mirada que cava, que hace de manera vertical su amorosa tarea, se cumple en un movimiento hacia lo profundo de la tierra. Es un movimiento inmersivo, nuestra historia de la entrada en la tierra, sin miedo, como vientre materno dador de la vida que hemos conservado capa tras capa, lo que hemos conservado y que nos permite observar hoy, en nuestro tiempo, los inicios de esta historia, que es también un inicio anterior al de los griegos que ya lo habían olvidado en sus mitos sobre las peleas y guerras, la violencia tiene su propia historia, entre dioses y hombres.

Es el fundamento desde el que se cría la vida mucho antes que las leyes de la república. ¿Qué vemos allí, en lo más profundo de la tierra, en el origen del vivir? ¿Qué historia nos vamos a contar de ese fundamento? Hacia el origen vemos el hilo que hace posible el acoplamiento-estructural organismo-nicho como fundamento de nuestro estar-viviendo. Y vemos que este hilo es nuestro vivir en la emoción de la confianza de estar-viviendo en “la buena tierra”. Por esto es fundamental saberla cultivar (Maturana & Dávila, 2015, 535). Ahora bien, en este saber cultivar emerge el bien-estar. En el proceso de cultivar hacemos posible percibir lo que estamos haciendo, es decir, vemos la manera en que hacemos lo que hacemos, por ende, vernos, paso a paso, el aspecto autopoietico de nuestro emerger en el autocuidado, habilitados por el cuidado de la reflexión. No es la historia de la imposición de nuestra voluntad sobre un enemigo. No es ver ni regirse por una idea, un plan, una orden, la razón, o un cálculo de eficiencia que fije la explicación de lo que hacemos. Eso ocurre en un dominio explicativo secundario, el que occidente ha declarado hegemón con respecto del dominio del vivir. Este otro hacer, el propio, hace posible una mirada circular que nos devuelve y reorienta hacia la observación del propio funcionamiento. Es en este sentido que vuelve lo ya hecho, sentido como una repetición de lo mismo y, al mismo tiempo, traemos a la mano una recursión que agrega algo nuevo al montarse sobre lo ya hecho.

Así, la distancia dicotómica que la modernidad occidental produce para distanciar la tradición (percibido como repetición) de lo nuevo (percibida como progresión) es balanceada homeostáticamente de tal manera de armonizar lo que hemos separado. Por esta razón lo profundo no es solo una repetición de lo mismo. Hay un agregado. Lo nuevo no está en el futuro, en un más adelante distante y lejano que nunca se acerca, sino que la podemos ver si nos internamos hacia lo profundo de la tierra que cavamos, en nuestro propio hacer, en las capas que vamos removiendo de lo que ya hemos hecho.

En este sentido, creemos, Maturana concibe el presente continuo en el que vivimos como el lugar en el que ocurre, en nuestro operar, “el reino de Dios”, que no es nada más que el cuidado del acoplamiento-estructural con la Pachamama. Lo demás es flotación, el “todo vale” anglosajón. Miren qué interesante: este conocimiento de nuestro propio operar trae a la mano el lugar en el que ocurre la revolución reflexiva (Maturana & Dávila, 2021). No hay revolución reflexiva hacia afuera de los propios procesos. Lo que allí ocurre es dominación de la otra persona y de lo que hemos dado llamar naturaleza como si nosotros no lo fuéramos también.

El problema con las revoluciones es que han deseado cambiar la sociedad, el mundo externo, el sistema, el gobierno, como una cosa externa a la persona. Y no hemos visto que la revolución implica fundamentalmente un cambio interior que se manifiesta en la creación de “inter-objetividades” (Maturana & Dávila, 2015) en las que surgen los pluriversos en los que conversamos. Hoy día vemos que para descolonizar, para desaprender las negaciones y cegueras que nos constituyen, debemos reacoplarnos con la buena tierra. Aunque sabemos que para ver a la otra persona y ver nuestro acoplamiento estructural con la Pachamama debemos dejarlas aparecer sin los perjuicios y certezas que nos ciegan.

Ello implica contarnos otra historia cuyo fundamento sea la experiencia de vivir en el sur. El sur aquí no es un lugar geográfico sino una actitud que se manifiesta en un modo de vivir sistémico. Ello implica re-conocer la emoción que nos ha hecho persistir como seres vivos acoplados en nuestra estructura a este nicho, lo que nos hace hijos de la buena tierra: el amar. Esto que conservamos es la armonía entre nosotros organismos y el nicho. Pero tenemos un problema: no deseamos perder los engaños, las chucherías, que el modo de producción capitalista nos pone frente a los

ojos y que sabemos que no son viables y que tienen un límite. Y sabemos también que ya hemos llegado a ese límite y que estamos cortando el árbol del vivir del que somos hijos. Es alrededor de este saber, que podemos conservar de manera consciente, que hoy podemos cambiarnos a nosotros mismos (hacer interior) para no destruir el vivir. ¿Qué elegiremos?

Ventana 12: Otra vez la recursión.

Ahora bien, si pensamos que la tierra es densa, entonces hay que cuidar su oxigenación, preparándola para la crianza de todos los organismos que se nutren de ella y así también de nuestra crianza. Se trata, como vemos, de cultivarnos en ambos sentidos, de ser cuidadosos y de aprender en el hacer que hacemos. Si usamos una expresión del lenguaje cotidiano, a aquel que cuida de lo que hace, por ende, a aquel que cuida la tierra para la crianza, lo investimos semánticamente con el atributo de ser una persona cultivada y así le atribuimos un saber apropiado, correcto, que no es contradicho con una acción opuesta. Al eliminar la contradicción hemos hecho lo apropiado y adecuado a las circunstancias de la crianza y el cuidado. Este hacer adecuado identifica a una persona de la que decimos que es cultivada, culta, que sabe, que es sabia. Nótese la contaminación semántica, eco etimológico, entre sabia y savia. Sabio, para los propósitos de esta historia, será aquella persona que tiene los nutrientes necesarios a la crianza y al cuidado de sí. Ya que nuestra corporalidad esta acoplada estructuralmente con la tierra que la nutre, debemos observar con gran cuidado nuestro entrelazamiento con ella para comprender y actuar acorde con ella y cuidar su funcionamiento.

Las explicaciones de Maturana no son lineales, sino que cultiva formas argumentales que reenvían la mirada no hacia el futuro sino hacia el presente de “la buena tierra” de las conversaciones que emergen desde el amar. ¿Por qué? Ya que la actitud del amar consiste en “dejar aparecer”. Amar hace posible ver, maravillados, aquello que aparece a la vista. No refiere necesaria y de manera exclusiva a un mundo objetivo, sino que trae a la mano, desde la emoción que constituye nuestro fundamento humano, aquello que distinguimos. Pero para que algo aparezca hay que “abrir la mano” y “soltar” nuestras certezas puesto que éstas guían la mirada hacia propósitos que nos ciegan al presente.

Las certezas que tenemos nos ciegan ya que no dejan ver lo que aparece. A propósito de esto William Blake señalaba que “(s)i las puertas de la percepción se purificasen, cada cosa se aparecería al hombre como es, infinita. Pues el hombre se ha encerrado hasta el punto de no ver sino a través de las grietas estrechas de su caverna” (Blake, 1906, 27)¹² e invitaba a limpiar la visión y Jiddu Krishnamurti (2003b, 65-88) nos recuerda que siempre que miramos estamos haciéndolo desde la carga en general negativa de las imágenes del pasado. El pasado, en cuanto pura imagen, es como una roca pesada que nos ancla a su peso. La memoria, si no la observamos operar, nos ancla a sus imágenes y nos ciega dejándonos sin saber la causa por la que ocurren los eventos que hacen nuestro diario vivir. Por otro lado, hay que saber escuchar las preguntas que no se pueden decir bajo esas condiciones de dar todo por sabido. También Krishnamurti tiene algo que aportar a esta conversación acerca de las preguntas indecibles:

*[...] nunca hacemos la pregunta imposible – estamos siempre haciendo preguntas acerca de lo que es posible. Si haces una pregunta imposible, tu mente tiene que encontrar la respuesta en términos de lo imposible – no de lo que es posible.*¹³ (Krishnamurti, 2003a, 157)

Para que la mente pueda dar una respuesta apropiada a las circunstancias, ésta debe ser traída a la mano creativamente pues la pregunta nunca ha sido hecha antes. Pero Krishnamurti no conoce el saber de las culturas de Abya-Yala. Maturana sí tiene conocimiento de estas culturas que él llama “matrísticas” y, además, ha propuesto en su otra historia de la ciencia que emerge desde el sur, que el suelo sobre el que se levanta esta respuesta es “la buena tierra”.

Sobre esto insistió también Rodolfo Kusch. La explicación de Maturana consiste en narrar una historia para así traer a la mano una respuesta a las preguntas indecibles o imposibles de proponer que eran, por lo tanto, también imposibles de responder hasta ese momento. Narrar viene en su origen latino de *narrare* que significa “hacer a uno conocedor”, de allí que lo usemos para significar su relación con “conocer” ya que es justamente lo que nos ha sido negado por haber nacido en el sur. ¿Recuerdan lo que hemos dicho más arriba en esta historia? Recuerdan la pregunta que su alumno le hizo a Maturana y que dice así ¿qué es lo que hemos conservado

de ese origen en la familia ancestral que nos hace humanos desde hace tres mil y medio millones de años?

Ventana 13: Sobre la confusión de dominios de realidad.

La obligatoriedad del método entendido como separación (o corte) tiene un efecto preciso, crea otro dominio de realidad y desplaza nuestra atención y nuestro hacer a ese segundo dominio de “realidad”. Dado que no vemos este permanente desplazamiento entre uno y otro dominio, los cuales confundimos creando problemas cognitivos, menos vemos su origen en nuestro operar en el lenguaje. Punto ciego: no vemos que no vemos. No vemos que nos hemos desplazado de un dominio hacia otro, del existir al explicar el existir. Ahora bien ¿cuál es este segundo dominio de realidad? Este segundo dominio es aquel donde operamos haciendo explicaciones en el lenguaje. Sin embargo, hoy este cercar en el lenguaje se ha reducido aún más drásticamente.

Hoy asistimos a una negación, en la forma de ceguera, de los dominios de existencia en los que producimos pensamiento crítico. Esto es muy problemático, por ejemplo, en Australia, ya que la cultura inglesa dominante en las posiciones claves de las instituciones universitarias, se adueña de nociones como, por ejemplo, interculturalidad, pensamiento crítico y descolonización, desraizándolas y convirtiéndolas en una simple reforma curricular, un *tick* (✓) para no detenernos y darlo por hecho, constitutivo de un objeto más, sin observar cómo es que los traemos a la mano en la propia manera de funcionar. Esto es muy problemático ya que lo que sucede es un desplazamiento de un hacer procesual circular (operar sobre uno/a mismo/a para, por ejemplo, descolonizarse) a un dominio de hacer lineal (operar en la constitución de un objeto para poder patentar y vender el objeto llamado “des-colonización”). Este linealizar, por ende, deviene obligatorio al habilitar (distinguir, cortar, sus bordes semánticos) procesos en los que todo debe constituirse en objeto en la industria del conocimiento. A esto le llaman también socializar, es decir, los procesos industriales de extracción y linealización niegan la complejidad de los modos de existir y, por lo contrario, todo deviene producción en masa en un proceso global de uniformización ciego y negador de las diversas maneras de vivir.

Este proceso de eyección de los procesos internos es percibido como ventajoso. El mandato es “exhíbete”, “muéstrate”, “véndete”. La linealización consiste, por un lado, en un arrojar fuera del cuerpo los procesos internos y, por el otro, radica en su captura, patentamiento, producción en serie y venta. Se trataría de una mirada que busca deshumanizar todo quehacer para convertirlo en objeto del mercado. Una mirada y un modo de hacer extractivo que están siempre riñendo y violentando su dependencia del vivir. La inteligencia, en el mundo anglosajón australiano, se alimenta de este brebaje embaucador, reductivo, tóxico, tan peligroso para los incautos ciegos que vivimos en los puentes entre el universo obligatorio y los diversos pluriversos. Por esto, confiamos ciegamente en explicaciones que llamamos científicas, las que pretenden ver con “el ojo (desencarnado) de Dios” una realidad objetiva que, al recibir el atributo de “universal”, deviene obligatoria. En otras palabras, esta objetividad-sin-paréntesis, obligatoria, siempre hace una demanda de obediencia total (Maturana, 1997). Quienes tienen acceso privilegiado a este saber devienen líderes y, los demás, los pobres del mundo y la naturaleza toda, deben estar disponibles y obedecer, seguir las pautas para armar y así lograr vivir en el único mundo perfecto. El saber es propiedad privada de los expertos que lo poseen. Esto implica que al mismo tiempo otras maneras de pensar han sido folklorizadas y, por tanto, relegadas a un pasado remoto ya superado en la línea formada por los que marchan hacia el futuro esplendor. El sentipensar, por ejemplo, ha sido negado. El peso de estas interpretaciones se basa en la ilusión de pensar que podemos hacer referencia a una “realidad-sin-paréntesis”, única, objetiva, y obligatoria para todos. Para esto nos han inferiorizado. Y les hemos creído.

¿Qué es lo que ha sucedido? Hemos perdido la capacidad de confiar ya que nuestras acciones y nuestro lenguaje están en un permanente contradecir nuestro emocionar. Y, de la misma manera, nuestro uso de las palabras tampoco tiene dónde o cómo asentarse en nosotros ya que nos son enseñadas de acuerdo con la palabra “universal” de ese Dios, el científico, que todo lo sabe. Lo dicho no tiene relación con nuestro propio operar. Contradecimos nuestro fluir con palabras que nos contradicen. El lenguaje, hoy, es un instrumento que usamos como un objeto, para manipularnos unos a otros. Hemos fracturado de manera drástica y violenta nuestro acoplamiento con nuestro nicho. Es lo que queremos decir cuando decimos que ahora somos individuos en control. Vivimos en relaciones que bien

podríamos caracterizar como basadas en una ontología del enemigo (Galison, 1994), es decir, jugando con estrategias para dominar o eliminar a la otra persona o extraer recursos de ellas y de la naturaleza. La relacionalidad que tendía a armonizarse sin traer a la mano muchas desarmonías (Holas, 2017) ha sido completamente desbalanceada por esta mirada que linealiza para extraer algo, un producto, de las relaciones. La naturaleza autopoietica de esta explicación de Maturana nos descoloca y nos hace sentir molestos y cuestionados. Y, por supuesto, no puede ser de otra manera. Acostumbrados, como estamos, a la linealidad de la estructuración del pensar y hacer en nuestras instituciones, no podemos menos que sentirnos fuera de lugar. Maturana no nos promete un futuro esplendor si seguimos las instrucciones para armar. Simplemente nos invita a observar para poder reflexionar sobre aquello que vemos aparecer en nuestro operar.

Ventana 14: Re-inscribir los términos de las conversaciones.

Los términos de la conversación científica que Maturana hereda y en la que él juega un rol fundamental para cambiarla ha sido vaciado de su relación con la corporalidad. Recuerden lo dicho acerca de que la ciencia imperial corta, segmenta, separa, para distinguir en el lenguaje. Esto es lo que Maturana recibe de la tradición occidental en el ámbito del razonamiento científico. En otras palabras, los términos de la conversación fueron contruidos sobre la base de esta separación en una dualidad dicotomizada *in extremis*. Esta estricta separación de los términos enfatiza la separación, generadora de conflicto, de la dualidad. Es una dualidad que excluye al tercero. En términos epistemológicos esta estricta separación razón-cuerpo o espíritu-cuerpo en la dualidad de los lenguajes imperiales produce un efecto que puede ser comprendido como la autoritaria dominancia del dogma objetivista, presente en las dos ideologías dominantes: neoliberalismo y comunismo, bloqueando otras maneras de crear conocimiento para eliminar opciones y sostener el coto.

Recuerdan que comenzamos esta historia refiriéndonos al juego de los niños Maturana que consistía en jugar aprendiendo del *dictum* que más tarde articulará Heinz von Foerster como un “actúa de tal manera de incrementar las opciones.”¹⁴ (von Foerster, 2003, 227) Pues bien, Maturana,

al proponer otro lugar de enunciación para otro tipo de ciencia, no es comprendido en su importancia y permanece, por lo tanto, aislado como un raro. Sin embargo, es cuestión de se intensifique esta apertura reflexiva que se inició en los sesenta para que la historia que nos cuenta sea vista con ojos que la dejen aparecer en toda su sabia lógica. Pero ello tomará tiempo pues, como Ernst von Glasersfeld asevera, “la aversión en contra de modelos de conocimiento que explican el conocer como dependientes de un organismo e incluso como producto de circuitos cerrados *internos*, no ha desaparecido”¹⁵ (Glasersfeld, 1990, 282).

Del final como comienzo.

Para ir concluyendo estas miradas a través de estas ventanas, miradas parciales, que sin duda irán cambiando a medida que vivimos, queremos establecer el tiempo, los sesenta, en el que Maturana estudió en los Estados Unidos de América, al mismo tiempo que la contracultura emergía. Maturana investigó con un importante grupo de personas en el ámbito de la biología y de la cibernética de primer orden, como, por ejemplo, MacCulloch, Gregory Bateson, y en el ámbito de la cibernética de segundo orden con Heinz von Foerster (Harries-Jones, 2016; Charlton, 2008). Pero tanto Maturana como sus colegas en el MIT y Harvard todavía operaban cercados por los límites de sus disciplinas y por el tipo de preguntas que eran aceptadas como válidas. Sus conversaciones, por la misma razón, se mantenían dentro de los límites impuestos por la perspectiva objetivista.

Sin embargo, Maturana enganchaba también en conversaciones con sus colegas chilenos y Heinz von Foerster, conversaciones que van a incluir a Gregory Bateson quien reconocerá que Maturana era quien estaba en el frente de las investigaciones en el ámbito de la biología (Dell, 1985, 1-20). Todos estos personajes permanecen como en una burbuja de tiempo que acota y restringe sus aportes a los diferentes dominios en los que participaron. En estos dominios estos investigadores lograron hacer preguntas incontestables en el lugar de enunciación de su tiempo y fueron ellos mismos quienes tuvieron que traer a la mano respuestas a esas preguntas (Varela, 1996, 410). Es nuestra responsabilidad, como personas que han vivido la experiencia de ser nutridos por saberes del sur, el volver a pasar por nuestro corazón la memoria de sus aportes, vivos en nuestro hacer.

Volvamos, formando un círculo, al comienzo de esta presentación. Ahora podemos aseverar que la escritura de Maturana en la pintura de Escher que citan Maturana y Varela en su *El árbol del conocimiento*, es una escritura que se focaliza en el proceso. Es una escritura que da cuenta de su “estar-haciéndose”, como diría Kusch. Una vez, muchos años atrás, Maturana contestó a una invitación que Sergio le hizo, diciéndole que para él el proceso era lo más importante. Sergio no le entendió en ese entonces. Esta experiencia de darse cuenta toma largo tiempo. Casi veinte años después - ¡qué largo es el proceso de irse dando cuenta! - podemos hoy ver y darnos cuenta. Esta es ya una recursión, un comienzo, otro más en el bucle.

Bibliografía

Adas, Michael. (1989) *Machines as the Measure of Men. Science, Technology and Ideologies of Western Dominance*. Ithaca: Cornell University Press.

Blake, William. (1906) *The Marriage of Heaven and Hell*. Boston: John W. Luce and Company.

Brignardello, Andrés. (2022) *Viña del mar en su reverso. El mundo popular en el enfrentamiento entre ciudad industrial y ciudad balneario. 1874-1957*. Viña del Mar: Ojo del Sur Ediciones.

Bush, George, W. (2001) "Address to a Joint Session of Congress and the American People", George W. Bush Whitehouse Archives. Washington D.C., En-línea: <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>

Charlton, Noel. (2008) *Understanding Gregory Bateson. Mind, Beauty, and the Sacred Earth*. Albany: State University of New York Press.

Dell, Paul. (1985) "Understanding Bateson and Maturana. Toward a Biological Foundation for the Social Sciences". *Journal of Marital & Family Therapy*. 1985, Vol.11, N.1, 1-20.

Finola, Hugo, Rodolfo Kusch. "La necesidad de 'ensayar una palabra nueva'". *Divulgatio. Perfiles académicos de posgrado*, Vol. 2, Número 4, 2017, 49-68.

Foerster, Heinz von. "On Constructing a Reality". En Foerster, Heinz von. (2003) *Understanding Understanding. Essays on Cybernetics and Cognition*. New York: Springer. 211-227

Foerster, Heinz von. (2003) *Understanding Understanding. Essays on Cybernetics and Cognition*. New York: Springer.

Galison, Peter. (1994) "The Ontology of the Enemy: Norbert Weiner and the Cybernetic Vision". *Critical Inquiry*. Vol. 21, (Autumn, 1994), Chicago.

Grosfoguel, Ramón. (2022) *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. México: Akal.

Glaserfeld, Ernst von. (1990) *Distinguishing the Observer: An Attempt at Interpreting Maturana*. V. Riegas & Vetter (eds.) *Zur Biologie Der Kognition*. Frankfurt: Surkamp, 281-295.

Harries-Jones, Peter. 2016. *Upside-Down Gods. Gregory Bateson's World of Difference*. New York: Fordham University Press.

Hinkelammert, Franz. (2020) *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Buenos Aires: Akal.

Hinkelammert, Franz. (2010) "Yo vivo, si tú vives". *El sujeto de los derechos humanos*. La Paz: Palabra Comprometida Ediciones.

Hinkelammert, Franz. (2007) *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José de Costa Rica: Arlekin.

Hobbes, Thomas (1651) *El Leviatán. Dominio Público*.

Holas, Sergio. (2017) "Rodolfo Kusch's 'Estar' as Seen from the Systemic Perspective of Humberto Maturana as a Way of 'Corazonar' Coexistence", *The Australian Journal of Indigenous Education* Volume 47 Number 1 pp. 64-72

Illich, Iván. (2010 [1976]) *Limits to Medicine. Medical Nemesis: the Expropriation of Health*. London: Marion Boyars.

Illich, Iván. (2008) *Obras reunidas II*. México: Fondo de cultura económica. Incluye los libros: *El trabajo fantasma*, *El género vernáculo*, *H2o y las aguas del olvido*. En *el espejo del pasado*.

Illich, Iván. (2006) *Obras reunidas I*. México: Fondo de cultura económica. Incluye los libros: *Alternativas*, *La sociedad desescolarizada*, *Energía y equidad*, *La convivialidad y Némesis médica*.

Illich, Ivan. (1981) *Shadow Work*. New Hampshire: Marion Boyards.

Krishnamurti, Jiddu. (2003a) *The Impossible Question*. London: Phoenix.

Krishnamurti, Jiddu. (2003b) *Ser Humano. El cambio radical de la mente*. Madrid: EDAF.

Kristeva, Julia. (1982) *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.

Kusch, Rodolfo. (1999) *América profunda*. Buenos Aires: Biblos.

Kusch, Rodolfo. (1976) *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Federico García Cambeiro.

Maturana, Humberto. (2007) "Interview on Heinz von Foerster, Autopoiesis, the BCL, and Augusto Pinochet." En Müller, Albert y Müller, Karl (Eds.) (2007) *An Infinished Revolution? Heinz von Foerster and the Biological Laboratory / BCL 1958-1976*. Vienna: echoraum / Wien. Pp. 36-51.

Maturana, Humberto, (2004). *La objetividad. Un argumento para obligar*. Santiago: J. C. Sáez.

Maturana, H. (1991) "¿Qué es ver?", pp. 151-182, en *El sentido de lo humano*. Santiago: Ediciones Pedagógicas Chilenas.

Maturana, Humberto. (1970), "Biology of cognition", en Maturana, Humberto, Varela, Francisco. (Ed.), (1980) *Autopoiesis and Cognition: the realization of the living*, Boston Studies in the Philosophy of Science - No. 42, Reidel, Dordrecht, pp. 1-58

Maturana, Humberto y Dávila, Ximena. (2021). *La revolución reflexiva. Una invitación a crear un futuro de colaboración*. Santiago: Paidós.

Maturana, Humberto y Dávila, Ximena. (2015) *El árbol del vivir*. Santiago: Matrística Y MVP Editores.

Maturana, Humberto y Dávila, Ximena. (2008) *Habitar humano en seis ensayos de Biología-Cultural*. J.C. Sáez Editor/Instituto Matrizico.

Maturana, Humberto y Verden-Zöller, Gerda. *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el Patriarcado a la Democracia*. Santiago: Instituto de Terapia Cognitiva. 1995 (4a edición).

Maturana, Humberto, Varela, Francisco. (1984) *El árbol del conocimiento*. Santiago: Universitaria.

Maturana, Humberto, Varela, Francisco. (Eds.), (1980) *Autopoiesis and Cognition: the realization of the living*, Boston Studies in the Philosophy of Science - No. 42, Reidel, Dordrecht.

Martí, José. (1891) “Nuestra América”. En-línea: <https://ciudadseva.com/texto/nuestra-america/>

Mignolo, W. (2002) “The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference”. *The South Atlantic Quarterly*, 101:1. Winter 2002. Pp. 57-96

Mignolo, W. (2000) *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton (N. J.): Princeton University Press.

Montes, Angélica y Busso, Hugo, “Entrevista a Ramón Grosfoguel”, *Polis* [En línea], 18 | 2007, Publicado el 23 julio 2012, consultado el 23 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/polis/4040>

Müller, Albert y Müller, Karl (Eds.) *An Infinished Revolution? Heinz von Foerster and the Biological Laboratory / BCL 1958-1976*. Vienna: echo- raum / Wien. 2007

Naranjo Cohen, Claudio (2019) *Ascenso y descenso de la montaña sagrada*. Barcelona: Penguin Random House Group Editorial.

Orwell, George. (2024 [1949]) 1984. Random House Debolsillo.

Roszak, Theodore. (1970) *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society & Its Youthful Opposition*. London: Faber and Faber.

Schmitt, Carl (2006) *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. USA: Telos Press Publishing.

Santos, Boaventura de Sousa (2003) *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Vallega, Alejandro. “The Descent of Thought and a Beginning of World Philosophies.” *Journal of World Philosophies* 5 (Summer 2020): 61-75

Varela, Francisco. “The early days of autopoiesis: Heinz in Chile”. *Systems Research* Vol 13 No 3, 1996, pp. 407-416

Yunkaporta, Tyson. (2023) *Right Story, Wrong Story: Adventures in Indigenous Thinking*. Melbourne: Text Publishing.

CAPÍTULO 3

Apuntes para una percepción estética de la *autopoiesis*.

*Triálogo entre Spinoza, Maturana y Varela*¹⁶

Dr. Braulio Rojas Castro¹⁷

Introducción

El presente ensayo se sostiene en la ficción de un triálogo¹⁸ entre Maturana, Varela y Spinoza, para proponer algunas distinciones epistemológicas y de método inscritas en la discusión sobre la relación entre la neurofenomenología y la teoría de la *autopoiesis*, con el marco conceptual del spinozismo contemporáneo y sus derivas estéticas. Me situaré desde los prefacios que ambos autores escribieron para la segunda edición del libro *De máquinas y seres vivos*, a 20 años de distancia de su publicación el año 1973, en los cuales, de forma separada, elaboran una reflexión retrospectiva y proyectiva sobre la propuesta de comprender los seres vivos como sistemas que se auto-producen y auto-organizan más allá de sus propiedades replicativas. En el análisis se irá diferenciando cuales son los dichos de cada autor, para establecer relaciones conceptuales con la filosofía de Spinoza, junto con distinciones de método en torno a los usos metafóricos y metonímicos del concepto de *autopoiesis* a otros campos disciplinares. Se indagará, a modo de apertura conclusiva, la propuesta de una estética de la *autopoiesis*, sostenida en el carácter interpretante de la relación de una entidad viviente con su entorno.

Se parte del supuesto de que la teoría de la *autopoiesis* se ha instituido como un programa de investigación (Lakatos, 1989) sobre la complejidad de los fenómenos biológicos y cognitivos, en relación con el avance del saber del sistema social que constituye su entorno. Esto ha tenido repercusiones que trascienden el ámbito de la biología celular, la neurociencia, la inmunología y la ecología, proyectándose hacia campos como la filosofía, la estética, los estudios sociales entre otros campos disciplinares: “A partir de este trabajo, se ha abierto el camino a diversas conceptualizaciones, que abarcan como unidades autopoiéticas la caracterización de la familia, las sociedades y muchas otras unidades, generando escuelas dentro de la terapia familiar e incluso de la sociología”. (Lavanderos & Malpartida, 2024, pág. 13).

Me parece que el acercamiento entre la *autopoiesis* y la filosofía spinozista posibilita una apertura sostenida en base a convergencias conceptuales con la ontología de Spinoza, las que pueden ser significativas para ampliar la comprensión de las bases materiales de la neuro-fenomenología. Esto no implica ingresar en la lógica de una búsqueda de antecedentes legitimadores de una hipótesis o de una teoría, sino de una articulación conceptual que permita abordar de manera integrada los problemas contemporáneos de la relación entre estética, subjetividad y política, evitando así lo que Georges Canguilhem denominó el virus del precursor:

“La complacencia en investigar, encontrar y celebrar precursores es el síntoma más evidente de desconocimiento de la crítica epistemológica. Antes de colocar dos trayectorias una detrás de otra sobre un camino, es conveniente en primer lugar asegurarse de que, efectivamente, se trata del mismo camino” (Canguilhem, 2009, pág. 209).

Me interesa exponer un marco conceptual que permita extender la comprensión de la *autopoiesis* hacia el ámbito de la estética, entendida aquí no tanto como una teoría que emite juicios sobre el objeto “obra de arte”, sino como una filosofía de la percepción que abre la sensibilidad del individuo viviente a la interpretación del entorno que lo rodea, y sus relaciones con la producción de subjetividad y la política, más allá del valor de verdad de la percepción, pues “ya sea que tenga una percepción certera de lo que le acontece, o no, el individuo está siempre afirmándose en su modo de ser determinado.” (Rojas & Landaeta, 2018, pág. 58). Vale decir, la comprensión sobre como percibimos y como nos constituimos en individuos con capacidad de actuar e interpretar el mundo circundante en el que vivimos.

I. La autopoiesis: la cuestión de las extensiones metafóricas y metonímicas

La propuesta fenomenológica que subyace a la creación del concepto de *autopoiesis* por Maturana y Varela, en la cual ambos participan en un largo trabajo de años de formulación teórica y práctica experimental que los sostiene, contiene diferencias en la comprensión de los alcances que el concepto alcanzó de parte de cada autor. Como se describió en la

Introducción, se irá destacando las afirmaciones de uno y otro, para ir señalando las diferencias y similitudes.

Desde la perspectiva de Maturana, son dos los dominios fundamentales en los cuales se da la existencia de un ser vivo: a) el dominio de su operar como totalidad en su espacio de interacciones como tal totalidad; y b) el dominio del operar de sus componentes en su composición sin referencia a la totalidad que constituyen, y que es donde se configura de hecho el ser vivo como sistema vivo (Maturana & Varela, 1997, pág. 13). Esta distinción establece límites precisos a la idea de *autopoiesis*. Por una parte, la insistencia de ambos en que no es suficiente la existencia de procesos de síntesis y producción molecular para que se dé lo vivo, no basta con la sopa primordial, pues más allá de iteraciones moleculares, debe constituirse como un sistema auto referido, donde, siguiendo a Maturana, “su operar solo hace sentido con respecto a sí mismo” (pág. 14). Desde la perspectiva de Varela, el enfoque de la investigación parte de sostener como “punto de partida el carácter unitario de un sistema viviente” (pág. 65). Por otra parte, esto marca la diferencia con los sistemas alo-referidos, aquellos que “por diseño hacen sentido solo en relación a un producto o algo distinto de ellos” (pág. 14), es decir, aquellos sistemas que son creados por un individuo y/o por una asociación de ellos que configuran un individuo de mayor escala, en el sentido cómo concibe la categoría de “individuo” Spinoza: “toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total” (Spinoza, 2009, pág. 92)

Sin embargo, antes de continuar, es necesario sostener dos precauciones de método. Por una parte, decir “diseño” no nos debe llevar a una concepción trascendental de una potencia racional creadora de todo lo que hay con un fin en sí mismo, lo que Spinoza llama el prejuicio finalista que tiene como efecto que, “lo que es realmente causa, lo considera como efecto, y a la inversa; además, lo que es anterior por naturaleza, lo hace posterior; y, en fin, lo que es lo superior y lo más perfecto, lo hace más imperfecto” (pág. 70). La forma de ser autónomo de un ser vivo reside en el hecho de que “todos los aspectos del operar de su vivir tenían que ver sólo con él, y que este operar no surgía de ningún propósito o relación en la que el resultado guiase el curso de los procesos que le daban origen” (Maturana & Varela, 1997, pág. 12). Como lo afirma Maturana: “lo que define a lo

social son relaciones conductuales entre organismos” (pág. 19), lo que constituye un sistema.

Por otra parte, ambos autores advierten contra el uso meramente metonímico o metafórico del término *autopoiesis*, pero hay diferencias en la manera como establecen restricciones para su aplicación en otros niveles de análisis y operatividad. A partir de este punto, se hace expresa una tensión crucial al intentar extender el concepto de *autopoiesis* más allá de su referencia a la dinámica de organización autoreferida a nivel molecular-celular, lo que ha tenido repercusiones hasta la actualidad.

A partir de la delimitación de lo que es posible de ser tipificado como “viviente”, Maturana establece tres requisitos fundamentales para que una entidad pueda ser calificada como *autopoietica*: a) el ser vivo es, como ente, una dinámica molecular, no un conjunto de moléculas; b) el vivir es la realización, sin interrupción, de esa dinámica en una configuración de relaciones que se conserva en un continuo flujo molecular; y c) en tanto el vivir es y existe como una dinámica molecular, no es que el ser vivo use esa dinámica para ser, producirse, o regenerarse a sí mismo, sino que es esa dinámica lo que de hecho lo constituye como un ente vivo en la autonomía de su vivir (págs. 15-16). El ser vivo se puede tipificar como un “ente discreto y autónomo” cuya existencia se despliega en dos dominios inseparables: el de su operar como totalidad en un espacio de interacciones, y el de la dinámica de sus componentes moleculares. Dicho, en otros términos, desde la perspectiva de Maturana, los seres vivos pueden ser considerados como:

“sistemas en los que tanto lo que pasa con ellos en la soledad de su operar como unidades autónomas como lo que pasa con ellos en los fenómenos de la convivencia con otros, surge y se da en ellos en y a través de su realización individual como tales entes autónomos” (pág. 11).

La forma como el autor sostiene la potencialidad creativa de la interacción de una entidad viviente, en el sentido de tener la capacidad de interpretar los estímulos del entorno para decidir un curso de acción, lo que está determinado por la naturaleza propia de su configuración como una unidad *autopoietica*, esto nos permite establecer una tercera conexión con la ontología de Spinoza, en específico con la noción de *conatus*: “El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que

la esencia actual de la misma” (Spinoza, 2009, pág. 133), por lo tanto, la condición de autorreferido de toda unidad viviente, no sería más que la expresión en un modo de la substancia, de la potencia de sostenerse a sí misma como un individuo viviente, el que a su vez está constituido por numerosos individuos.

Maturana distingue tres niveles de sistemas autopoieticos: los de primer orden, que existen directamente como sistemas autopoieticos moleculares —las células—; los sistemas autopoieticos de segundo orden, como agregados celulares —los organismos—; y los sistemas autopoieticos de tercer orden, en los que lo autopoietico resulta del agregado de organismos y no es lo definitorio del sistema social particular (Maturana & Varela, 1997, pág. 18). Hay en el autor una consideración de los sistemas sociales como entidades «autopoieticas de tercer orden», por estar compuestos de organismos que no son autorreferidos y autosubsistentes; sin embargo, lo que los define no es la autopoiesis de sus componentes, sino la «forma de relación» específica que se establece entre ellos (pág. 19). Esto ha acontecido en el campo de los análisis del lenguaje como apertura hacia la posibilidad de hacer un uso metafórico y metonímico del término autopoiesis:

“si lo que hace al ser vivo ser vivo, es su ser un sistema autopoietico molecular, lo que hace al sistema social sistema social, no puede de ninguna manera ser lo mismo, en tanto el sistema social surge como sistema distinto del sistema vivo al surgir en la distinción como sistema social, aun cuando su realización implique el vivir de los seres vivos que le dan origen.” (pág. 20)

Por su parte, Varela es más restrictivo respecto a las extensiones metonímicas de la idea de *autopoiesis*. Distingue dos modos de transposición: por una parte, impugna una utilización literal o estricta, como cuando la idea de una red de procesos se transforma en “interacciones entre personas”, y la membrana celular se transforma en el ‘borde’ de un grupo humano, incurriendo en un uso abusivo del término (pág. 51); legitima, en cambio, una utilización por continuidad, cuando se pone en relevancia el hecho de que la *autopoiesis* busca poner la autonomía del ser vivo al centro de la caracterización de la biología. Además, lo que me parece más destacable, es el hecho de considerar a los seres vivos como dotados de

capacidades interpretativas desde su mismo origen. Esta segunda vía es fértil, pues se sostiene en el reconocimiento del “fenómeno interpretativo” como la capacidad de un sistema *autopoietico* de interactuar con su entorno en referencia a su propia identidad autoproducida, constituyendo así significados.

Para sostener esta restricción, Varela identifica una serie de características específicas de la *autopoiesis* que son fundamentales para su comprensión (págs. 45-46): la centralidad de la “autonomía” de lo vivo en su forma mínima; sobreponiendo la “organización” a la base de sus componentes materiales como atributo esencial a la unidad de vida mínima; la “identidad” de la organización de lo vivo es, fundamentalmente, el mecanismo de constitución de su materialidad; la “circularidad” del proceso de constitución de identidad se configura como una red de producciones metabólicas que produce una membrana que hace posible la existencia misma de la red. Toda interacción de la identidad autopoietica ocurre en referencia a su identidad autoproducida, emergiendo un nuevo nivel de fenómenos: la constitución de significados y la emergencia del “fenómeno interpretativo”; a la vez que la identidad *autopoietica* evoluciona a través de series reproductivas diferenciadas, con “conservación de la identidad”. Como lo afirma Varela, “es la organización lo que permite definir la vida, y no los componentes, por muy sofisticadas que sean sus propiedades enzimáticas o replicativas” (Varela, 2017, pág. 51). Sin embargo, la espontaneidad de las relaciones como dinámica inmanente al sistema viviente, hace que cada percepción que esa entidad tenga del entorno, sea decodificada una vez que ingrese al sistema. El individuo viviente interpreta.

Como afirma Varela “la crítica al conocimiento que acompaña a la *autopoiesis* y que se continúa al poner en evidencia el rol central de la interpretación y la autonomía de los seres vivos [...] requiere de una disciplina fenomenológica de la experiencia” (Varela, 2017, pág. 56). Es sabido que el autor tuvo una temprana relación con filósofos en su paso por el Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile — Roberto Torreti, Francisco Soler, Félix Schwartzman —, lo que da cuenta de un interés por la filosofía que le permite encontrar en la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty un lenguaje que posibilita radicar toda explicación en la experiencia material y romper definitivamente con toda teleología y trascendencia. En este contexto, la categoría de consciencia solo puede ser el

producto de un proceso, no un presupuesto que funde una noción de experiencia a priori.

II. Derivas autopoieticas spinozistas: expresión, encuentro y conocimiento

Uno de las derivas del triálogo entre Spinoza, Varela y Maturana, reside en la afirmación de un principio inmanente: la *autopoiesis*, que permite dar cuenta tanto del aparecer de la vida y del viviente, como de su capacidad de sostenerse a sí misma en tanto proceso autoreferido. Si nos situamos desde la perspectiva de la ontología de Spinoza, se puede afirmar la existencia de cuerpos simples y cuerpos complejos, pero ninguno sirve de fundamento al otro ni se relacionan jerárquicamente. Es el movimiento lo que distingue a los cuerpos en su modo de existencia. En este punto de la reflexión, resulta coherente proponer un acercamiento entre la idea de *autopoiesis* y la definición spinozista de sustancia: “Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado” (Spinoza, 2009, pág. 39). En este sentido, la sustancia spinozista puede ser cualificada como autopoietica, en el sentido de que solo acontece en un nivel concreto —materialmente concreto— de la realidad, como una autoproducción o como una entidad autoreferida. Toda otra forma material de emergencia de una unidad viviente sería el resultado de un proceso derivado, como lo sería un atributo de la sustancia, poseyendo una autonomía de segundo orden o una libertad condicionada por la concreta condición material ontológica que lo constituye como un modo de la sustancia.

Desde esta perspectiva, si el sistema nervioso mismo es entendido como “cerrado” y operando de manera circular, basado en la autonomía básica de la célula, esto, como lo indica Varela, “requiere de una disciplina fenomenológica de la experiencia” (Varela, 2017, pág. 56) que permita dar cuenta de las condiciones de emergencia de la conciencia desde lo corporal en el viviente. Es así como la conciencia deja de ser el *a priori* que funda la experiencia, concibiéndose como el “producto” de un proceso anterior, material y relacional, el que desde la perspectiva de Varela, remite por una parte, a “la naturaleza circular del metabolismo en los seres vivos y su relación con el operar cognitivo” (Maturana & Varela, 1997, pág. 43), como

también a la necesidad de “comprender la organización de los sistemas vivos en relación con su carácter de unidades” (pág. 65).

Esta perspectiva rompe con el modelo representacional y teleológico con el que se había interpretado el origen de la vida, lo que tiene el riesgo de sostener que la *autopoiesis*, al rechazar la idea de que la célula *representa* su entorno, hace caer al individuo en un solipsismo donde lo externo sería una mera perturbación de un equilibrio interno cerrado sobre sí mismo. Los investigadores evitan esto con el concepto de acoplamiento estructural, que “surge como resultado de las modificaciones mutuas que las unidades interactuantes sufren, sin perder su identidad. en el transcurso de sus interacciones” (Maturana & Varela, 1997, pág. 101), lo que explica cómo una unidad *autopoietica* puede interactuar recursivamente con su medio sin perder su autonomía. A partir de ese encuentro se despliega la interpretación. Esto opera en todos los niveles, desde la célula hasta el organismo consciente, y siempre implica una sensibilidad, una membrana con la capacidad de percibir el entorno mediada por los sentidos: una percepción estética.

Para profundizar en este “fenómeno interpretativo”, la categoría spinozista de expresión resulta operativa, pues, como señala Gilles Deleuze, si “cada atributo expresa una cierta esencia eterna e infinita” (Deleuze, 2021, pág. 9), el proceso de conocimiento puede entenderse como un acto expresivo mediante el cual un individuo “da forma” (Tejeda & Rojas, Forthcoming) a lo que conoce. Este “dar la forma” no es un estado estático, sino un proceso de transición y acción que se desencadena por un encuentro (*occursus*). Primero hay una confrontación sensible con algo — un estímulo— del mundo circundante el que no se presenta como una realidad objetiva, sino como un conjunto de signos perceptuales cargados de tono efectual que lo pone en relación con el espacio efectual del mundo circundante (Üexküll, 2016) de una entidad viva. La diferencia entre individuos estaría dada por la cantidad de estímulos que una entidad viva es capaz de percibir e interpretar para dar una dirección a su acción, como a la cualidad de cada estímulo en relación con la corporalidad que lo percibe y atrapa. Es por ello que, como lo afirman Espinoza y Rojas, “Spinoza no puede entender que el hombre sea ‘en sí’, ‘de suyo’ pleno, sino que lo entiende como parte material en el tramado cósmico que lo actualiza (Espinoza & Rojas, 2020, pág. 445).

En este contexto de análisis, la expresión se configura como una categoría operacional que permite comprender como una entidad viviente, a partir de la forma como percibe los estímulos de su entorno, pueda “dar la forma” a aquello que conoce. Como señala Deleuze, “la expresión implica, incluye lo que expresa, al mismo tiempo que lo explica y lo desarrolla” (Deleuze, 2021, pág. 13), fundando así la relación de la percepción sensible con el entendimiento. Este proceso de conocimiento no es instantáneo sino transitivo, pues, “No conocemos de una vez y para siempre: se conoce a través de una transición, conocemos a medida que ‘damos la forma’ del conocimiento adecuado de las cosas: eso es un proceso más que un punto de llegada” (Tejeda & Rojas, Forthcoming). El individuo viviente tiene un encuentro (*occursus*) con algo, el que entra en relación con su “borde”, el cual lo percibe, desencadenándose el proceso interpretativo. Sin embargo, el encuentro antecede a la relación y opera tanto a nivel celular como a nivel del organismo o del individuo consciente. En todos los casos, esto tiene que ver con la sensibilidad, es decir, con la percepción que tenemos del mundo circundante por medio de los sentidos. Una estética.

III. Implicaciones para una estética de la autopoiesis

El triálogo entre Spinoza, Varela y Maturana en torno a la *autopoiesis* permite elaborar un marco conceptual amplio e interdisciplinario que amplíe los límites del programa de investigación emergido desde este contexto, en el cual la neuro-fenomenología se configura como un “principio metodológico pragmático que es una fase de aproximación para el desarrollo de una ciencia de la conciencia a través de la exploración sistemática de la única liga entre estructuras mentales y prácticas sociales: la naturaleza misma de la experiencia humana.” (Álvarez-Larrauri, 2009, pág. 206). El mismo Varela tenía cierta claridad de este efecto cuando señala que la teoría de la *autopoiesis* se cruzaba, y de cierta manera determinaba, el “giro ontológico de la modernidad. que hacia el fin del siglo XX se perfila como un nuevo espacio de vida social y de pensamiento que ciertamente está cambiando progresivamente el rostro de la ciencia.” (Maturana & Varela, 1997, pág. 34).

Este marco desjerarquiza los niveles de la realidad (lo molecular, lo celular, lo orgánico, lo corporal, lo social) y los inscribe en un plano de inmanencia como expresiones diferenciadas de una misma sustancia productiva, conectadas por relaciones de encuentro e interpretación que

expresan la múltiple variedad de lo vivo, y la capacidad de interpretación que un viviente tiene y la capacidad de experiencias que un cuerpo pueda percibir desde un materialismo inmanente.

“En esta misma línea de pensamiento, ocurre que la auto organización, tanto desde el punto de vista teórico-conceptual como empírico-observacional, debe ser complejizada con la necesaria dependencia del ser vivo en, y en relación con su entorno, [...], que es diferente de un acoplamiento de unidades individualizadas, entendido como una unidad de relaciones. La relación es unitaria, no es el producto de dos entidades.” (Lavanderos & Malpartida, 2024, pág. 13)

Cirulnik señala a este respecto que “Desde el momento en que percibe, el animal confiere sentido a las cosas que constituyen su mundo. En el universo físico, adquiere un material a partir del cual construye sus propios ‘objetos’.” (Cirulnik, 2004, pág. 27). Al hacerlo, no solo se ofrece una crítica a las explicaciones representacionales y teleológicas, sino que se sientan las bases para una neuro-fenomenología corporal y una estética materialista, “hemos descubierto que toda percepción se presenta no como una mera receptividad, sino como una actividad selectiva, que la construcción del sistema perceptivo es solidaria con el acto de percibir.” (pág. 93). Desde esta óptica, el individuo humano puede ser comprendido como un animal que produce y descifra signos a partir de los encuentros que su cuerpo establece con el mundo. La estética, en su sentido filosófico originario, se revela, así como el campo donde se estudia este proceso de percepción y producción de significados, un proceso que es, en esencia, la expresión material de la lucha por la conservación y la ampliación de la potencia de existir. “El orden de las intelecciones es ‘expresión’ de las cosas reales y, la vez, el orden de las cosas reales es ‘expresión’ de las intelecciones.” (Espinoza & Rojas, 2020, pág. 438).

La estética desde esta perspectiva, deja de ser una teoría sobre el arte para convertirse en una investigación sobre los modos en que los cuerpos, autopoieticos y sensibles, interpretan y son afectados por el mundo, dando forma así a los dominios entrelazados de la subjetividad y la vida política. La ruptura con el paradigma representacional, tanto en Maturana-Varela como en Spinoza, establece las bases para una comprensión inmanente de los procesos de individuación y conocimiento más allá de todo principio trascendental.

Bibliografía

- Álvarez-Larrauri, S. (2009). Bio-intersubjetividad, violencia simbólica y campo familiar. *Cuicul*(45), 193-209.
- Canguilhem, G. (2009). El objeto de la historia de la ciencia (presentación y traducción Oscar Moro Abadía). *Empiria*(18), 195-210.
- Cyrulnik, B. (2004). Del gesto a la palabra. La etología de la comunicación en los seres vivos. Barcelona: Gedisa.
- Deluze, G. (2021). Spinoza y el problema de la expresión. Buenos Aires: Ediciones Isla Desierta.
- Espinoza Lolas, R., & Rojas Castro, B. (2020). Naturaleza, materia y lo estético... Zubiri lector "radical" de Spinoza. *Revista de Filosofía Aurora*, 433-451.
doi:<http://doi.org/10.7213/1980-5934.32.056.DS07>
- Lakatos, I. (1989). La metodología de los programas de investigación científica. Madrid: Alianza Editorial.
- Lavanderos, L., & Malpartida, A. (2024). La vida como unidad relacional, el proceso de ecoipoiesis. *Boletín del Museo de Historia Natural, Chile*, 73(1), 5-21. doi:DOI:
<https://doi.org/10.54830/bm-nhn.v73.n1.2024.515>
- Maturana, H., & Varela, F. (1997). De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Rojas Castro, B., & Landaeta Mardones, P. (2018). Literatura, afectos, y conatus. Delimitaciones conceptuales para una teoría literaria desde el punto de vista de la potencia. *Modernos & Contemporáneos*, 2(4), 54-70. Obtenido de <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3486>
- Slater, A. (2020). Autopoiesis Between Literature and Science: Maturana, Varela, Cervantes. En N. Ahuja, M. Allewaert, & et al. (Edits.), *The Palgrave Handbook of Twentieth and Twenty-First Century Literature and Science*. (págs. 283-308). Palgrave Macmillan. doi:https://doi.org/10.1007/978-3-030-48244-2_16
- Spinoza, B. (2009). Ética demostrada según el orden geométrico. (A. Domínguez, Ed.). Madrid: Trotta.
- Tejeda, C., & Rojas, B. (Forthcoming). Materialismo ocurativo: una interpretación de la filosofía de la naturaleza spinozista.
- Üexküll, J. (2016). Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres. Buenos Aires: Cactus.
- Varela, F. (2017). Le cercle créateur. *Écrits (1976-2001)*. Paris: Editions du Seuil.

CAPÍTULO 1

Humberto Maturana: preguntas imposibles e historias liberadoras. De cómo hacer ciencias desde la experiencia cotidiana de vivir en el sur.¹⁹

Sergio Holas Véliz, PhD. Independent Scholar, Australia.

Israel Holas Allimant, PhD. University of Melbourne, Australia.

Introducción

En este breve ensayo sobre el operar reflexivo de Humberto Maturana nos proponemos observar su quehacer narrativo, es decir, su capacidad de contar historias. Esta capacidad de contar historias es fundamental ya que Maturana va guiando la dirección del timón de sí mismo acorde con una serie de conversaciones en las que la escucha genera deudas inspirativas que hacen eco en las historias construidas en la conversación con las otras personas, historias que le ayudan a ver(se) operando en su propio quehacer, afinando su escucha desde sí, es decir, desde lo que percibe desde sí mismo. Nos interesa saber qué hace Maturana para ir percibiendo su camino, como científico meticuloso, y, así, observar cómo es que va a orientar el timón de sus historias. Consideramos que Maturana hace su quehacer de una manera conversacional muy consistente puesto que la conversación con sus colegas y compañeros/as de viaje le ayuda a dar dirección a sus argumentos. Nos hacemos esta pregunta ya que pensamos que Maturana hace una ciencia que emerge de la experiencia cotidiana de vivir en el sur. Sus historias están siempre construidas de manera circular, una reflexividad que, a nosotros, nos hace posible una mirada (auto)crítica coherente ya que remite a la observación del propio operar, a la propia manera de contar lo que nos contamos y hagamos lo que sea que contemos y hagamos. La crítica no es solo del otro, como en occidente parece ser el caso, sino preferencialmente del propio hacer. Este es un quehacer autopoietico, de esta manera, sus constructos explicativos son siempre circulares en el sentido de que van haciéndose/dibujándose, como en la litografía de M. C. Escher llamada “Manos dibujándose” de 1948, o, como se narra en el minicuento de Salvador Elizondo, *El grafógrafo*, de 1972.

Los hilos de las conversaciones vuelven a pasar por el corazón.

Hay conversaciones y conversaciones. Aquí queremos iniciar ésta, que no es cualquiera, ni obvia, ni distante en sus imágenes. Deseamos empezar

recordando aquello que nos ha hecho persistir como seres vivos en este lugar preciso del planeta: Abya-Yala/América²⁰. Debemos recordar, rememorar, pasar nuevamente los hilos de las historias, de las imágenes, por el corazón. Es lo que nos constituye como abya-yalenses/americanos de hoy. La página no está en blanco: comenzaremos citando en extenso el texto de presentación del documental *El Guardián de los Andes* (2024) de Fernando Garabedián:

En un tiempo que poco se nombra, cuando América aún no se llamaba así, el gran Tahuantinsuyo extendía sus dominios, entrelazando sueños y tierras, enlazando pueblos en su existir. Un niño, enfrentando su destino, entregaba su corazón al lejano confín en rito sagrado. Donde el imperio tocaba su límite, la cumbre susurraba, uniendo lo sagrado y lo profano. Entre cielo y tierra el niño danzó en aquel rincón remoto, su alma cumplió con la montaña. Realidad y leyenda, el tiempo tejó, un eco de vida y eternidad fluyó en la frontera de la que pocos volvían. El Guardián de los Andes cuenta la historia del niño del cerro El Plomo, su peregrinación por los pueblos del imperio incaico y su posterior ofrenda en la Cordillera de Los Andes. Su ofrenda fue parte del ritual inca “Capacocha” (“la obligación real” es una experiencia espiritual de religación), expresión ritual/ceremonial de gratitud al Sol. Hace aproximadamente 500 años el niño fue dejado -como mensajero a los dioses-, en la cumbre del cerro El Plomo a 5400 metros de altura, para proteger el valle del Mapocho. (Garabedián, 2024)

En este documental de la Universidad Católica de Chile vemos el cambio que hemos sufrido en la práctica de la ciencia en Abya-Yala/América. La ciencia en el mundo Quechua y Aymara -también Mapuche, Tojolabal, Tseltal, Azteca, y de las civilizaciones de la serpiente entre muchas otras- todavía se relacionaba con lo sagrado y tenía una función muy práctica que consistía en mantener la conversación con los dioses para que no se produjera el desastre o “pachacuti”, la destrucción del mundo o la inversión drástica que producía una nueva era que llevaba a la desarmonización del entramado relacional. La ciencia y lo sagrado no habían sido separadas en dos dominios distantes y extraños el uno para el otro. Serían otros, los guerreros monoteístas, los que verían algo deseable en la división de lo

viviente en cosas, en objetos discretos al servicio de una ideología abstracta aparte del vivir cotidiano.

El sacrificio era una manera de sostener(se) en la conversación con los dioses/as, por lo tanto, no era un fin de la vida. La muerte no era pura muerte, corte, término, ni silencio, sino que era la donación de un mensajero, un hilo para sostener(se) en la conversación. Era, digámoslo de esta manera, una relación, la continuidad de la historia en un tipo de decir, de contar llamado mito por los modernos, que así quisieron disminuirlo, dejarlo atrás en su corta mirada lineal, superarlo. El sacrificio era parte aún de un mundo sagrado. La comprensión de lo sagrado es algo problemático para nosotros/as modernos. Nos parece difícil articular esta experiencia y convenir en qué queremos significar con ello.

Consideremos la escena en la película de Andrés Wood, *Machuca* (2004) en la que el padre McEnroe nos revela la pérdida de la escuela como un lugar donde se teje la convivencia para evitar la contradicción entre el hacer y el decir. La escuela es el lugar sagrado donde las relaciones humanas pueden volverse armoniosas si así lo deseamos. Si supiéramos hacer su instalación diríamos que la escuela es el lugar de lo que no es deseable desarmonizar. ¿Qué es lo que no es deseable desarmonizar? Lo que no es deseable desarmonizar es lo sagrado. ¿Qué es, entonces, lo sagrado? Esto que denominamos lo sagrado es el proceso por el cual logramos instalar y mantener una relación armónica entre el decir y el hacer. ¿Cuál es el propósito de instalar este conversar? La respuesta es necesaria: para que el mundo creado por la conversación, la danza que nos relaciona, no sea destruido.

El fogón, la casa, la escuela, eran los lugares donde usualmente tejíamos las relaciones cara a cara y entre los distintos grupos sociales, pero al reemplazar la casa/hogar con la escuela primero y hoy desacralizar (McEnroe) totalmente el rol de la escuela al convertirla en negocio, no tenemos otro lugar dedicado al aprendizaje/cuidado del tejido de la armonía con los otros/as. Este tejido es trastocado por una mirada que busca riqueza material, cosa, y evita el mirarse a sí mismo, es decir, evita la mirada que le muestra el propio funcionamiento. Esta mirada nos focaliza en el producto, despejando el presente del operar/hacer. y no nos deja observar nuestro proceso mismo como operadores de lo que hacemos. Lo que importa, por ende, es la ganancia y no el proceso de aprender a hacer lo

que sea que hagamos. Lamentablemente la escuela ha sido convertida en una fábrica de trabajadores que son medidos por la eficiencia, confundida hoy con rapidez, en la producción de cosas. Nos cegamos ante el proceso.

En la modernidad anglocentrada, la ciudad, al juntar a los que no tienen nada en común, reemplaza, con su impersonalidad, las conversaciones de lo común o de lo que hemos llamado el pueblo. Todo lo contrario, éste, al indicar la relación cotidiana con el trabajo de la tierra, es decir, con una velocidad lenta, pausada, es demonizado en cuanto proceso. Y, en su reemplazo, en la ciudad hoy instalamos la competición por unos “recursos” que sabemos limitados. El placer de la conversación y del hacer(nos) es desplazado por la competición, por la carrera desaforada hacia un “futuro esplendor” (el fin del proceso). Ya no hay tiempo para lo social. Lo social es por tanto reducido a objeto cuya velocidad es sentida como lenta. Ante la crematística, es decir, la búsqueda de una riqueza rápida e ilimitada.

Pero las ideologías son ciegas y nos inventamos una ciencia, prolongación de la ciencia al servicio del imperio, enganchada con una tecnología también a su servicio. Las ideologías, por tanto, producen autoengaño con discursos basados en acuerdos reductivos cuyas premisas son incuestionables. Este es el caso de los autoritarismos de hoy en USA. Y nos separamos expulsando fuera del coto racional lo más racional, el cuidado de la relacionalidad, es decir, la conversación con los dioses que constituye lo sagrado, el respeto por la vida, que es lo que no debemos dismantelar ya que nos destruiremos a nosotras mismas puesto que en esta conversación nos vamos haciendo humanos.

En nuestro afán de limpieza, de sanidad, de claridad, de superación de la sustancia material, de superación de lo informe, emplazamos una muralla divisoria que niega la relación entre cuerpo, calificado como lo abyecto (Kristeva, 1982) y espíritu, configurado como lo puro (Hegel, 1807/1994). No deseamos nada más que la pura razón, la lógica del tercero excluido, el espíritu. Esta es una lógica que hoy podríamos llamar del uno excluyente. Los discursos que la nombran son intocables, incuestionables y, por tanto, obligan. Operamos en dominios abstractos, en conceptos y nociones que cortan, que hieren, que segmentan en zonas discretas la unidad, el patrón, de todo con todo y así la relación con todo lo que vive.

La razón opera abstrayendo en limpio, sanándose de las distorsiones del cuerpo, virgen, intocada por lo abyecto, la tierra, el polvo, los mocos de los

niños, que corren como ríos, la pobreza de la falta de consumo y todo lo que es inasible, incapturable, todo lo que escapa a la lógica del dualismo dicotómico *in extremis*, a la lógica de la obediencia a la razón única. Y cambiamos la conversación. Nos vamos. Se acaba la amistad. Se acaba la democracia.

Hay que vigilarla entonces. Engendros, inversiones de todo tipo, comienzan a tomar forma desfondando el sentido común: se cristaliza la democracia que recibe el atributo de “vigilada”. Torcemos los discursos y creamos leyes como la Ley de “Defensa Permanente de la Democracia”, conocida como la “Ley Maldita” número 8987 de 1948, para “defender” la democracia chilena.

Así castigamos, cortamos, dividimos el cuerpo social. Pero somos parte del cuerpo social. Nos castigamos, nos cortamos la lengua, nos agregamos un miembro-fantasma, un peso en la espalda, en la memoria, en el lenguaje, en las historias que nos contamos y nos mentimos. Los conocidos, los amigos, las vecinas cambian de signo. La palabra compañero desaparece de los labios de quienes la pronunciaban, para afirmarla o negarla. El mundo en común se reduce. Entramos en la reducción. Mueren las generaciones en la reducción. Senti-visto el paisaje (exterior) desde la palabra “defender”, todo cambia de signo.

¿Desde qué sentir, emocionar, preferencia, opción, emerge la palabra “defender”? ¿Qué actitud gatilla la palabra “defender”? ¿Qué paisaje es abierto cuando usamos la palabra “defender”? ¿Qué conductas tomamos cuando decimos “defender”? Como podemos observar, junto con los procesos de adquisición de estas palabras hemos recibido, en las etimologías bases de “defender”, el estado de ánimo que gatilla la conducta. ¿Cuál es ese estado de ánimo o emocional? Para responder haremos un breve bucle temporal. En el movimiento territorial expansivo de los romanos, la lengua del latín también se extiende, y, junto con ello, caminó también la noción de “*defendere*” que implicaba rechazar, eludir, prohibir y defender. Los territorios tomados hicieron posible inscribir/expandir un límite (año 26 a.C. hasta 395 d.C.), un adentro y un afuera, tal como hoy sigue ocurriendo, por ejemplo, en la actualidad, en el borde de U.S.A. con México, para expulsar, para limpiar, para blanquear, y, por otro lado, de manera expansiva, entendido como “toma”, a manos del estado del nuevo estado de Israel (instalado el 14 de mayo de 1948) cuya toma, genocida y total,

continúa hoy en Gaza. Actuaba así el oportunismo anglosajón (colonialismo de asentamiento) en su impulso expansivo en el momento de mayor debilidad institucional a fines de la segunda guerra mundial. Se tomaba, literalmente, el territorio ancestral de Palestina e instalaba un nuevo estado: Israel. Hoy repiten este modo de operar. Hoy es ese estado, con el financiamiento de U.S.A., impide, bombardea, invierte los discursos con consecuencias genocidas, destruyendo los territorios “compartidos” por más de dos mil años. En consecuencia, “*defendere*” implica proteger lo saqueado y viene de un ánimo que emerge de la experiencia de vivir en “guerra permanente”, de dos mil años de guerra permanente para ser más precisos.

Hoy no se trata de “compartir”, de convivir, ni menos de coexistir. Sobre esta guerra permanente se instalan los pequeños reinos locales cuya precaria existencia configurará la idea muy posterior de Europa y luego de una imagen de una Europa unificada. Este es el fondo emocional del que se alimentan lenguajes como el castellano, el portugués, el holandés, el alemán, el francés, el inglés, el italiano. Y todos ellos, de una forma u de otra, buscaron, expandiéndose, constituirse a sí mismos como seres superiores con dominio global. Producto de esta expansión cancerígena ya que enfermiza, hoy vivimos bajo la influencia sostenida y acosante de lo peor de las culturas que dan forma a lo que cotidianamente llamamos inglés. El siglo XIX y parte del XX fue francés.

Desde este fondo histórico también emerge la ciencia eurocentrada justificada por el entrelazamiento entre el darwinismo social y su pretensión de legitimación científico-tecnológica de la superioridad anglosajona bajo el empuje expansivo e industrial del imperio inglés. Ahora bien, este movimiento expansivo ocurre en dos ámbitos fundamentales. En un dominio hace posible la extracción y apropiación de todo lo extraído. En el segundo dominio, el de la legitimación, hace legal y válida ante los demás y ante sí mismos, el saqueo persistente de las ciencias y tecnologías apropiadas (Mignolo, 2000).

Superpuesto sobre el trabajo expansivo del imperio británico emerge el desquicio anglo norteamericano que continuó y acentuó esa destrucción deformativa de las pseudo-relaciones que emergen. Decimos pseudo-relaciones, con un guión, pues nos interesa señalar que ellas no son relaciones deseadas sino impuestas por la fuerza. Son pseudo-relaciones

puesto que buscan acosar e impedir acuerdos válidos y armónicos entre las dos partes, buscando siempre constituirse como ganancia en la competencia por el poder. Como observamos, aflora como figura que da forma a un poder despótico que se manifiesta como violencia contra las formas todas de vida, constituyendo una cultura de muerte, tanática, que se ve avanzando contra todo lo que vive (Mbembe, 2011). Hoy esto es más que evidente en las prácticas expansivas que observamos operando en el medio oriente. Se trata del movimiento poderoso de la ceguera ante lo que hace, en nosotros, la usura.

La usura despierta un deseo/impulso de riqueza ilimitada. Con ello emerge la necesidad de construir/expandir las fronteras/bordes de sus propios mundos. El mundo de lo visible/lo sensible, la ideología con la que no se desea conversar acerca del mundo en el que deseamos vivir, es invertido. Con esta inversión, en el dominio del lenguaje, todo deviene peligroso. La vida misma se enferma. Nos llenamos de “seguros”, de vida, de salud, de vivienda, de accidente, y pronto, los emprendedores actuales nos van a asegurar la captura total, la clausura, el encierro del futuro, contra todo lo que ven como error inscrito en nuestros propios ADN y ARN. La naturaleza nos engaña, indican, es peligrosa. Hay que manipularla. Nos hacemos los ciegos, sordos y mudos. “Ahí no me meto” asegura un decir popular chileno mientras se evita, tanto como se pueda, participar del crimen del que somos testigos. Nos cortamos la lengua. Es así como crece desmesuradamente el miembro-fantasma en nuestras espaldas. Así se han destruido gobiernos progresivos como los de Jacobo Árbenz en Guatemala (1951-1954) y Salvador Allende en Chile (1970-1973).

Hoy estamos de nuevo, en el “pachacuti”, que podríamos llamar “pachacutik” con una “k” introduciendo el morfema Tojol-ab’al” al final para señalar ese movimiento del “tik”, del corazón, abriéndose al principio nosótrico (Lenkendorf, 2020). Estamos en otra persecución de comunistas, en otro macartismo y su persecución de los rojos y sus variantes de todos los colores. Todos son enemigos. Los discursos de guerra, del músculo del super macho nazi, proliferan. Prolifera la guerra en discursos contra los sucios, los mediocres, los culpables, los indígenas, los latinoamericanos, los palestinos, los africanos. Proliferan los acuerdos como fiebre contagiosa. ¿De qué lado estás? ¡Cuidado! Estamos en el medio de otro vórtice, en el retorno de otro enemigo, de otro opuesto. Mundo *in ex-*

tremis, invertido, dividido, “río que corre, ganancia de pocos”. ¿Qué hacer? La mirada de alguien que quiere protegerte, te sigue (Peck, 2025).

Situando los propósitos.

En este ensayo sobre el operar reflexivo de Humberto Maturana nos proponemos observar con detenimiento su quehacer narrativo, su capacidad de elaborar las explicaciones que, para nosotros, constituyen sus historias. Historias que nos permiten ir visualizando las posibles respuestas al problema del paradigma objetivista imperial.

Recordemos que este paradigma que llamamos “objetivista” funciona no por comprensión, sino que opera por fuerza bruta, configurándose siempre como una guerra contra los no creyentes e imponiendo así su “realidad”, su narrativa, sobre la gran diversidad de modos de vivir en nuestro planeta, como si se tratara de la única manera válida, de carácter incuestionable, de existir.

Ahora bien, ésta es nuestra tarea principal: observar qué es lo que Maturana hace cuando elabora/narra las reflexiones con las responde a sus preguntas, es decir, cuando explica lo que va haciendo. Pero antes de comenzar a relatar el proceso de emergencia mismo debemos preguntarnos por la pregunta que mueve a la reflexión/narración.

Nos parece que Maturana va generando preguntas, acorde con lo que observa como *modus operandi*. Sus preguntas parecen no poder ser respondidas en el marco de lo dado o cristalizado con anterioridad en el marco de las ciencias eurocentradas e imperiales. Esta imposibilidad o camino sin salida resulta del encierro en el *modus operandi* de las ciencias imperiales, puesto que las preguntas son formuladas dentro del coto de lo ya dado a la mano como un saber cuyas premisas son incuestionables, estableciéndose como una genealogía lógica, que se conecta como un rizoma con los discursos legitimadores del norte geopolítico. Ya lo hemos dicho: el norte genera conocimiento. El resto de las naciones no. Esta es la historia oficial que hoy vuelve con el deseo de reimponerse como imperio bajo el *dictum* de Trump MAGA, con la que nos educamos como estudiosos de los logros del norte (Trump). Dicho de otra manera: somos una especie de ectoparásitos o parásitos como así nos lo repiten ciertas narrativas. Confirman estas

aseveraciones los textos de estudio y los consejeros de los presidentes del país del norte (Suskind, 2004).

Pensamos que Maturana desarrolla, a lo largo de su vida, una capacidad de contar historias, muy importantes, para la elaboración de su pensamiento. ¿Por qué pensamos que Maturana es un contador de historias? Pues bien, lo hacemos ya que nosotros seres humanos *Homo Sapiens amans amans*, vivimos en historias pues somos seres lenguajeantes (Maturana, 1978; Maturana & Bloch, 1985). En este punto del argumento podemos observar que contarnos historias es fundamental para ver. Contar y ver van unidos: las palabras van revelando el camino a seguir. Vemos a través de las palabras que pronunciamos. Las palabras no representan sino que son la cosa a la que referimos. En este sentido podemos entender la expresión “el mapa es el territorio”.

Las palabras y las historias que nos contamos, por lo dicho en el párrafo anterior, no son triviales. Conversar, relatar historias, reflexionar, emergen de las correlaciones de las acciones que nosotros mismos hacemos, por tanto, su lugar emerge de/en estas asociaciones que vamos haciendo en el lenguaje simbólico. Pero también acontecen en el lenguaje que es el dominio de las coordinaciones de nuestras conductas. Las historias que nos contamos dirigen la dirección que tome nuestro hacer conductual. Esto es fundamental para la cibernética en general, de la que podríamos decir que es el arte del gobierno del barco del vivir.

Por ende, el “estado de naturaleza” no es un “estado” propiamente tal sino un dominio material en el que ocurre la biología generalizada que llamamos “naturaleza”. No superamos “la naturaleza” sino que somos parte de ella. Solo la vanidad anglocentrada actual pretende superarla abriendo las puertas del decir científico hacia la ciencia ficción. La redirección de la mirada fijada en/hacia la tecnología es la que distrae del hecho clave de que existimos ya que somos “naturaleza”. La pretensión de “superación” de la biología es hoy infinitamente problemática y nos preguntamos necesariamente por las consecuencias de este fijamiento de la mirada en la superación del estado de materia.

¿Qué es lo que nos ciega ante la naturaleza? ¿Qué nos hace temerle? ¿Qué es lo que distancia, dispersándonos en infinitos discursos que cambian el curso de nuestro timón, de la naturaleza? Estas preguntas son importantes ya que somos “biología”. Esta biología, de la que emergemos y

que, en consecuencia, también nos constituye como seres vivos autopoéticos, está en permanente “autopoiesis molecular” (Maturana & Varela, 1984), es decir, nos vivifica, nos hace seres vivientes.

Si todo es “naturaleza” la consecuencia es que todo “está-viviendo” y a la inversa: si todo está-viviendo todo es “naturaleza”. Esta forma gerundiva es clave: la palabra “ser” (lo que “es” comprendido como metafísica o pura “elevación” al espíritu, al pensamiento, a la luz, a la divinidad, a las esferas eternas y así prácticamente *ad infinitum*), fundamento sobre el que levantamos el discurso filosófico occidental, no es algo fijo, no es *stasis*, no es algo estático o un “estado” propiamente tal, un corte o segmento de la actividad/vivir, eso ocurre solo en nuestro explicar, en el discurso explicativo que nosotros elaboramos, sino que, muy por el contrario, indica el movimiento permanente del estar-viviendo y el proceso sostenido de la “autopoiesis molecular” hasta que ya no lo estamos más.

Otra consideración que debemos tener a este respecto, consiste en que también nos han enseñado que los otros animales no pueden elevarse a este estado de pureza y, por ende, nos han cortado nuestro lazo con los demás vivientes, para ajustarnos, desde pequeños, a una distancia que nos divide y separa de considerarnos parte constituyente del cuerpo viviente de la Pachamama. No nos sentimos parte de la madre. Hay premios en crecer rápido. Se multiplican los clichés comerciando con el crecimiento rápido y eficiente de la niñez. ¿Rápido y eficiente para qué? Nos aseguran que no es posible cambiar la dirección del timón. Nos certifican, y, adjuntan a su decir, la inmensa cantidad de investigaciones hechas para certificar la validez de este único camino. Camino sin salida. Recalcan que estas otras historias son populistas y que no son realistas. No es lógico considerar otras historias como válidas. El camino ya ha sido trazado por la lógica superior del comercio. ¡Todo vale!

En el cristianismo el cuerpo es sentido como foco de lo espurio, del mal, de la suciedad, y, por ende, califica a estos vivientes como inferiores a los seres humanos. Todos los mundos hechos por el quehacer humano emergen como algo material, superior, convertible en cosa, vendible, ya que puede darse cuenta de su superioridad y articularla en historias legitimantes de esta distancia. Somos los “maestros del universo” (Suskind, 2004).

La base que sustenta este sentirse cierto surge de la creencia de que los seres humanos podemos tener un acceso objetivo, no deformado por la

impureza de nuestros sentidos, al mundo. Esta base se sostiene en una lógica que nos eleva a otro dominio que no es deformado por la sustancia/materia, sino que corresponde a la mirada que da el ojo de Dios. Este ojo ha superado la materialidad del cuerpo elevándola hacia el espíritu. Y, en esta elevación, se ha producido el acto mágico de la limpieza total de los sentidos del cuerpo. Este tipo de acceso/creencia en otro mundo descorporalizado, sin vínculos y segmentado en partes discretas, es característico de aquello a lo que los mismos protestantes puritanos se opusieron, separándose del catolicismo, y terminaron recreando y reformando en todas las variaciones de su propio protestantismo: un mundo regido por ángeles y seres alados que luego se llamarían líderes y expertos. Vemos así que las historias sobre las que se asientan tanto el discurso de la religión como el discurso de la política se entrelazan. Esto es lo que palpita bajo lo que Maturana llama “objetividad obligatoria”. Y surge de la firme creencia en la historia de que los seres humanos seleccionados, es decir, el pueblo elegido de Dios, tienen un acceso privilegiado a un mundo que pueden poseer con pretensión de objetividad.

Pero estas historias también pueden ser vistas como un levantamiento de muros que tapian, impidiéndonos ver, el tejido de la autopoiesis molecular. Estas historias hegemónicas castigan a aquellas otras historias que revelan los nudos que nos entrelazan con todo lo viviente. Así es que nos hemos encerrado en una serie infinita de jaulas verbales que se materializa en reglas, derechos, planes, quehaceres, que ha ido siendo tejida por la escucha constante e insistente de estas historias acerca de la humanidad como elegida para someter al vivir en todas sus formas. Estas son las historias que nos hemos creado para justificar nuestra superioridad y seguir transformando lo viviente en basura. Y, de pasada, hacernos ricos.

Hoy estamos en un proceso profundo de cuestionamiento y destrucción del valor de la vida. En otras palabras, estamos en lo que hemos llamado el “pachacuti”, en el momento de la inversión que destruye todo lo creado. Las historias que nos contamos unos a otros y que configuran nuestro entrelazamiento social han perdido la escucha consensuada que antes generaba unidad. Cada uno se escucha a sí mismo sin tener escucha de la otra persona. Miembros fantasmas pululan por doquier en lo que negamos y destruimos. Aquí es donde Maturana nos recuerda otra notable historia: es la historia en la cual nosotros somos también parte de la naturaleza. A esta religación Maturana y Dávila le llaman, a partir del año dos mil,

“biología-cultural”. Ésta, estimamos, es la importancia de su quehacer narrativo. Maturana es el científico que con más coherencia y rigurosidad nos entrega, a lo largo de su vivir, una historia coherente de lo que es hacer ciencia en y desde la vida cotidiana en el sur del planeta Tierra (Maturana & Dávila. 2011). Ésta es la historia de nuestra religación con todo lo viviente. La tarea, por lo tanto, es crear otras historias que nos hagan posible vivir de otra manera y que emerjan de otros sensores, emociones, preferencias.

Ngurrampaa o de cómo vivir satisfechos.

Quisiéramos rebobinar, en breve, el argumento, para introducir la noción de “vivir/estar satisfechos” con la vida vivida. Esta es una noción que consideramos clave en lo que compete a la sustentabilidad de la vida humana en el planeta. Pero, además, nos ayuda a ver y aquietar el deseo, este deseo que sin sentido o simplemente ya que es bueno para los negocios, que nuestra modernidad exagera. Es algo que necesitamos observar operando en nosotras, con detenimiento, encapsulados como estamos en el desequilibrio y egoísmo manipulador de los discursos mediáticos que nos rodean/acosan y conforman consistentemente hoy. Hoy nuestra modernidad nos acosa discursivamente de tal manera que internalizamos -ya sea de forma reactiva o afirmativa- y, por ende, en su sostenido cerco acosador nos van constituyendo. Nos ayudaremos a esbozar esta noción, remitiéndoles a nuestra experiencia australiana:

En Australia, las palabras dreamtime y dreaming a veces son usadas para describir historias antiguas que explican la cultura. Incluso hay libros que usan las palabras mitos, leyendas y fábulas en sus títulos cuando se refieren a historias del dreamtime y eso es incorrecto. Nuestras historias no son mitos o leyendas o fábulas -tampoco son sueños. Para nosotros ellas son muy reales.

En mi lenguaje usamos la palabra Ngurrampa²¹. Ngurrampaa es una mejor manera de hablar acerca del dreamtime. Básicamente, significa ‘mi relación con mi lugar y todo lo que forma parte de mi lugar’. De esta manera, la cultura tiene que ver con todo lo que me constituye como parte de este lugar, mi lugar y mi lugar en este mundo. Es acerca de cómo estamos conectados con nuestro lugar y cómo está todo conectado con nosotros, constituyéndonos como un entrelazamiento con nuestro lugar.

En el mundo tradicional aborígen, todo -cada especie, tipo de roca, animal, reptil y persona- tiene una historia. Una historia que nos cuenta acerca de cómo todo llegó a ser lo que es. Cuando tienes una historia entonces tienes también una canción, y cuando tienes una canción tienes una danza. Todas son partes de una sola cosa/forma/existencia. Al escuchar a las diferentes historias y comprender sus lecciones, somos capaces de comprender mejor cómo es que debemos cuidar de éste nuestro lugar y de todo lo que lo constituye y conecta con el dreamtime. (Callaghan & Gordon, 2024, p. 22-23)²²

Vemos, en esta cita, que las palabras escogidas no pueden ser triviales ni descuidadamente elegidas. Esto tiene que ver con las historias en/de las que emerge a la existencia el paisaje ancestral, que no es un paisaje desaparecido, y que occidente llama mito para descalificar y sentir como algo superado. En los mundos aborígenes tal superación o linealidad es incorrecta e indica la distancia cognitiva gigantesca que hay entre estas naciones y occidente. Occidente se contradice permanentemente con respecto al mito y se cuenta a sí mismo historias que levantan una imagen lineal y distanciada afectivamente al respecto.

Como resultado, los australianos de hoy nos sentimos racionalmente lejanos al respecto, caracterizándonos a nosotros mismos como exploradores de mundos nuevos. Como en las seriales de ciencia ficción que han popularizado esta expresión. Como modernos y modernas es el futuro el que nos tensiona y esa imagen fugitiva, la del futuro, nos hace estar corriendo permanentemente tras su forma. Hay que aumentar nuestra capacidad de correr a alta velocidad. Tan alta o más que la luz. Esto delata una ausencia de historias que digan verdad. La palabra perdió en este punto la dirección. La palabra proyectada al futuro esplendor niega las historias que se vuelven, como en un círculo, hacia el origen.

Se trataría, nos parece, de contarnos/narrarnos historias sabiendo que estamos en el espiral donde el futuro repite, en una recursión creativa, el origen. Repetir no es la palabra apropiada. No se trataría de la repetición y la diferencia, sino del origen y su recursión creativa. Esto es lo que cultivan las historias aborígenes. Se trata de recordar, de traer a la mano, aquello que nos constituye, sin olvidarnos de cómo fue que emergimos a la existencia y nos hicimos seres humanos.

Las historias que nos contamos de nuestro origen son típicas de los estereotipos que caracterizan siempre al colonizador en términos positivos. Lo importante es su capacidad de “hacer” mundos. Y aquí se unen estos estereotipos al modelarnos como si fuésemos y sintiésemos como conquistadores. De aquí, de esta carrera hacia el futuro, emerge esa sensación de estar siempre bajo el impulso de una voz que nos empuja -el hombre pequeño e imaginario interior- a ganar la competición. Y nos vemos en el frente, el primero en la carrera -hagan sus apuestas señores y señoras-, adelante, lejos más adelante, de esa imagen que vamos dejando atrás y que hemos desaparece bajo el peso de la noche o como parte del tiempo pasado. Somos puro futuro. Nos orientamos por esta tensión que dirige el timón hacia el futuro. Nos guiamos por objetivos todavía invisibles a nuestra mirada. Debemos crear esas imágenes que nos guiarán.

Hemos perdido la capacidad de estar en el “proceso” que es estar-viviendo en el presente. Nuestra historia es la historia exitosa de aquellos que han hecho algo visible, que han construido una ciudad de luz, racionalmente, allí donde, en su mirada colonizadora, había Terra Nullius. Es como si repitieran: observen nuestros logros. Historias estas que exacerban la visión de algo externalizado, algo cosa: un sensorio igual, *repetido ad infinitum*, para todos/as. Y luego la repartición de ese sensorio. En esto es en lo que somos iguales. Hoy estas historias ya no convencen a nadie. Han perdido su fuerza. Pero su repetición despierta incomodándonos con aquello que describimos como cultura zombi. A esta ausencia moderna de historias que nos relaten los orígenes desde los que emergimos a la vida le llamamos racionalidad. Los modernos/as nos eyectamos al espacio exterior del hacer/pensar como la forma predilecta de ser/estar y expandirnos hacia otros mundos para colonizarlos. Esta es una mirada objetivante. Todo es cosa y tiene su existencia fuera de nosotros/as.

Si estamos en el futuro y no en el presente, significa que tampoco estamos -puesto que no la vemos- la permanente recursión creativa de recrearnos y recrear esas historias en este presente que, en su revivirse en el canto, la danza y el contar esa emergencia formativa del paisaje, nos hace posible sentipensarnos y contarnos historias acerca de nuestra emergencia del cuerpo mismo de la Madre Tierra, reviviendo este nacer en la danza que bailamos. Las culturas aborígenes todas recuerdan esos orígenes. Ese origen alimenta su vivir presente. Esa es la continuidad que no ha sido rota.

Se trata de concebir el cambio sin que se quiebre ni el valor de la palabra ni el tejido que ella canta. “La llave que no se ha perdido” nos recuerda Elikura Chihuailaf en una conversación que tuvimos. Es lo que han sabido conservar. El canto poético nos trae algo a la memoria, despierta algo, toca algo. La razón, con su linealidad cosificante, solo sabe de saltos y rupturas. Es lo que los Ngemba -a quienes hemos citado arriba- entre muchas otras naciones de caminantes han sabido conservar ese origen, ese emerger, esa imagen del nacimiento, sin necesariamente implicar repetición. No se trata de la imagen de la repetición en serie, moderna, de fábrica. No, no se trata de eso.

Es un decir que no necesariamente se contradiga. Es lo que les hace ser, sin contradecirse, *Homo Sapiens Amans Amans*. Esto es muy importante para nosotras todas hoy. ¿Desde dónde emerge este decir verdad? Y nosotros también deseamos recordar este “decir verdad”. ¿Por qué? Ya lo sabemos: la mirada lineal está destruyendo la relacionalidad, es decir, la circularidad de todo lo viviente. Sabemos que por un lado el conservar nos guía al propio operar, y, que, todo lo demás alrededor cambia. No nos podemos mentir más: sabemos que sabemos.

Por otro lado, estos mundos orientados a conservar el origen no han perdido la llave como nos recuerda Elikura²³. Esto es así ya que se han mantenido como seres vivientes desde la emergencia hace más de sesenta mil años hacia el origen, constituyendo la memoria continua y viviente más larga, de los primeros seres y parientes planetarios, sin generar, intencionalmente, quebraduras totales de la ley. En sus variaciones culturales todas estas poblaciones saben hacia dónde dirigir su mirada y, por ende, el timón. De su memoria viviente en el canto, danza e historias surgen los relatos de origen que les constituyen y relacionan entre ellos/as. En esto radica su potente saber: ese saber de sí que occidente eligió dejar atrás en la linealidad de sus historias al constituirse escuchando, en estado de éxtasis sordo, cegador pero no enmudecedor, historias que hablan de la guerra, de héroes, de líderes, de odiosos y peleadores dioses. Estas son las historias, las narrativas que nos constituyen, de pequeños/as, en las escuelas, iglesias, y encuentros de todo tipo y hoy en la vida cotidiana mediatizada por la educación mediática, estos son los “*bildungroman*”, las historias de formación, que nos van dando forma en contradicción con lo que aprendemos en la vida cotidiana de los primeros años de vida.

Pero, estas historias que nos reenvían a la emergencia, al aparecer, al nacer, al primer instante en el que la Madre dice algo, primera escucha de la voz de la Madre Tierra que nos nombra nos ayuda a surgir de ese paisaje primordial y, al mismo tiempo, al paisaje, autopoieticamente. Esa lengua nos nombra como parte del paisaje viviente que luego será territorio conocido, cantado, danzado, relatado en historias de ese origen, circulares, de ese primer instante del comenzar a caminar, dando el primer paso, tambaleante, un pie detrás del otro, timonear que va haciéndose erguido en el caminar, en ir dejando la huella, acompañados por nuestra propia sombra, por primera vez literalmente parados en dos pies, cantantes, danzantes, maravillados, esos pasos que se hicieron historias, conversaciones que sentados en círculo aún hoy tejen esos hombres y mujeres que se miran de frente.

Estas historias no están cargadas con un tono despectivo ni de menor peso que otros tipos de discursos occidentales. Son historias que reenvían a otra memoria. Estas relaciones con los orígenes, al escuchar estas historias, dan forma a una manera práctica de vivir. Maturana probablemente reconocería que en ellos/as el “conservar” es fundamento, ese lugar del origen desde el que emerge la palabra y, por ende, las historias que nos contamos unos a otros acerca de nuestra emergencia al modo de vivir que llamamos hoy “humano”.

Este lugar tiene íntima relación, a su vez, con el cuidado debido a las palabras, a las historias que nos contamos unos a otros tejiendo los haceres/la cultura que nos va dando forma. Si no ponemos cuidado, si no reconocemos las enseñanzas de nuestros ancestros, si no respetamos las historias de los que estuvieron aquí antes que nosotros/as, entonces, si no hemos guardado esas historias, esos saberes, en nuestro corazón, entonces, no sabremos cuál es la dirección que darle al timón para guiar nuestro vivir. No lograremos evitar los vórtices tormentosos en medio de aguas contrarias, dicotómicas, en los que nos sitúa nuestra manera contradictoria de vivir.

En este punto de nuestro argumento son valiosas las palabras de Ramón Grosfoguel acerca de cuál es la manera de operar de las ciencias imperiales/occidentales/del norte que aquí citamos:

Al construir una ciencia moderna secular, (ésta) se vuelve una ciencia donde no hay límites. Una ciencia donde no hay límites es una ciencia donde todo vale, una ciencia donde todo vale es una ciencia sin ética y una ciencia sin ética es una ciencia destructiva de la vida. (Grosfoguel, 2023)

Efectivamente, el “todo vale” delata que quien guía el timón nos lleva hacia el comercio, y, éste responde solo a la ética del competidor más fuerte, es decir, sigue la lógica abstracta de occidente. El “todo vale” es una expresión que da forma al *dictum* incuestionable, como ya sabemos, de la mirada comercial anglonorteamericano. En este dictum se revelan todas las libertades posibles dentro de esta lógica. Esta es la cuestión que aquí es puesta en movimiento *in extremis*: en este mundo en permanente estado de guerra “todo vale”. La consecuencia es que nada es sagrado. Y “nada es sagrado” significa en este contexto que nada tiene valor. Si recordamos lo dicho en la cita de Callaghan y Uncle Gordon, ésta pierde su capacidad de decir historias.

Si todo vale la palabra no es necesaria. El cuidado del decir y de la palabra no son necesarios. Y así, vamos empezando a sentir el temblor de decir ciertas palabras, sensación que apenas sabemos reconocer en nuestros labios, pero que saliva en nuestros miedos. En Chile, en los primeros años de la dictadura, decir “compañera/o” era algo peligrosísimo. Se iba la vida en ese esfuerzo de contener la palabra que pujaba por ser dicha. Y era, ciertamente, abortada. Todos los que crecimos en ese período sabemos de ese sabor a lengua cortada en la boca. Con la lengua, con el miedo de enunciar ciertas palabras, discursos, historias, se nos cortaba también las relaciones, se bloqueaban los caminos, se destruían los valores para instalar “el todo vale”. Nos quedamos cercados, amurallamos la imaginación de los vínculos, cerramos las puertas, el silencio creció bajo cada farol, en cada esquina las ampollitas se quemaron y nunca fueron reemplazadas, no nos vimos ni sentimos más como teniendo algo en común: perdimos el sentido de dirección, castigamos la palabra “pueblo”.

Occidente, como consecuencia, no sabe ya decirse, sostenerse en los acuerdos estabilizados en sus palabras: ahora “todo vale”. Esto es lo que las guerras producen: la pérdida de la capacidad de acordar/dirigir el timón de nuestro viaje por la memoria de las historias y así, de evitar la destrucción de los mundos en los que vivimos. Este es el choque gigantesco, sin dimensión

reconocible, que occidente produjo, con su libertinaje verbalizante: todo vale ¿no? Y ahora lo hace contra sí mismo como una serpiente que se muerde la cola, venenosa, tóxica, enferma.

Estamos acostumbrados a repetir *ad nauseam* solo segmentos exagerados, extremos, fracciones mínimas de duración, segundos, acostumbrados a relacionarnos con partes del cuerpo como si tratáramos con cuerpos muertos, modo forense de relacionarnos. No solo en los documentales hay cuerpos cortados. Vivimos en mundos en proceso de desaparición, de fragmentación, de Lingchi o lentísimo cortar partes de nuestros propios cuerpos o de los otros. Así, por corte o por Lingchi, resolvemos los problemas. La violencia cerca todo. Hasta nuestra mirada científica del norte funciona por corte. El mundo en esta mirada es una especie de camilla de morgue preparada para estudiar la necropsia. Este es el uso que hace de la palabra el presidente de USA hoy en día. La palabra en sus labios sufre una reducción consistente: su reducción a valor, a simple moneda de intercambio, y, en su caso, a devenir instrumento para ejercer violencia contra las historias que ellos mismos y otras han levantado. ¿Qué hacer?

La profunda torsión en el uso de la palabra tiene como efecto conllevar a su propia desvalorización. La palabra deviene un instrumento para desviar los flujos de dinero por caminos que son tratados como *terra nullius*. Este uso del lenguaje no tiene que ver con el cuidado del vivir propiamente tal. En este uso, las palabras son literalmente armas que ya no valen para señalar el camino, la dirección, que toma el timón de nuestro viaje como seres humanos. Las palabras están convirtiéndose, rápidamente, en pura cáscara, *selfies*, poses, gestos y decires huecos, han perdido su propio valor y son instrumentos/expresión mentirosos de ese fundamento emocional desde el que emergen. ¿Quién habla entonces? El *Homo sapiens amans arrogans* (Maturana & Dávila, 2008: 35-68) y el uso que este sujeto hace de ellas es trivial, de cosa, de arma, de instrumento no para nombrar desde dónde decimos lo que decimos sino para herir, destruir, desarmar y abiertamente para mentir (Creight, 2018). La palabra, en los labios de este sujeto, son triviales, cosas, parte de vivir en un mercado en el que todo circula como cosa a intercambiar. Como resultado de este hacer la vida no tiene valor en sí o, en otras palabras, ser viviente y ser cosa son equivalentes. Es lo que sucede hoy en Gaza.

Del guiar nuestro viaje o saber vivir. Usos del lenguaje.

La característica decisiva de este uso de la palabra en la que “todo vale” es que deviene trivial, que puede ser maltratada, utilizada sin respeto, invertida, convertida en instrumento, cosa, al servicio de adquirir ventajas estratégicas, comerciales, saltando entre dominios. Al perder su investimento valorativo, su poder “decir verdad”, empieza a ser considerada como un puro juego especulativo sin peso alguno o con valor estratégico. El grave problema es que le atribuimos a esta capacidad el investimento semántico de “hacer inteligente” sin percibir el trasfondo -el sentir, la emoción- desde el que surge el hacer. En este “uso” de la palabra como instrumento que es un útil con valor estratégico, entra, por tanto, en el territorio de la guerra. Esto ocurre, para obligar al otro, en lo que Maturana llamaba “objetividad-sin-paréntesis” (Maturana, 2020). Lo que ha ocurrido es que ha habido un desplazamiento de su uso hacia otro dominio: el de la guerra, adquiriendo otros investimentos semánticos significantes. Adquirimos en nuestro propio operar, libertades de movimiento, otras capacidades que transforman su valor de uso, opacando su capacidad de decir verdad.

Literalmente, la palabra se transforma en un arma al servicio de la destrucción de la otra persona/ser viviente. Se la usa para atacar al enemigo (Galison, 1994). El uso estratégico la transforma en un arma y, consecuentemente, en parte del arsenal de la aniquilación de todo registro de la existencia del otro, abriéndose hacia múltiples otras posibilidades significantes. La cultura de la muerte crece. La palabra va siendo transformada en un instrumento al servicio de esta cultura de la muerte. En nuestro presente las palabras que más oscurecen nuestra mirada y, por ende, la dirección que le damos a nuestro operar, son palabras muy cargadas semánticamente, a saber: genocidio. Hoy son premiamos quienes invitan a cometer genocidios para “liberar” posibilidades comerciales y abrir esos territorios al todo vale anglosajón. ¿Qué hace este uso en el sujeto que funciona como su operador?

Para ser capaces de comprender esta aserción debemos observar cómo es que operamos cuando hacemos lo que hacemos. Lo que importa es dar un giro en la mirada: desde un mundo al que tenemos acceso superior, externo, lineal, hacia una mirada circular que observa su propio funcionamiento. La consecuencia más visible es que hace factible un uso de la palabra para distraer, para engañar, para guiar el timón hacia otros paisajes verbales, engañosos y pierde, así, su capacidad de volver sobre sus bases en el decir-

verdad, atribuyéndole la habilidad de contradecir su fundación en este decir verdad. Por supuesto, la estrategia emerge de una disposición sensitiva, afectiva, muy distante a la del decir verdad. La fundación que dispone al decir-verdad a adquirido, por ende, otros investimentos que emergen de otras afecciones. Los afectos han cambiado. El fondo afectivo del “amar” ha sido removido, cortado, su lugar de emergencia subsumido, negado a lo largo trescientos años, habilitando otras afecciones y emociones como valor base desde el que emerge. La modernidad deja afuera de su quehacer al cuerpo. Crece el miedo en vez de la confianza. Es el gran momento en el que perdemos la confianza en las relaciones que hemos desarrollado con la Pachamama.

Como *Homo Sapiens Amans Arrogans* no vemos ni menos deseamos el “amar” y todo lo que implica, la responsabilidad, el hacernos cargo de los efectos indeseados de nuestro propio quehacer, conocernos a nosotros/as mismos/as. Por lo tanto, el valor de contar historias enraizadas en hilos que nos permitan recordar el fundamento, el emerger a la vida, va perdiendo su capacidad de guiarnos hacia buen puerto. La mirada vigía se tuerce: ve y dirige el ojo, gira el timón hacia otros paisajes produciendo una ceguera al desplazarse hacia estos otros paisajes que ocurren en nuestro mirar, es decir, emergen de nuestro imaginario y nuestro deseo. Esta experiencia la conocemos los que hemos nacido en el sur del mundo y hemos vivido lo que la historia imperial ha instalado en nuestros libros de historia y en nuestra memoria como “El Descubrimiento”. El océano se pone proceloso y caemos bajo la influencia de las aguas de un vórtice que nos divide y nos tira hacia extremos opuestos.

Hablamos de algo que en el sur conocemos muy bien, resuena en este saber, por ejemplo, la ejecución por decapitación de Tupac Amaru I en la plaza de Cusco en 1572. Esta violencia hoy mediática, este modo de producir miedo, es el imán que une nuestra mirada y su objeto externalizado en el espectáculo que guía nuestra ciega mirada actual. Esta conexión entre el ojo, el deseo y el espectáculo han sabido capturarlo, es decir, patentarlo, los imperios europeos todos, que lo han usado a destajo, como ayer en Irak, Libia y hoy en Gaza los Estados Unidos de América y sus aliados.

Con este quehacer donde el otro ideológico se constituye en quien guía el vivir, perdemos nuestra capacidad de confiar en nuestro propio funcionamiento. Nuestra experiencia es desfondada y somos vaciados de

saber. Es una negación de la autonomía y libertad de unos a manos de otros. Sea lo que sea que emerja de nuestro vivir cotidiano, es negado tajantemente y emerge el control como camino correctivo. Y los correctivos han abundado en nuestro quehacer. Esto se puede comprender en la experiencia vivida de nuestra generación. Henry Kissinger, con un descaro que delata su suelo cognitivo sobre el que se levanta su racismo y sentido de superioridad, asevera que somos los tontos incompetentes que no sabemos gobernarnos a nosotros/as mismos (Kornbluh, 2023). Esto hoy ha adquirido dimensiones globales, pero ha tenido una historia continua (Majfud, 2021) en la violenta e ideologizada manera que ha tomado, desde sus inicios, la relación de EEUU con lo que ellos llaman, a partir de su división de América en dos, el sur o América del sur. Esta misma fractura la sufre hoy EEUU.

Esta operación ocurrió, aunque de otra manera, con la llegada de los españoles en 1492 y ha seguido sin cesar con infinitas variaciones en las formas que ha ido tomando la violencia. Lo que cambia son las formas que ésta va tomando, la violencia sostenida, cada vez más destructiva del valor que necesita tener el lenguaje como instrumento estabilizador de las relaciones humanas. O terminaremos aullando, como espectros, en el medio de un campo minado.

En 1492 ocurrió nuestra primera operación ocular para redirigir la mirada hacia otros horizontes más lucrativos. Ha sido una operación quirúrgica de precisión. Se trató de cortar el hilo poderoso que mantenían esos mundos todavía rituales y ceremoniales en la conversación con los dioses, configurando culturas de la vida. Allí se extirpó lo que se percibía como impedimento para que la modernidad comenzara a tomar forma, es decir, para lo que en ese primer momento fue saqueo total y sin límites. Esto ha marcado nuestro operar. Esta experiencia de la violencia sin límites.

Por supuesto, la violencia es lo que caracteriza al conquistador y hoy al emprendedor. Hoy el hombre de negocios tiene una opinión dominante en todos los quehaceres humanos. Las otras maneras de vivir, de pensar, de explicar, las otras historias, son percibidas como obstáculos al crecimiento. Esto se sintió primero, luego se eyectó para objetivarlo y convertirlo en cosa con obvia con bordes discretos y existencia a la vista. Comprendemos, por ende, la insistencia en la simple práctica del “mostrar y contar”. Sin darnos cuenta de los efectos en nosotros mismos, marcamos este hacer como algo

valioso a exhibir ante todos. Y de paso le enseñamos a los niños/as a exhibirse y, como consecuencia, buscar gratificación permanente. La popularidad del “*selfie*” así lo confirma. Todos exhiben sus hazañas en el vibrante teléfono. Así reemplazamos la mirada sobre nuestro propio operar con esta reducción a cosa a enseñar. El exhibicionismo ya no es algo por lo que serás castigado. El desplazamiento es claro: de las historias del catolicismo a las historias del protestantismo. El didactismo entra así en la mirada a los resultados, a la cosa que producimos y no vemos el proceso. El cómo no importa: es cuestión de seguir las instrucciones. Un mundo ya hecho. De allí que podamos observar como nos vamos convirtiendo en adictos al consumismo. ¿Quién se atreve a contarnos esa historia?

Vemos que se ha instalado una violencia total, una guerra sin fin, permanente, que hace peligrar a todo lo que vive en el planeta Tierra. Ahora bien, de esta guerra hoy nadie puede escaparse. No hay otros lugares, aunque sí hay otros modos de vivir. Estos son los opuestos dicotómicos en el vórtice que hoy nos agita y destruye.

De las dos cibernéticas. Las historias de la confianza y la desconfianza.

La distancia señalada en los párrafos anteriores es el intervalo fundante de las dos cibernéticas ya mencionadas anteriormente. Estas dos cibernéticas se diferencian por las miradas que dan. Una se mueve en la confianza en el propio saber basado en el amar; la otra se mueve en la desconfianza y el miedo introducido en el dudar del propio saber hacer. Esta segunda introduce la duda de sí. Por esta duda entran los expertos en decirnos cómo se debe armar el mundo cosa en el que vivimos. El mundo que esta ideología del consumo infinito nos entrega, la cosa mundo, está en las cosas a la mano. Basta comprarlas y comenzar a armarlo acorde con las instrucciones de los expertos, previamente llamados “los gramáticos”, cuando la llegada del primer imperio (Illich, 2008). Con la duda de sí el lenguaje pasa a investirse de un tono rojo. Descartes vivía en este miedo de sí. La duda como método insertado en el quehacer del sujeto pensante. Su experiencia funcionó para él como algo a ser cuestionado, convirtiéndose en una especie de “yo soy mi enemigo, por ende, dudo de mi”. Introdujo la duda como fundamento de su propio operar. Como consecuencia observamos que lo determinante del quehacer humano es el sentir/emocionar base que permite dirigir, darle dirección al timón que nos guía a buen puerto.

La palabra, al deslizarse de una base emocional, la confianza, a otra opuesta, la desconfianza, la duda, la sospecha, adquiere una función de inspección destructiva de la observación del propio operar puesto que al introducir la sospecha lo que ha hecho es saltar de un dominio, el del hacer, al dominio del explicar el hacer. Este segundo dominio implica operar en el lenguaje simbólico. El primer dominio es el del operar biológico. La consecuencia fundamental de este salto es que confundimos los dos dominios. No podemos explicar el vivir con los discursos y aseveraciones obligatorias de la cultura de la sospecha, de la guerra, de la muerte.

Hoy estamos en esta situación de absoluta precariedad en el uso que hacemos del lenguaje, el que ha sido transformado en arma que apunta y dispara hacia cualquier dirección en la que observemos una obstrucción a la circulación en total libertad de la ganancia depositada en el bolsillo de los pocos oportunistas o vigías que se adelantan en el uso destructivo generalizado del paisaje del lenguaje, por ejemplo, la transubstanciación alquímica o conversión o inversión de “genocidio” en “riviera”. La estabilidad que le damos a la palabra en nuestros precarizados acuerdos deja de tener valor, de tener significancia, y ya no podemos atribuirle la capacidad de afianzar o confirmar los acuerdos, es decir, de estabilizar los pactos y muchísimo menos de hacer emerger un “decir” que diga verdad. El fondo del decir ha sido totalmente desfondado, por tanto, hemos perdido de vista ese fundamento en los sentidos y emociones que nos permiten operar en la confianza. Literalmente, nos hemos quedado en el aire. Confiar, tanto en los otros como en la Pachamama, ya no interesa más hoy. Como diría Nicanor Parra: somos modernos, ¡caramba! La hipocresía anglosajona se ha abierto camino (Weber, 2009), como vigía de nuestro destino sensible -recuerden la Doctrina Monroe-, y, cuya dirección guía siempre hacia el “futuro esplendor” que ellos imaginan, diseñan y construyen para el sur.

La cuestión urgente es ver lo que hemos hecho para que esto haya sucedido. Desde los setenta hemos observado este desplazamiento de un dominio a otro y hemos ido viendo, sin comprender que es lo que ha sucedido. ¿Por dónde seguir?

De flotaciones y otros exabruptos.

Después de las flotaciones que le hemos asignado a la palabra en los últimos cuarenta años de teorización acerca del lenguaje, éste, hoy vemos,

puede ser usado también para producir efectos que destruyen los acuerdos que hacemos en el conversar. ¿estas son las libertades que deseamos? Estamos destruyendo la sapiencia que ha sabido, precariamente, guiarnos. No vale ya su origen en la confianza: confiar ha sido desacreditado, invalidado como hacer cuyo investimento semántico hoy implica que no es inteligente. ¿Desde dónde emerge este “decir” descalificador? Surge de la violencia misma y de la ceguera que trae a la mano a partir de su propio operar. La etimología no vale aquí: confiar no es algo válido. Cerremos, por lo tanto, aseveran mucha seriedad, cortando el financiamiento de todos los departamentos de lenguas y de las humanidades. Abramos todo al mercado. Occidente sigue, en los actos de uno de sus más acérrimos defensores, siendo derribado por los actos de habla de sus propios amantes (Austin). El uso cuidadoso de las palabras ya no remite a suelo alguno. Literalmente: “todo vale”. ¿Cuánto me da usted por una propiedad en la nueva “riviera” en Gaza?

La ciencia del sur sutura, religa, allí donde la otra ciencia ha destruido los lazos.

Maturana nos enseña cuál es la función de la ciencia hecha desde la experiencia que emerge del vivir cotidiano. La ciencia que emerge de este dejar aparecer en la emoción fundante de confianza una capacidad de suturar y de religar lo separado por la ciencia de la sospecha. Su ciencia del sur religa lo dividido/separado/cortado y reteje los hilos que occidente, en los últimos trescientos años, ha separado en los lenguajes dualistas *in extremis* de las disciplinas que dan forma a las historias que estudiamos en las universidades de currículo anglocentrado. La cuestión parece acentuar la autoconstitución de sí como excepcional. Esto es muy importante si hemos de aceptar la categoría de “ser humano”. La cuestión es saber en qué se afirma lo excepcional. ¿Qué hace posible la función de lo excepcional? La excepcionalidad hace posible extraerse de lo que hemos conservado como seres humanos. Es una manera de afirmar “no somos iguales que los demás”.

¿Qué es lo que hemos conservado como somos seres humanos? Lo que hemos conservado, señalan Maturana y Verden-Zöllner (1994), es el amar/jugar en el que la otra persona aparece. Literalmente la ciencia del norte se extrae de las consecuencias del amar para reconocerse en la desconfianza, en la duda, en la sospecha. La ciencia del norte se trae a la mano a partir de la

sospecha de sí y del otro y de los sentidos. Todo lo que compete al cuerpo, a su origen animal como naturaleza, es algo de lo que dudar. La aspiración a un conocimiento seguro, firme, muestra, en esta ciencia descorporalizada, un aspirar a la estabilidad de los cielos que subsume/oscorece la emoción del miedo desde donde emerge esta actitud negadora. La ciencia del norte oculta el miedo de no estar seguros. Este conocimiento es expresión incuestionable del miedo que niegan como buenos puritanos. La afirmación basada en la negación del miedo parece afirmar negando, “no, yo no siento miedo, no, yo controlo mis sensores, mis afectos, mis emociones, mi cuerpo”.

Por ello las inversiones de hoy, en el ámbito de la guerra económica declarada, por ejemplo, revelan nada más que el placer que sienten ante el miedo. Parecen decir: el miedo me gusta, lo sientes vibrar en ti. La metáfora sexual es clara. De allí a la violación de todos los acuerdos, reglas, leyes, es algo irrelevante y menor. Lo importante es sentir el miedo vibrando en todo lo existente, compartirlo, hacerlo algo de todos, compartirlo. Y luego asestar el golpe de gracia. Los chinos inventaron el Lingchi, los ingleses fotografiaron cada corte, con grandes cámaras, luego comercializaron esas imágenes hasta reciente data. Ahora están casi prohibidas. Hay una llave para sobrepasar la negación del deseo: si pagas, eso sí, puedes tener acceso y verlas en varios portales en el internet. La persistencia del mito cristiano -el cuerpo como sitio del pecado y de la putrefacción, de lo que se disuelve y pierde forma- palpita consistentemente bajo la superficie y sigue disminuyendo el valor de la materialidad del cuerpo y de los modos de vivir.

La ciencia del sur surge a la mano en la confianza de la armonización que la autopoiesis molecular hace posible. Lo humano emerge de la biología del amar que Maturana y sus colegas nos hacen posible comprender en la escucha de sus historias.

Hacer ciencia inmersos en el vivir cotidiano. Carácter ecosistémico de la ciencia del sur.

Hoy, la ciencia que practicamos ha sido importada (Lander, 2000) y tiene otra función colonizadora que ya no tiene como propósito producir una armonización entre las dualidades, que se han dividido aún más, ya que los dioses han desaparecido al ser deportados al ámbito/claustró de la religión. Con esto también han desaparecido las variadas formas de ocurrencia de ese previo entrelazamiento de los hilos que hacen posible este

conversar. Hoy, su función emerge, además, de un afán de control de las imperfecciones del cuerpo a partir de lógica racional en la que se asientan sus explicaciones. La ciencia actual, aún en muchos sentidos todavía decimonónica, toma forma en el coto de una caja negra que la protege de las distorsiones de la existencia cotidiana. La ciencia, en otras palabras, ha sido acotada y separada de nuestro diario y cotidiano vivir y, por ende, ha perdido su aspecto ecosistémico.

De cómo dirigir el timón del conocimiento. ¿Dónde girar?

Maturana comienza a contar sus historias a partir de preguntas imposibles de formular en el marco de la ciencia actual. Las suyas son preguntas inarticulables en el marco del conocimiento del tiempo desde el que intenta observar/investigar. Esta es la razón por la cual debe establecer, con estricto rigor lógico, cada paso que da del viaje que va dirigiendo. Esto hace que su viaje tome una dirección inusitada no establecida a priori. En otras palabras, sus preguntas, imposibles o inusitadas, inician un viaje que es, a la vez, el más antiguo y el más moderno de todos. Se trata del viaje al saber del propio funcionamiento, es decir, al saber de sí. Este punto o puerto de salida y de arribo desde el que inicia el viaje tiene que ver con las consecuencias profundas de ese experimento con el ojo de la rana y que va a ser el punto de divergencia o toma de otra dirección en su hacer ciencia. La consecuencia más importante -de la que Maturana se dio cuenta tras el paso de varios años- del experimento que especifica que biológicamente los seres vivos no podemos referir a la existencia de un mundo externo a nuestro funcionamiento le dirige la mirada hacia otro paisaje. Esto es clave en esta elaboración: la biología del ojo no hace posible distinguir entre percepción e ilusión (Lettvin et al, 1959). Ahora bien, esta consecuencia, que Maturana elabora en toda su extensión le guía en una dirección inusitada.

Las consecuencias de este viraje le permiten evitar una colisión con lo que el mismo Maturana llama “realidad-sin-paréntesis”, es decir, la referencia a un mundo externo al que tenemos acceso perceptivo certero (Maturana, 2020). Si no tenemos acceso cierto y atinado a lo que hasta ahora se ha levantado como un relato que sí le atribuye esta capacidad perceptiva al ojo, las consecuencias son revolucionarias, y, como

consecuencia, cambia todo nuestro entendimiento sobre la cuestión del conocimiento desde una perspectiva biológica.

Maturana dirige el timón de su quehacer/barco, es decir, opera en sí mismo, deslizando el timón hacia la posibilidad de otra comprensión de lo que es el conocer. Otro paisaje comienza a aparecer ante la mirada: todo un paisaje interior en el que el científico se ve operando/reflexionando en/ acerca de su propia vida cotidiana. Ahora bien, esto especifica una necesidad: si no tenemos acceso cierto a una “realidad-sin-paréntesis”, entonces, nos falta una explicación coherente, lógica, una historia que seduzca a la comunidad, que valide esa otra dirección en nuestro operar o esa otra manera de hacer lo que hacemos. Esto es lo que aquí nos compete, a saber, cómo es que va emergiendo esta otra mirada sobre el propio operar como seres vivos.

Pero nuestra cultura actual concibe y valida una distinción dicotómica que divide yo/mundo, subjetivo/objetivo, donde lo que llamamos “mundo” es concebido como objetivo y exterior a nosotros mismos. La tarea del joven científico consiste en ir haciendo el mapa explicativo de su propio vivir, dar forma a una historia/narración coherente en la podamos comprender cómo es que en nuestro quehacer cotidiano siempre estamos operando desde nosotros/as mismos/as y orientando la atención sobre lo que estamos haciendo. Aparece aquí el observador concebido como operador/constructor/pintor de su propio retrato/paisaje. Emerge así la forma que va tomando este movimiento de la conciencia de sí. He aquí la necesidad de girar el timón hacia el propio operar.

Ante la visión del cambio en la dirección del viaje siempre podemos volvernos sobre el verbo crear. Pero, para crear, debemos darnos los instrumentos, las herramientas, las palabras, las nociones, los neologismos necesarios para establecer las correlaciones que hagan posible ir contándonos estos giros delicados del timón hacia otras direcciones.

Otra ciencia que observa y cuenta la experiencia cotidiana de estar viviendo en el sur.

Volviendo en breve a la distinción que hacemos entre estos modos de práctica científica veremos que una se aísla completamente y cierra sus bordes en la caja negra, aislada, del método. En cambio, otras prácticas han tenido como función tejer, en el propio funcionamiento, la armonía en la

conversación con los dioses y no producir desarmonización en la conversación con ellos/as. Los mundos Quechua, Aymara, Mapuche han sostenido, en parte, en sus quehaceres diarios un mundo sagrado aún. De este nudo entre lo sagrado, la ciencia y lo cotidiano, emerge un nuevo lugar de enunciación. En Abya-Yala/América, nosotros/as cargamos en nuestras espaldas esas memorias como si fuesen un miembro-fantasma. Vivimos contradiciéndonos.

Recordemos que el que arriba desde el otro lado del mar actuaba acorde con otras emociones: la desconfianza y el miedo. Enrique Dussel dice que, en este período de los siglos de guerra continuada contra la cultura musulmana, la guerra por la reconquista de las tierras santas, y finalmente la conquista de Abya-Yala/América, el yo de los españoles devino “ego-conquiro”. Como consecuencia de estos siglos en estado de guerra permanente se instaló la emoción fundamental que gatillaba esta violencia fue el miedo y la sospecha del otro/a (Dussel, 1992).

Si siento como conquistador, si observo como conquistador, si actúo como conquistador, entonces veo todo como algo a conquistar/apropiar/saquear. Vivo en el saqueo permanente como en el que nos encontramos hoy bajo la ideología de “finés del tiempo” o neoliberal (Flanders, 2025). El vivir en guerra permanente implica la necesidad de anticipar las decisiones del enemigo (Galison, 1994). Pero esta es una práctica de más largo alcance, que no vemos operando de manera invisible. Es un modo de vivir donde la desconfianza y el miedo que acorazan al sujeto (Reich, 1933).

Contar historias como forma explicativa de dar cuenta del viaje que hacemos por la vida.

Ahora bien, usaremos la metáfora de la vida como un viaje en barco. Vivir es viajar. Vivir es viajar hacia la semilla (Carpentier, 2003; Maturo, 1983), o, hacia el conocimiento de nuestro propio operar. Esta capacidad de contar historias es, para nosotros, una manera de proponer que Maturana va guiando la dirección del timón de sí mismo. Él es el timonel del barco que timonea. Ahora bien, este timonear alcanza una gran efectividad al entrar en conversaciones con otras personas. Esto es necesariamente así puesto que propicia “una escucha” atenta del otro. ¿Qué queremos decir con atenta? Deseamos decir que en la escucha atenta, para que la otra persona emerja en todas sus cualidades, como cuando nace un niño/a, ayuda muchísimo el soltar todas las certezas, todos los saberes previos, todas

las obviedades, todo el dar por conocido, todo anticipo, todo encierro, todo “ya se”.

Al verse a sí mismo operando Maturana tempera su capacidad de escuchar, afinando su percepción de lo que emerge desde sí. La cuestión que lo guía es una pregunta que podría ser algo así como ¿desde qué sentir, emoción, disposición afectiva, preferencia, escuchamos lo que escuchamos? Quizás lo que se ponga en juego aquí sea la separación yo/tú, de tal manera que se produzca una sutura -como lo señala la expresión “yo vivo si tú vives” (Hinkelammert, 2010)- de los opuestos, haciendo posible en uno un eco de la otra persona. La escucha hace reverberar en uno mismo al otro. Lo que la otra persona dice funciona como gatillante de algo. Lo que sea gatillado depende del funcionamiento del que escucha. Las nociones de comunicación e información, pierden sentido, devienen problematizadas. Ya no se trataría de la demanda de obligatoriedad de una cibernética de primer orden del tipo pensado por Norbert Wiener. No estamos en el territorio de las obligatoriedades. El mar se ha puesto borrascoso. Ya no es el territorio de las certezas. Estamos en el territorio de las responsabilidades. ¿Qué hará nuestro timonel?

Hacia una reconsideración de los sentidos. *Are you experienced?*

Titulamos esta sección con el nombre de una canción de Jimi Hendrix. Ésta nos permite caracterizar con alguna precisión el estado de ánimo de la generación con la que convivió Humberto Maturana, quien participó efectivamente, aunque en su muy particular manera, en los procesos puestos en movimiento en ese entonces (Müller & Müller, 2007; Medina, 2014) Maturana tenía una manera conservadora de ver los acontecimientos. Y esto fue así debido a las propuestas/respuestas que él mismo trae a la mano como resultado de sus estudios. Maturana experimenta estos hechos en ambos países, USA (Harvard: 1958. MIT: 1958-1960) y Chile.

En esta sección nos interesa saber qué hace Maturana para ir percibiendo su camino, como científico meticuloso, y, así, lograr observar cómo es que va orientando el timón de sus historias en este océano muy borrascoso de los setentas/ochentas en el que se advierte la respuesta violenta de aquellos que se sienten socavados en sus libertades. Este es un sentir/hacer que hoy

vuelve a manifestarse sin que hayamos considerado las consecuencias de nuestro propio operar sobre la violencia vivida en estos años pero que bien se extiende a toda la modernidad.

Nos hacemos esta pregunta ya que pensamos que Maturana hace una ciencia que emerge de la experiencia cotidiana de vivir en el sur. ¿Qué queremos decir con esto? Que su ciencia es efecto de estar situada geopolíticamente en el sur y que no emerge de la experiencia de vida o sentir-pensar de los practicantes de la cibernética de primer orden que caracteriza al pensamiento del norte. Esta cibernética de primer orden produce un pensamiento desvinculado de los sensores y, por ende, sentires del cuerpo. Esta ciencia del norte crece en un dominio que quiere controlar las distorsiones atribuidas, como efectos distorsionadores, al cuerpo como sitio de expresión de las emociones. En realidad, la cibernética de primer orden responde a la negatividad que el norte siente y atribuye a la presencia indeseada de los otros. Digámoslo de una vez: a quienes practican y defienden la cibernética de primer orden no les interesa la autonomía. Y aquí el vivir en estas distorsiones: fealdades, malas pronunciaciones, falta de respeto ante sus libertades, estándares, protocolos, planes, y desobediencia generalizada, que constituyen la negatividad en todas sus posibles formas, es atribuido al sur. La cibernética de primer orden tiene su historia en el contexto de la guerra, el miedo y el desprecio por la vida de los demás. Chile perdió su autonomía acorde con esa mirada en el setenta y tres.

Recuerden que en ese entonces Prebisch postulaba que había históricamente un desbalance entre países desarrollados y países subdesarrollados y daba una explicación en parte coherente, aunque su argumento usaba la noción de “desarrollo” para explicar esta distancia entre norte/sur y generar la teoría de la dependencia (Dosman, 2008; Prebisch, 1981). Humberto Maturana nos permite cambiar nuestra mirada contándonos esta historia fundamental: los seres vivos somos, vistos desde la biología que nos constituye, autónomos. Que vivamos en comunidades de personas no significa que no operemos de manera autónoma.

La cibernética de primer orden se elabora bajo la pretensión de un pensarse como puro espíritu, elevado, descorporalizado, limpio de toda contaminación, idea que, sin embargo, es un pensarse reactivo ya que emerge como respuesta a los quehaceres de la otra persona, vista, sentida, emplazada como un enemigo, como alguien a quien temer, o, bajo una

mirada que asocia todo con el cálculo de utilidad (Hinkelammert, 2005). Ahora bien, este es también un quehacer cotidiano, el de la ciencia del norte como modelo de descorporalización, de pureza, de limpieza, de reducción, de distancia, de objetividad incuestionable en el actuar científico. Esta es una obsesión persistente en casi todos los ámbitos del vivir cotidiano de los países de habla inglesa. Toda imagen debe ser brillante, sin nada espúreo, para que emerja lo auténtico y angelical. Se trata de la negación/control del cuerpo (Guattari, 1973). La axiomatización y matematización de todos los ámbitos de vida, produce una mirada anti-sistémica, no ven las relaciones ni menos el patrón que une todo.

El pensamiento al que Maturana va dando forma se constituye como otra manera de senti-pensar(se). Senti-pensarse éste que se ve hacer(se) desde otros sentires, emocionales que caracterizarían la experiencia de vivir en el sur. Consideramos que Maturana hace su quehacer de una manera muy consistente puesto que las conversaciones con sus colegas y compañeros/as de viaje le ayudan a dar dirección a las preguntas que guían sus argumentos. Maturana va ampliando en la conversación con otros timoneles del pensamiento (pensar como actividad asentada en la conversación) en una práctica que podría considerarse una cibernética de segundo orden (Mpodozis, 2021). Pero Maturana dibuja con acierto los momentos en los que se va produciendo un leve viraje de su pensamiento producto del gatillar (trazar/proyectar una línea) que la conversación con sus colegas le va haciendo posible observar operando en sí mismo. La conversación opera como sistema de orientación en el mapeo que el hacer va dibujando a medida que ocurre en la experimentación/conversación misma. Ahora bien, estos procesos de orientación emergen/asoman en el proceso de aparecer a la mirada que la mirada de Maturana va dando. Con precisión podemos afirmar que no estamos aquí ante un paisaje “objetivo”, uno y el mismo a la mirada de todos los observadores que participan en la conversación sobre el específico experimento. La mirada ya no refiere, en Maturana, a un mundo externo “objetivo” el mismo para todos. Maturana ya en el año 1969, en el Laboratorio de Biología de la Universidad de Illinois, orientado por las conversaciones con Heinz von Foerster, y, habiendo hecho con anterioridad el experimento que llevó a “Lo que el ojo de la rana le dice al cerebro de la rana”, empieza a dar forma en palabras el rumbo que comenzaría a tomar su pensamiento, la historia de su viaje como biólogo, filósofo, escritor, desde ese momento en adelante. Es muy

interesante el rumbo que comienza a tomar el quehacer de Maturana, quien se desplaza desde el centro (USA) hacia la periferia (Chile). En realidad, se sitúa en el lugar donde puede pensar su pensamiento en su cotidianeidad. Estas son las pequeñas, pero fundamentales, libertades que Maturana elige. Esto es lo que podríamos decir que hace: elige situarse no en la negación de su experiencia de vida y, por otro lado, el universalismo de la ciencia del norte.

La cibernética de segundo orden nunca ha sido centro, sino que este rol lo tomó desde un principio la cibernética de primer orden, centrada en el control del enemigo, que hoy es la dominante. Por ende, los aportes de Maturana han sido relegados a un segundo lugar que no ha tenido la escucha atenta que necesita para florecer. Si bien Maturana tiene una postura que se centra en lo que conservamos, por ende, su aparente conservadurismo, su pensamiento es el que hace posible concebir recursiones creativas que producen desplazamientos leves en el conocimiento del propio operar, no repentinos, por ende, revolucionarios: para cambiar el mundo es fundamental conocerse lo que nuestro propio cuerpo puede hacer, es decir, conocer el propio operar. La revolución no es exterior solamente, no es cuestión de obligar al otro, sino que es fundamentalmente interior, puesto que consiste en armonizarse uno mismo.

Otro bucle.

Reiniciemos este bucle: de acuerdo con la pregunta acerca de tener experiencia, lo que podemos observar es que Maturana observa cuidadosamente su propio operar y acorde con este auto observarse operando/haciendo lo que hace no tiene como función el control de sí (no es una cibernética de primer orden) sino el observarse sin intervenir en el movimiento del deslizarse acorde con el vivir. La selección de la palabra no es trivial. Se trata de observarse en el deslizarse por la vida misma. No hay aquí objetivo, intervención, propósito, teleología que desvíe del deslizarse por el vivir. No hay, por lo tanto, contradicción. Los conflictos se producen cuando los propósitos intervienen en el vivir del ecosistema o ambiente. No hay nada contrahecho que emerja del conflicto entre los dos dominios del decir y del hacer. Hacer y decir se intersectan sin producir destrucción ni conflicto.

Hay una conducta adecuada que implica no-contradecir, no oponer fuerzas/movimientos, al hacer. La solución a nuestros problemas actuales consiste en este “hacer adecuado” que dirige nuestro vivir acorde con la no-contradicción. Esto parece complicarnos muchísimo desde hace unos ciento y pocos años más con el *dictum* que empleamos en el ámbito de la creación poética, que nos autoriza a contradecirnos en este ámbito específico.

Pero, al desplazar este *dictum* a otros ámbitos, los de la gobernanza, la economía, la crematística, las relaciones ambientales, por nombrar algunos entre otros muchos, producimos toda suerte de conflictos y destrucción de los mundos relacionales en los que nos entretejemos. Como resultado de este saber hacer, observamos que en la no contradicción emerge un hacer adecuado al vivir. Esta es la historia fundamental que podemos observar en su emergencia tanto en la biología, con la noción de la autopoiesis, como en la sociedad, con el uso de la palabra, del contarnos historias -de allí que las historias que nos contemos no sean triviales- que conserven el saber vivir inscrito en el Lore (ley) inscrita en el cuerpo.

A esto se debe que digamos que Maturana tiende a crear historias donde lo más importante sea lo que conservamos y, como consecuencia, podamos decir que sus historias son conservadoras ya que lo que conservamos es el saber deslizarnos manteniendo la autopoiesis, es decir, nuestro vivir con autonomía con respecto de las ideologías, teorías, justificaciones que usamos para explicar los conflictos que creamos. Vemos que al entrar las ideologías en la ley (el Lore de los aborígenes australianos), se producen desarmonizaciones que afectan el bien vivir. La naturaleza no funciona en contradicción consigo misma.

Somos nosotros que, en nuestro vivir en conflicto o contradicción con la vida planetaria, introducimos desarmonías que generan destrucción de la vida. Si conservamos la vida, todo lo demás cambia o puede cambiar. Pero parece ser que hoy la arrogancia ha desplazado el respeto que hemos tenido, por miles de años, por la vida. Es efectivamente, el creernos dioses, apoyados en la cibernética de primer orden del norte, en el que hoy incluso la medicina es concebida como una guerra contra gérmenes externos y perversiones genéticas, la educación una guerra contra la ignorancia, nuestras libertades como una guerra contra los partidos políticos y así *ad infinitum*.

En efecto, hoy estamos interfiriendo cada vez más en el proceso de la autopoiesis, es decir, estamos creando conflicto con nosotros mismos y con la vida planetaria. El uso que Maturana y sus colegas hacen del uso de la palabra, por lo tanto, implica siempre considerar que es una conducta adecuada que no contradiga la autopoiesis. La solución a nuestros problemas, tan agudos hoy, consiste en este hacer adecuado operando acorde con la no-contradicción.

Las implicancias de esta afirmación son importantísimas ya que no deseamos, como cultura extractiva, dejar de contradecirnos. La riqueza que producimos en la conversión de vida en cosa nos ciega a las consecuencias negativas del contradecirnos. He imponemos un coto, protegido por el ICE del tan usado “yo ahí no me meto” a la reflexión que hace valioso y necesario el pensamiento crítico.

Maturana nos revela, en sus historias, que el hacer adecuado a nuestro presente continuo emerge de nuestro propio operar sin contradecirnos en nuestro decir. Este decir se asemeja al contar historias ancestrales de los mundos aborígenes australianos y de los otros mencionados anteriormente. Esta es la razón por la cual saber contar historias abre una salida al coto moderno y la defensa violenta/conflictiva de sus libertades. La modernidad eurocentrada ha sido desestabilizadora de las armonizaciones que las diferentes culturas habían creado. Claro, se sostiene sobre el saqueo de los modos de vivir.

Frente a este bloqueo de nuestros sensores tenemos la saturación consistente de la visualidad. El acoso no descansa. Lo hacemos nosotros mismos. Nuestro agenciamiento es cada vez más viral: “Cada nación, en cada región, tiene una decisión que tomar. O está con nosotros o está con los terroristas.”²⁴ (Bush, 2001) Maturana observa los movimientos del timón del viaje por el estarse-deslizándose por su propio vivir. Ahora bien, este estarse-deslizándose implica darse dirección autopoietica, sin conflicto, seguir la línea de este vivirse sin entrar en dualidades *in extremis*, sin distraer lo que su cuerpo puede hacer, sin gastar energías corrigiendo, levantando agencias policíacas, muros, ejércitos, uniformes, guerras, sino en el simple deslizarse en/con la ola en la que se da el surfear por la vida. Se trata de la no contradicción, del cuidado de no destruir la vida, de no desviarla, de no perder la conciencia de que el sentido del viajar es el vivir adecuado armónico que cuida de sí, que se hace responsable de sus conductas. Esta es

la historia nuestra: lo que sabremos si hemos sido coherentes es haber hecho la historia de nuestro propio vivir. ¿Tienes experiencia? Volveremos sobre esta pregunta más adelante.

De zonas de realidad en “el mapa (que) es el territorio”.

Maturana va viajando en el barco, si ustedes nos permiten llamarlo así, del pensamiento circular. Y en sus viajes conversacionales va cartografiando “zonas de realidad”, que son zonas de su propio quehacer cotidiano, donde él opera, las que va dibujando en su viaje, entendido éste como el viaje hacia la comprensión del propio operar/funcionar en la vida cotidiana. Lo que se va cartografiando es el viaje interior que es, a la vez, exterior. Si no hay contradicción entonces los dualismos *in extremis* son irrelevantes. Esto es esencial puesto que le permite una alta consistencia argumental, una lógica muy rigurosa.

Como ya hemos señalado, Maturana, al ir haciendo su vivir cotidiano como biólogo chileno, va también, en un ámbito filosófico, reflexionando sobre estos hechos y considerando con gran detenimiento y cuidado los diferentes aspectos envueltos en el quehacer que envuelve el hacer en su vivir cotidiano de biólogo. Se produce una circularidad que los va alimentando, corrigiendo y produciéndose en recursiones creativas de manera patente. “La recursividad no es mera repetición mecánica; se caracteriza por el movimiento en bucle de algo que vuelve sobre sí para determinarse a sí mismo” señala el filósofo chino Yuk Hui (Hui, 2022, 15). Para determinar el movimiento del timón a partir de la experiencia vivida.

Efectivamente, la recursión no es mera repetición de lo mismo, sino siempre afinamiento de lo percibido en el movimiento en que consiste el vivir cotidiano. El asunto de si el bucle, la vuelta sobre el propio funcionar, es una repetición de lo mismo o una diferencia, que fue importante en los años sesenta y setenta, parece ser resuelto con la recursión. Esta nos hace posible observar con detenimiento si el bucle, el retorno sobre sí, es repetición de lo conservado o transformación creativa de lo mismo, variación. Esta variación es el devenir. De allí la necesidad de contar esta historia.

Esta comprensión le ha permitido a Maturana haber entendido que en el bucle dibujado por la recursión, la vuelta de lo mismo o la vuelta de aquello que conservamos, especifica que alrededor de este núcleo que especifica lo

que hemos conservado, todo lo demás de hecho cambia. La circularidad de este movimiento de retorno sobre sí es una característica manifiesta especificada por el bucle. El círculo no es repetición, pero sí lo es. Siempre volvemos sobre la experiencia: observamos, contrastamos, actuamos acorde, vivimos. Hacer este movimiento en bucle nos hace posible observar si vamos, en el viaje por la vida, en ruta apropiada a nuestra hechura.

La experimentación en el ámbito del quehacer del biólogo y la reflexión filosófica que conlleva, aunque ocurren en dominios diferentes, se intersectan y, por ende, permiten considerar cuidadosamente la lógica que ajusta la dirección del timón del experimento. Se produce, como observamos, una intersección de estos ámbitos generando un ajuste entre ellos. Y esto es así puesto que ambos toman forma en distintos ámbitos gatillando cambios el uno en el otro en el espacio en el que se intersectan.

La percepción de este tipo de intersección de ámbitos es lo que hace posible reconsiderar lo hecho y, como consecuencia, observar el movimiento que expande la inteligencia y haciéndonos experimentados. El percibirse operando dibuja, cada vez con mayor consistencia verbal/lógica, la dirección que va tomando el viaje acorde con este observarse. El horizonte de la observación es interior. Por lo tanto, el ver lo que hacemos nos provee instrumentos válidos para considerar las consecuencias de nuestras propias acciones y dar el próximo paso al caminar/dirigir el timón. Es lo único que podemos, en realidad, aseverar como algo a lo que tenemos acceso: solo podemos conocernos a nosotras mismas por la forma en que operamos o hacemos todo lo que hacemos en nuestro diario vivir.

Ahora bien, dado que nuestra constitución biológica no nos hace posible distinguir, con total certeza, entre “realidad” e “ilusión”, solo podemos dar cuenta de lo que percibimos que hacemos cuando operamos de tal o cual manera. Esto nos reenvía al subtítulo de esta sección, subtítulo en el que el timón de la reflexión está orientado por una mirada que considera la realidad como algo objetivo, externo, dado, empaquetable, reducida a cosa.

Korzybski pensaba que “el mapa no es el territorio” (Korzybski, 1933), pero esta afirmación emerge de un orden en el que el observador aún está inscrito en una epistemología o teoría del conocimiento que hace referencia a un mundo externo objetivo, certero, estable, obligatorio, cierto. Luego de considerar la pérdida de la estabilidad y certeza que producían las grandes

narrativas, Maturana da un giro al timón remontándonos hacia otro paisaje argumental en el que “el mapa es el territorio” (Maturana y Pörksen, 2004). Este desplazamiento es posible acorde con la lógica que especifica que vivimos en una “realidad-entre-paréntesis”, que no obliga, que es guiada el lenguajear en historias que nos seducen. En esta explicación el rol que juega el lenguaje es fundamental. La realidad emerge de este lenguajearla a nuestra existencia. Literalmente: lo que llamamos mapa, para estabilizar el camino a caminar/navegar, es lo que navegamos, por ende, constituye las estelas de lo caminado. En este sentido Machado decía: “caminante, no hay camino, sino estelas en la mar”.

Estas son las preguntas y sus respuestas son las historias, imposibles para su época, que Maturana va instalando en su decirse/dibujarse como biólogo, filósofo y escritor. Ante la imposibilidad de hacer referencia a un mundo objetivo como sugiere la primera aserción, Maturana hace un movimiento del timón que produce un giro que abre hacia otro paisaje (otro espejo) que le permite reconsiderar y modificar la dirección de la observación, que ya no responde a una mirada inscrita en la objetividad, sino que da un giro hacia la observación del propio quehacer. Ambas direcciones: la lineal y la circular se van, acorde con la reflexión, modificando. La mirada se dirige hacia la producción de sí mismo como proceso: así nos hacemos.

El mapa resultante es un mapa donde van emergiendo paisajes y preguntas acerca del estado de la navegación por el proceloso mar/territorio y el rumbo o camino que van tomando sus explicaciones, a saber, su pensamiento. De allí que Maturana proponga que “el mapa es el territorio”, reconvirtiendo la frase de Jerzy Korzybski y, por ende, cambiando la dirección del viaje que constituye la experiencia y la respuesta. Para Maturana lo que aseveramos/decimos en nuestras historias cotidianas es aquello que nos guía. Por ello las palabras, las historias en las que nos apoyamos para guiarnos son muy importantes.

En los mundos Quechua, Aymara, Mapuche hasta las piedras que encontramos al caminar tienen espíritu, es decir, tienen atributos históricos que emergen de nuestro diario caminar. No se trataría de la noción popularizada acerca del acceso directo a una realidad externa en la que no participamos para nada y que ha sido hecha por otros para nuestro consumo. No se trataría de una noción de realidad pre-hecha, fija,

cristalizada, dura, precocinada, cosa disponible en el mercado. Esta es la versión dominante de aquellos que se atribuyen a sí mismos la tarea de creadores de realidades de las cuales nosotros, en el sur, somos solo consumidores o interpretantes (Suskind, 2004).

Otro bucle: situando el viejo paisaje y desplazamiento hacia un operar desde el sur.

En el paradigma aún dominante, lo que importa es siempre la obediencia al que sabe, con todos los constructos que aseguran posiciones y lugares que generan o reflejan su saber. Pero nosotros, los que hemos nacido en el sur, los Mapuche, los Aymara, los Quechua y la multiplicidad de ancestros de personas que han vivido en esta zona del planeta antes de la llegada de los europeos y también aquellos a los que nos implantaron el nombre de ciudadanos modernos de Latinoamérica (Mignolo, 2007), nosotros/as vivimos aún en una conversación generalizada.

Desde una mirada descolonial, la nuestra, la llegada de los españoles a este continente ha impuesto otras lógicas sobre los habitantes de un continente que había producido, con alto índice de éxito y creatividad, sus propias formas de vivir. Estas emergían de la observación del patrón que tejivían, armonizando en las dualidades de sus lenguajes la vida. Debemos destacar que estas dualidades no eran como los dualismos *in extremis* modernos, sino que se buscaba su armonización para que no hubiera una destrucción de las formas de vida que constituían a la Pachamama (Holas, 2017; Esposto, Holas & Holas Allimant, 2022, 92-93).

Estos eran pueblos que practicaban el “cuidado de la semilla”, o sea, habían logrado, éste es su gran mérito, culturas de la vida, del cuidado, de la crianza. Este saber del cuidado hoy es negado por la colonialidad epistémica del poder y del saber occidentalizado. Hoy la noción de cuidado requiere una comprensión y uso estrictamente restringido, limitado, para no chocar con la extracción ilimitada de riqueza. Como consecuencia, el cuidado aplica nada más que un juego de palabra.

Sucede así ya que el norte se impone como una cultura tecnosemiológica con instituciones de gobierno universales con base en la extracción, por ende, basada en la transformación de la vida en cosa. El modo estricto de conducta en la modernidad angloeurocentrada exige convertirse, ecos de discursos religiosos, en creyentes de sus tecnologías que

todo lo que tocan es convertido en cosa y, rápidamente, en basura para seguir consumiendo.

No es una exageración lo que decimos, sino un énfasis que destaca que estas tecnologías no producen vida ni tampoco la conservan. Su función es expandir las funciones de nuestros órganos, pero nada más. Todos sus productos por su hechura son, tarde o temprano, descalificados, tirados al tacho. Esto es así por la inercia del sentido del tiempo en esta modernidad, todo es empujado hacia una idea del futuro que hoy también destruimos (Klein y Taylor. 2025). El presente tiene valor solo en cuanto tiempo a ser superado y devaluado especialmente en los dominios explicativos de la crematística que ha reemplazado a la economía, las finanzas, y las tecnologías de corta duración, que no convencen a nadie, pero que su inercia hace imposible cuestionar las premisas en las que se asientan sus argumentos.

Ahora bien, este origen de nuestro vivir en este irnos cultivando -la metáfora del cultivo es fundamental debido a la relación entre cuidado, cultivo y cultura- comenzó a ser reducido muchísimo antes de 1492. Pero, por más de quinientos años la línea temporal occidental, impuesta sobre estas tierras vivas con la doctrina de la *terra nullius* en sus infinitas variaciones legales, ha reemplazado el cultivo de la tierra a cambio de un espacio en la carrera que lleva directo al “cielo”, al “futuro esplendor” (Karmy, 2011), “otros mundos nunca vistos por otros hombres” (ciencia ficción), lugar de la novedad absoluta.

Y en esta persecución infinita de lo fabricado, de la cosa inmortal, nos desplazamos desde lo que sabemos hacer en nuestra vida cotidiana a lo que soñamos poseer algún día. La industria de la salud (Illich. 2010: 155 - 173) está íntimamente asociada a esta insatisfacción permanente con los límites temporales de la vida. La extensión temporal de la juventud es su promesa más torcida.

Esta tendencia occidental a eyectarnos fuera de lo conocido, a saltar entre continentes, a penetrar y expandirse hacia otros territorios: el “*far west*” (lejano oeste), a viajar a otros planetas, tiene relación con la expresión coloquial “hacerse la América”. También podríamos observar que sus efectos tienen expresión en lo podríamos llamar “estar fuera de sí” o “locura”. La insatisfacción moderna gatilla un consumo permanente. La tendencia mediática lleva a confundir nuestro quehacer diario con la

imagen en el espejo de la representación de lo que deseáramos o podríamos ser. La imagen se alimenta de esta eyección practicada intensamente en la escuela primaria y presente en todos los niveles de la educación dando forma al consumidor. Ahora bien, este consumidor a reemplazado al ciudadano. El rol de la media y de la psicología están al servicio de la producción en serie del consumidor. Como consumidores solo tenemos derechos en lo que es pertinente a nuestra relación comercial, por lo tanto, otras zonas de nuestro vivir cotidiano, desaparecen o devienen insignificantes, dejándonos sin suelo y bailando en el aire.

Esta formación consiste en que nos muestres y cuentes algo acerca de tu deseo²⁵, para que podamos capturarlo y darle una forma comercial, rediseñarlo, producirlo en serie, empaquetarlo, exhibirlo y venderlo. No faltará quien corra a comprarlo. Así nos podemos explicar el acoso permanente de las imágenes. Así el uso mediático actual gatilla la insatisfacción en nosotros y empieza la carrera para alcanzar la imagen de lo que podríamos adquirir para ser. La imagen desplaza al mérito. Algo está claro: la manipulación visual produce todo tipo de cegueras, confusiones de dominio, episodios de exabruptos, de conflicto, de pérdida del sentido de lo que es posible.

Ahora bien, esto seguirá sucediendo hasta que las tropas amarillas salten fuera del espejo y obliguen a otros a jugar el juego de la representación (Borges, 1998). Estas tropas amarillas u otras naciones, como ya sabemos, hemos sido devaluadas y nuestras lenguas dadas por superadas en cuanto orales, culturas ágrafas, sin capacidad de producir pensamiento y menos de ascender hacia el “espíritu” deseado por Hegel. ¡Imagínense el ego resultante! Esta cuestión del ascenso hacia otras “cosas” nunca antes vistas palpita muy fuerte en los discursos, narraciones, mitos populares y mediáticos que legitiman a la modernidad occidental/colonial en la que vivimos hoy y hacen casi imposible volver la mirada hacia nuestra responsabilidad en la viralización de los paisajes oculares y verbales. Pero hay otras maneras de sentir, y, por ende, concebir el uso de la palabra y también del rol que cumple el contar a la vez que la escucha de estas historias.

Acerca de la palabra “peso” o qué es lo que conservamos.

Contra el tirón que nos desgarrar y corta nuestro vínculo con la Madre Tierra en la carrera hacia el futuro esplendor, las gentes de la tierra y

nosotros, los que vivimos en sus territorios, intersectándonos, pasándonos a llevar, indisponiéndonos los unos contra los otros, agrediéndonos, conservamos diferentes maneras de vivir, de cuidar, de hacer, es decir, actuamos desde diferentes sentires y emociones.

Maturana nos recuerda que la pregunta por lo que conservamos es la que determina todo lo demás puesto que “en todo cambio lo importante es lo que se conserva” (Maturana, 2019). La cuestión es ¿qué es aquello que conservamos como personas modernas? Las naciones sobre las que hemos implantado nuestra modernidad ¿qué es lo que conservan? Algo sabemos de ese dolor de la otra persona ya que también nosotras sentimos el peso de ese miembro-fantasma llamado dictadura, fascismo, esclavitud, sexismo. Quizás éste sea el “peso” al que remite Kusch cuando dice que cargamos con algo en apariencia superado, pero que “pesa” (Kusch, 2003). Esta cuestión de la persistencia del peso, bajo la forma del “estar-siendo” del pasado, es clave en la comprensión de nuestro estar viviendo en una(s) historia(s) que cuenten esto que ha ocurrido en los diferentes dominios que dan forma a “el reino de este mundo” en este sur nuestro.

Con el quiebre de 1492 se nos implantó una visión temporal lineal, basada en lo que, por ejemplo, en nuestro himno nacional chileno, es la promesa de un “futuro esplendor” que consiste en seguir la línea recta, la más corta, hacia ese lugar deseado de riqueza sin fin²⁶. La cuestión ha sido evitar la mirada sobre nuestro propio hacer. Es necesario legitimarnos ante nosotros mismos y los otros, para justificar la persecución desaforada, bajo cualquier pretexto, de la acumulación material. La consecuencia de este cambio es que la modernidad eurocentrada nos eyecta del presente y nos envía a un futuro inexistente que se manifiesta como pura virtualidad. Hoy hablamos de la generación cansada para referirnos a los nacidos a partir del año dos mil.

La persecución permanente del objeto que causa el deseo cansa. “El que la sigue la consigue” decía una línea en los palitos de helados de los años sesenta. Una especie de carrera infinita. Un aprendizaje sin fin. Todo muy bien justificado. Un mundo sin descanso. Este es el resplandor que es proyectado en el futuro tecno-semiológico de la modernidad con el que el ojo de Dios nos ciega trocando las imágenes de “el reino de este mundo” o del “cosmos que aparece cuando explicamos nuestro vivir con nuestro vivir” (Maturana. 2019) con las del “reino de los cielos” o las abstracciones

disciplinarias con las que explicamos nuestro vivir repitiendo el saber que emerge de otras latitudes en nuestras colonizadas universidades.

En las universidades repetimos *ad infinitum* las historias que nos cuentan pensadores a los que les atribuimos un conocimiento universal acumulado que nunca se hacen responsables de los problemas que crean sus saberes. El culto de ciertas imágenes, repetidas sin descanso, trae a la mano un mundo donde se ha vuelto obligatorio el exhibirlas. Es un saber macho, penetrador, que se expande por extrapolación o salto, que no vuelve la vista sobre sus efectos destructivos de los diferentes modos de vivir que va descalificando/destruyendo. Este es un saber que viaja y traslada, desde allende la mar, sus propios deseos de acumulación de riqueza, juventud, energía infinitas, en suma, de inmortalidad. Estos se han construido impulsados por una imagen imperial de pensamiento (Portugal, España, Holanda, Inglaterra, Alemania, Francia, Italia y Estados Unidos de Norteamérica), que les habilita para convertirse en “maestros del universo” y apropiarse de la vida saqueada al sur del planeta.

De ‘creadores’ e “interpretantes” de universos. ¿Cómo cuenta su historia el norte?

Esta certeza o saber divisor e incuestionable al que hacemos referencia en la sección anterior, hoy la repiten “expertos” de neoliberal apariencia que explican, como consejeros de alto rango de personajes como George Bush, la distancia total que ellos sienten y, por ende, ven en la jerarquía de saberes y de los seres humanos. Comenta Ron Suskind, el entrevistador:

El ayudante (consejero) dijo que personas como yo vivíamos ‘en lo que ellos llamaban una realidad con base en la comunidad,’ que definió como la realidad de las personas que ‘creen que las soluciones emergen del estudio, con discernimientos juiciosos, de una realidad discernible.’ Yo incliné la cabeza y murmuré algo acerca de los principios del iluminismo y del empiricismo. Me interrumpió. ‘Esa no es la manera en la que el mundo funciona ahora’, continuó. ‘Somos un imperio ahora, y cuando actuamos, creamos nuestra propia realidad. Y mientras tú estudias esa realidad -juiciosamente o como sea- nosotros actuaremos nuevamente, creando otras nuevas realidades, que tú puedes estudiar también, y así es como las cosas

son ahora. Nosotros somos los actores de esta historia...y tú, todos ustedes, serán los estudiosos de lo que nosotros hacemos.²⁷ (Suskind, 2004)

Si observamos detenidamente, veremos que hay en movimiento al menos dos historias: una de aquellos que, situados en el norte del norte, reciben atributos semánticos como “imperio”, “hegemonía” y “poder”, atributos que denotan certezas que emergen de la afirmación unilateral de “somos un imperio ahora”. De este punto fijo cuyas premisas son incuestionables e inamovibles se desprenden todas las otras afirmaciones explicativas de este “consejero” de George Bush. En esta historia el que habla nos enseña la fundación autotélica de su autoridad: “somos imperio ahora”.

No obstante, esta afirmación implica otros aspectos muy interesantes que dejan ver los hilos de las dicotomías *in extremis* que ponen en movimiento este argumento. Este consejero también agrupa a las personas: por un lado, tenemos a los “constructores” y, por el otro, a los “interpretantes” del mundo construido por los primeros. Su explicación divide y establece una dualidad. Ahora bien, esta separación entre “nosotros” y “ustedes” le hace posible aseverar que en el pronombre “ustedes” no hay depositada ninguna agencia efectiva. El “ustedes” vive en un mundo construido por el otro grupo del “nosotros”, que sí reciben este atributo de ser constructores de mundos. Hay una reducción que jibariza la percepción de la capacidad de agencia. Ahora bien, esta primera separación trae a la mano un dualismo en el lenguaje que le permite atribuir a unos “autonomía” en el hacer y, por otro lado, “dependencia” interpretativa a los otros. Crea una división tajante entre aquellos que tienen la capacidad de “crear” y aquellas otras que tienen la capacidad de “interpretar”. Esta distinción produce una jerarquía entre los que crean y los que interpretan. Los conflictos de hoy emergen del cuestionamiento de esta tajante afirmación hecha por el consejero de Bush el año 2002.

Otro aspecto es que en su argumento afirma una mirada que divide. Para él hay dos modos de vivir que especifican dos comunidades. Lo que emerge de esta división es una separación estricta. Por un lado, una comunidad formada por “interpretantes” que sigue las instrucciones para armar el mundo en el que viven. Por otro lado, “nosotros” los que creamos el mundo en el que los “interpretantes” deben vivir. Son, como podemos observar, dos maneras de vivir en nuestra vida cotidiana.

Este hecho insoslayable de sentirse imperio afirma la distancia entre la comunidad sostenida por su creencia en una realidad discernible y aquellos otros que se auto-perciben como “creadores de mundos”. Esta es una concepción lineal y de producción en serie del pensamiento hegemónico institucionalizado y entendido como “obligación”. Unos obligan a los otros. Los sistemas de educación enseñan a seguir e interpretar estas instrucciones para armar el mundo en el que vivimos. La relación entre estos dos grupos es una de obligación. Un grupo dicta en sus instrucciones su sentido de lo que es real. El otro recibe las instrucciones para armarlo.

El espectro de esta película de horror ronda hoy por los pasillos verbales de los varios gobiernos que son asesorados, es decir, aconsejados por estos personajes. Observamos en este operar, que esta historia/narrativa está sustentada en mitos lineales clasistas que obligan a vivir en mundos imaginados, diseñados, producidos en partes discretas, por los que tienen este saber superior. En esta historia no hay proceso de aprendizaje del propio operar, sino que se busca enseñar saberes producidos por estos expertos que se llaman a sí mismos “creadores de mundos”. Somos reducidos a personajes de segunda en la historia de esta carrera hacia el futuro esplendor.

Una especie de *bildung*-explicación.

Maturana dibuja su viaje por la existencia cotidiana como biólogo y filósofo desplazándose hacia un aprender que implica un desplazamiento desde un estado de “no-saber-contar”, de un no tener plena conciencia de su propia capacidad de guiar el giro del timón de su saber-hacer, hacia un “saber-contar”. Es un viaje hacia la autoconciencia.

En este ir timoneando con cuidado la observación de su propia manera de operar, desde las nociones que vienen a su mano de su propia experiencia cotidiana, Maturana va temperando su darse cuenta de su aprender/saber/hacer, es decir, va aprendiendo a sentir, a reconocer en su mano, la vibración producida por las corrientes profundas sobre las que va navegando, y, acorde con esta experiencia, va moviendo el timón en el curso adecuado y acorde con las circunstancias. Sus historias van configurando una especie de “*bildung*-explicación” de este proceso de aprendizaje o de comprensión del propio hacer.

Este neologismo “bildung-explicación” nos sirve para orientar nuestro propio viaje por el océano de las historias escritas por Maturana. En realidad, pareciera que Maturana hubiese, desde sus inicios como científico, tenido cierta habilidad para timonear, reflexionando sobre su hacer, su barco. De esta manera, Maturana va dibujando(se) en su viaje en el que se va transformando desde sí mismo, desde su manejo del lenguaje. De aquí la importancia clave de las palabras que Maturana se va viendo en la necesidad de crear, para ir trayendo a la mano estas nuevas zonas de realidad, indecibles en el tipo de lenguaje de los grandes relatos. Estas son zonas que emergen al mapa-territorio como explicaciones circulares. Esto es muy importante: no hay tensión ni apuro, ni velocidad acosada por la idea del futuro, se trata, en cambio, de un movimiento circular, del verse/observarse operar, del conocimiento de sí, de tener conciencia de sí, de saber lo que el propio cuerpo puede hacer (Deleuze. 1998; Esperón), de confianza en sus propias emergentes capacidades.

No hay en este proceso de aprendizaje del irse dibujando ninguna referencia a un Dios externo que le entregue la clave, no hay un gurú a quien atribuirle este saber (Krishnamurti, 1972/1991). Maturana va descubriendo lo que sus sentidos y cuerpo pueden hacer desde la observación del propio hacer, pero, no nos equivoquemos, esta observación del propio funcionar es gatillada por la escucha atenta de los argumentos e historias de las otras personas que le hacen sentido²⁸ y le hacen posible aprender a hacer virajes -inesperados en el marco de la “realidad-sin-paréntesis”- aunque válidos para guiar adecuadamente el timón de su viaje.

En cambio, en la “cibernética de segundo orden”, de lo que se trata es, justamente, de “(a)ctúa(r) siempre para aumentar el número de las opciones” (Foerster, 1984).²⁹ Aquí emerge a la mirada atenta otra corriente que le permite, al Maturana timonel de su propio viaje por el vivir centrado en el observar el propio operar, dar/tomar otra orientación/dirección, la de una manera de concebirse viviendo en una “realidad-entre-paréntesis”. Aquí Maturana se abre a otro paisaje completamente distinto³⁰. Este operar al que refiere Maturana tiene fundamento en el lenguajeo que propicia las reflexiones que hacemos en el lenguaje, en otras palabras, en las historias que descubrimiento que podemos “decir” y cuya validez aceptamos. Estas historias van emergiendo de nuestro propio navegar en el lenguajearnos a la comprensión del paisaje que vamos trayendo a la mano en nuestro caminar.

Maturana sigue el timonear de sus argumentos acorde con la autopoiesis de su propio vivir. Pero este timonear no es algo antojadizo sino que resulta de una especie de sensibilidad ante los sentires, emociones y haceres que lo ponen en movimiento. Los niños desde temprana edad revelan poseer este saber sin ninguna dificultad. Los adultos, en cambio, hemos perdido esta habilidad al socializar en lo que podríamos llamar una pseudo-comunidad en la que ya nadie tiene nada en común y todos juegan su parte en el guión, por ende, no les pasamos estos modos de orientarnos unos a otros (sensibilidades, emociones y haceres) a nuestros hijos.

Lo arriba dicho es claro en países como Australia donde no existe una cultura popular que nos permita compartir zonas de realidad sin hacer el cálculo de ganancia que arruina toda relación. Y nuevas zonas de realidad, efecto de producción mediáticas, han reemplazado las previas con el problema de que son dirigidas -“lideradas” es la palabra usada para caracterizar a aquellos que se han dado a sí mismos el rol de “hacedores de realidades”- por el comercio y la media como guías del sentido común. Esta intensificación de la linealidad obliga a una “realidad-sin-paréntesis”, a una sola vía y a un camino obligatorio y sin salida. Todo el planeta está en esta clausura hoy. Ya en un artefacto del año 1972 Nicanor Parra decía: “Libertad absoluta señores, pero sin salirse de la jaula” (Parra, 1972). José Donoso nos regaló también la percepción de esta clausura totalizante en su relato “Átomo verde número cinco” (Donoso, 1973). Por esto es importante la recursión creativa, es decir, volver a pasar por el corazón: recordar.

Los virajes dejan aparecer nuevas zonas de realidad.

Si hacemos un viraje del timón hacia otra zona, esa zona invisible, inaudible, incomprensible comienza a emerger y a hacerse visible y audible gracias a la escucha atenta gatillada por la conversación. Ahora bien, para que esto que emerge sea coherente, Maturana y sus colegas, se ven en la necesidad de ir creando nuevos términos, neologismos que las van trayendo a la conciencia, zonas de entrelazamientos, de lo que podríamos llamar “lo real”. Pero este “lo real” es una producción instalada por el lenguaje juntos.

Pero, “lo real” no es “dado”, lo que adquiere valor de “real” no es objetivo más allá de las palabras y no puede ser convertido en cosa, empaquetado y cristalizado en un diccionario, sino que emerge de este ir haciéndose/dibujándose en/por el lenguaje y va tomando forma en este

contarse/lenguajearse como historia en estas palabras y recursiones creativas. Las mismas palabras variarán su rumbo, en bucle, en otras historias. El hecho es que nos cambiamos cuando conversamos.

Como vemos, Maturana dibuja una cartografía propia, a la vez que compartida, de estas zonas. Ahora bien, afirmamos que este quehacer le hace posible, ante la crisis generalizada de las grandes narrativas, ser responsable de su participación en la construcción de estos mundos. No se trata de algo fortuito ni oportunista, como parece ser el caso de los quehaceres generalizados hoy en los distintos dominios de realidad hegemónicos, sino de hacerse cargo de lo que hacemos/producimos. Esta es una función ética: somos responsables de los efectos de lo que hacemos. Esta es lo que llamamos autonomía. Para ser autónomos tenemos que hacernos cargo. Ahora bien, esta autonomía es justamente lo que hace posible y caracteriza a esta ciencia situada en el sur, basada en la vida cotidiana, y, por ende, responsable de los efectos que produce de tal manera de conservar el vivir planetario. ¿Por qué? Ya que podemos dar por vividos los efectos en nosotros de la irresponsabilidad de los usos científicos del norte. Somos los que hemos recibido las calificaciones que nos descalifican como seres humanos: “No veo por qué (dijo Henri Kissinger) deberíamos quedarnos de brazos cruzados y dejar que un país se vuelva comunista debido a la irresponsabilidad de su propia gente.” (Chomsky, 2025) ¿Has experimentado esto?

Retomar el hilo nos permite volver sobre lo que hemos conservado del origen.

Tenemos una opción. ¿Recuerdan lo propuesto por Heinz von Foerster acerca de “actuar siempre de acuerdo a multiplicar las opciones”? (Foerster, 2023). La decisión es nuestra y consiste en desacelerar el cambio y observar qué es y cuáles son los efectos de lo conservamos y de la aceptación ciega de las cosas nuevas. ¿Qué es lo que elegiremos? Maturana quería armonizar acorde con el conservar aquello que nos ha permitido actuar como “*Homo sapiens amans amans*” y no como “*Homo sapiens amans arrogans*” u “*Homo sapiens amans agressans*”, que son las otras opciones entre las que hoy tenemos, que se presentan como la fuerza de los hechos (Maturana & Dávila, 2008).

¿Qué elegiremos? ¿Seguiremos siendo irresponsables de nuestros actos, y, como consecuencia, destruyendo los mundos de los otros (cibernética de

primer orden), o, elegiremos cuidar de la semilla -el amar que nos hace inteligentes- que sabe que crece en el regazo amable de la Pachamama? No en vano estamos en el sur. Una vez dijo Maturana en una entrevista: “Quisiera que todos nosotros/as fuésemos Mapuche, gente de la tierra” (Mendoza, 1994:19-52). ¿Qué elegiremos? Los orígenes no son triviales. Alejo Carpentier una vez nos contó una bella historia que se llamaba “*El viaje a la semilla*”. ¿Qué escucharemos?

Sobre el uso de la palabra.

De acuerdo con desde dónde, desde qué sentir, qué emocionar, qué discursos, qué historias miramos es como respondemos y acorde con esta mirada que actuamos. Esto tiene como consecuencia que hablamos desde diferentes sentires y justificamos y legitimamos lo que sentimos, por ende, desde diferentes roles de la palabra. Pero esta palabra emerge desde un fondo de sentires y emocionales específicos. ¿Cuál son éstos?

Hay diferentes sentires y emocionales desde los que asoma la palabra, por ende, el uso que le damos a la palabra depende desde este fondo de sentires y emocionales desde el que asoma. Y esto hace que no acordemos pues la misma palabra tiene funciones y usos diferentes. Todo depende desde el lugar (sentir, emocionar) desde el que emerge. Ahora bien, ese suelo determina la posibilidad de decir-verdad o de su caracterización como juego de lenguaje y flotación con el que el norte nos envuelve en su capullo o armadura psicológica. Un uso es ancestral, importa lo que conservamos; el otro es moderno, importa lo prometido por la ideología financiera dominante. Vivimos desplazándonos entre los dos.

A veces hay algo que no nos gusta o que nos da miedo o percibimos como amenaza. En estos casos parecemos actuar siempre de manera reactiva y respondemos con exabruptos y violencia. Muchas veces no nos damos cuenta de este salto cualitativo y entramos en un estado de alerta total: es la guerra. Al parecer este es el modo que enseñamos a los niños/as en los colegios: prepararlos/as para competir, como en el circo romano, unos contra otros. Aquí, la competición es el modo dominante de hacer todo. Se trata, como en Gaza hoy, de tomarse y defender todo lo que pueda ser acumulado. ¿Recuerdan las historias del Pato Donald y de Rico McPato? Ahora bien, esto es muy dominante hoy en la educación bancaria/colonizadora del niño/a (Olivares, 2017). Este modo entra, crea distorsiones valóricas, es decir, invierte los valores sociales y destruye. El lenguaje se vacía

de sus acuerdos. La producción de significancia disminuye, las leyes tiemblan, los acuerdos desaparecen, todo se transforma en juego de lenguaje.

Pero hay que decir y considerar que cuando decimos “juego” estamos haciendo un uso que hace la mímica de la lengua inglesa que tiene dos palabras para referir a juego: “*play*” y “*game*”. “*Game*” es lo que hacen con todo lo que tocan: transformar todo en reglas, protocolos, órdenes a seguir. “*Game*” no tiene el mismo sentido que la palabra española “jugar”. Este tipo de juego tiene una función evidentemente dominante en la psique y, por ende, en la mirada anglosajona que necesita constantemente distinguir la regla para sentirse certera, segura de sí misma. Nos parece que el miedo es constitutivo y determinante de esta actitud de desconfianza que todo lo que toca resulta invertido. “*Play*” es una palabra más cercana a “jugar”. El juego no ha sido acotado por un sistema de acoso basado en reglas. Todo juego es cosa actividad sería hoy. Ya no jugamos para hacer amigos, sino que lo hacemos para ganar más dinero. Pero nos seguimos refiriendo a esto como si estuviéramos en un juego.

Hoy todo, incluido el uso del lenguaje, tiende a constituirse, a ser percibido como “*game*”. Es lo que decimos del fútbol de hoy: que no es como antes, un juego propiamente tal. Hemos cambiado el investimento semántico de la palabra. Y la que usamos no da cuenta de lo que buscamos: el simple placer que sentimos al jugar.

A modo de bucle.

¿Tienes experiencia? ¿Qué implica esta pregunta? Tener experiencia no puede ser respondida con una simple afirmación o negación. Implica, al menos, darse cuenta de lo que hemos vivido y, en las historias contadas por Maturana, de contarnos ese irnos dando cuenta de lo que hacemos cuando podemos observar las consecuencias en otros de ese darnos cuenta de nuestro hacer. Tener experiencia implica hacernos responsables de la imagen de nosotros mismos que observamos emerge en nuestro hacer. El arte de contar historias es el arte de contar la propia historia como bien vivir, es decir, sanamente y sin producir desarmonías en el flujo del vivir. En este sentido es que decimos que Humberto Maturana nos cuenta las historias que fueron configurando su propia historia. Historia que es, también, la de todos.

A modo de terminó podemos decir que Humberto Maturana siempre operó dentro de una rigurosa lógica, que mapea el círculo de sus manos dibujando su pensamiento pensándose en el lenguaje cotidiano en el que él se movía creativamente, en el círculo. No lo oculta, más bien aprendió a cultivarlo. Este es el jardín (el del sentipensar y hacer) al que refiere en la expresión con la que responde a un comentario/pregunta de Cristián Warnken en su conversación del año 1995 en el programa televisivo *La belleza del pensar*, su huerto en el que cuida, cría y aprende de la semilla de su pensamiento. Maturana ha hecho el dibujo de su pensarse.

Podría juzgársele como un pensamiento que aún se hace en una especie de coto disciplinario, cerrado sobre sí mismo, que parece cortarse de la comunidad, pero no es así: la comunidad es justamente la que reentra, sin crear una toma de ese huerto del pensamiento, sin expandirse como el movimiento de la acumulación en el dominio de la economía, la crematística, lo que se hizo patente y continúa hoy en Gaza, ese “*far west*” del siglo XXI de la era imaginaria aún cristiana, sin el saqueo sobre el que se levantan los imperios. No, Humberto Maturana no trabaja en un coto solipsístico. Su quehacer ha sido y seguiría siendo, para nosotros los que le escuchamos tranquilos y dejándole aparecer, parte de esta conversación en la que estamos escuchando. Aunque nosotras operemos en una lengua espúrea, doble o aún más contaminada por las palabras de los otros.

Aún así sabremos reconocerle en ese cosquilleo, en ese gatillar suyo que nos invita a escucharle. Vivimos en el lenguaje. Y el lenguaje emerge del conversarnos a la vida que llamamos humana. No, las palabras de las otras no tienen “derechos de autor” como una marca registrada divisoria constituyente del “esto es mío y esto es tuyo”, no, ellas nos habitan, nos constituyen y nos invitan también a escuchar, a dibujar, a cantar, a poner nuestros pies desnudos en la tierra, a despertar a la Pachamama, a bailarla, para que las grandes historias no mueran sin ton ni son, para que sigan vibrando en esta canción, el canto de todos, con Violeta Parra: “Gracias a la vida, que me ha dado tanto/ Me ha dado la risa y me ha dado el llanto/ Así yo distingo dicha de quebranto/ Los dos materiales que forman mi canto/ Y el canto de ustedes que es el mismo canto/ Y el canto de todos que es mi propio canto”.

Juguemos a pillarnos la cola.

“...y aquí estamos sentados, aquí en manchufela...”³¹, en este final en el que está este comienzo, en el fin del invierno en el que todo renace y comienza a crecer, parte del ciclo de la semilla, el mismo de siempre, diferente, recursivo, creativo, memorioso pero no exactamente el mismo, la curva no nos devuelve al mismo sitio, el mismo pero diferente, el círculo suena, resuena la caracola, palabra del océano, palabra de los bosques, palabra de la tierra, un latido tras otro, late el corazón del recién nacido, aprende a latir, el latir mueve la tierra, se levanta el polvo, los árboles se mueven, el polvo esconde los troncos, las raíces firmes, respiran, se hunden bajo la superficie, la tierra se oxigena en este otro sur viviente, este otro sur que llamamos Chile, Australia, Argentina, o los nombres de sus antiguas naciones, Mapuche, Pehuenche, Huilliche, Puelches, Chonos, Selknam, seiscientas lenguas maltratadas, maltrato imperial, ceguera, pero este otro sur late, danzan sus seiscientos corazones, en estos sures también danzan corazones lenguajeantes, danzan coordinándose para vivir juntos, danzan en el paso de las aguas, los números no son exactos, para qué, ellos nombraron cada lugar, cada parte del cuerpo viviente de la tierra tiene una historia nombrada por sus ancestros, la palabra vale, la palabra de los ancestros, esa palabra late, cada lugar una memoria, cada palabra un territorio, cada sitio una historia, cada danza una canción, en el sur muchos sures, muchos nombres, esos nombres que hoy cantamos, las palabras acercan, algunos las tratan de cercar, las reducen, las jibarizan, las aíslan, no pueden, los niños dibujan puertas en sus juegos, el Chicho abre sus propias puertas cuando juega con Drako, ellos abren ventanas, airean el paisaje, entran y salen por puertas imaginarias, reales, materiales en la realidad del juego, su imaginación crea recursiones, otras puertas aparecen, las llaves no se han perdido, nos recuerda Elikura Chihuailaf que las llaves no se han perdido, no hemos olvidado esos nombres, les recordamos, en el polvo el “we tripantu”, renace el canto, se renueva el ciclo, la línea se toca la cola, se acompaña, se dibuja el espiral en la memoria, se fortalece la palabra, volvemos a pasar las historias por el corazón, el baile despierta a la tierra, la Mapu danza, danzamos con ella, el baile despierta las aguas, las historias del “futahuillimapu” (la gran tierra del sur) que abre nuestros ojos, al despertar el día se inicia esta mirada, gira el barco su timón, los pelícanos guían la línea, el poeta sigue la línea, el poeta la sigue, “...y aquí estamos sentados, aquí en manchufela, sintiendo como el sol, nos cuida como a niños...” , en el término está el comienzo, sentémonos en círculo, contémonos historias, la ciencia del fogón, otra en la que hablan los ancestros, los ancestros

conversan en el humo, bailemos las historias, llave que nunca se ha perdido, “seamos amigos, seamos hermanos”³², en esta Mapu-Chile la tierra se mueve, los abuelos volcanes cantan, algo dice su aliento, algo cuenta, tiembla la tierra, escuchémosla, escuchémonos, rememoremos, volvamos a pasar por el corazón, conversémosla a la existencia, dancemos, contémonos historias.

Bibliografía

- Austin, J. L. (1982) Como hacer cosas con palabras: palabras y acciones. Plañeta.
- Borges, J. L. & Guerrero, M. (1998) Animales de los espejos. El libro de los seres imaginarios. Bruguera.
- Bush, G. W. (2001) "Bush: You are either with us, or with the terrorists. Voice of America. <https://www.voanews.com/a/a-13-a-2001-09-21-14-bush-66411197/549664.html>
- Carpentier, A. (2003 [1944]) Viaje a la semilla. Txalaparta.
- Carpentier, A. (2012[1949]) El reino de este mundo. Alianza.
- Callaghan, P. y Gordon, Uncle P. (2024) The Dreaming Path. Indigenous Thinking to Change Your Life. Panthera Press.
- Chomsky, N. (2025, September). Crímenes de Kissinger en Chile. Bloghemia. <https://bloghemia.com/2025/09/chomsky-crimes-kissinger-chile.html>
- Creight, R. (2024) The war inside your mind: unprotected brain battlefields and neuro-vulnerability. Academia Biology 2024: 2. <https://doi.org/10.20935/AcadBio6156>
- Deleuze, G. (2005 [1985]) La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. Paidós.
- Deleuze, G. (1998) Diferencia y repetición. Júcar.
- Donoso, J. (1973) Tres novelitas burguesas. Seix Barral.
- Dosman, E. J. (2008) The Life and Times of Raúl Prebisch, 1901-1986. Queen's University Press.
- Dussel, E. (1992). 1492: El encubrimiento del otro. (Hacia el origen del mito de la modernidad). Bogotá: Ediciones Antropos.
- Esperón, E. (2013) La comprensión deleuziana del cuerpo como diferencia de fuerzas. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. <https://www.academica.org/000-038/550>
- Elizondo, S. (1972) El gráfógrafo. Joaquín Mortiz.
- Esposito, R., Holas, S. & Holas Allimant, I. (2022) "Rodolfo Kusch: La negación como apertura y desprendimiento." En Fernández Braga, M., Avendaño P., V. y Montes, J. (eds) Sentipensares sobre interculturalidad en nuestra América. Apuntes desde la antropología filosófica de Rodolfo Kusch. Pp. 62-106. Universidad de La Serena; Universidad Nacional de Quilmes.
- Flanders, L. (2025) Naomi Klein & Astra Taylor. "Are We Entering 'End Times Fascism?'" Naomi-Klein & Taylor, A., Are We Entering End-Times Fascism..pdf
- Foerster, H. von (2003) Understanding Understanding. Essays on Cybernetics and Cognition. N.Y.: Springer.
- Freire, P. (1970). Pedagogía del oprimido (J. Mellado, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Galisson, P. (1994) The ontology of the enemy: Norbert Wiener and the Cybernetic Vision. Critical Enquiry 21, Autumn.
- Garabedian, F. (Director). (2024). El Guardián de los Andes [Documentary]. Facultad de Comunicaciones, Pontificia Universidad Católica de Chile; Museo Nacional de Historia Natural; Centro Indígena CONACIN.

- Gómez V, D. I. (2024) Forecasting the Present. A media-archaeo-genealogical Inquiry into Project Cybersyn. Master of Fine Arts Dissertation. Humboldt-Universität Zu Berlin. <https://edoc.hu-berlin.de/bitstreams/3f644d17-d2e9-4444-9cdf-769fe9f387d6/download>
- Grosfoguel, R. (2023) Hay que descolonizar la historia de la ciencia de principio a fin. Entrevista a Ramón Grosfoguel. Ciencia, tecnología y política. Año 6, 10, mayo.
- Guattari, F. (2013). Para acabar con la masacre del cuerpo. Revista Fractal, 69, 59–68.
- Hegel, G. W. F. (2010 [1837]) Filosofía de la historia universal I [Trad. de José Gaos]. Losada.
- Hegel, G. W. F., (1994 [1807]) Fenomenología del espíritu. Fondo de Cultura Económica. Trad. Wenceslao Roces.
- Hendrix, J. (1967). Are you experienced? [Álbum]. Reprise Records.
- Hinkelammert, F. (2005) Solidaridad o suicidio colectivo. EUG.
- Hinkelammert, F. (2010) Yo vivo, si tú vives. El sujeto de los derechos humanos. Palabra Comprometida Ediciones e ISEAT.
- Holas, S. (2017) “Rodolfo Kusch’s ‘Estar’ as Seen from the Systemic Perspective of Humberto Maturana as a way of ‘corazonar’ Coexistence”. The Australian Journal of Indigenous Education. Volume 47, Number 1: 64-72.
- Hui, Y. (2022 [2019]) Recursividad y contingencia [Trad. de Maximiliano Gonnet]. Caja Negra.
- Illich, I. (2010 [1976]) Limits to Medicine. Medical Nemesis: The Expropriation of Health. Marion Boyars.
- Illich, I. (2008) El trabajo fantasma. En Obras Reunidas. Volumen III. Fondo de Cultura Económica.
- Karmy Bolton, R. (2011). La copia feliz del Edén: La gloria de un himno y el desgarró del poema. Revista de Filosofía, 65, 41–54.
- Klein, N. (2025, April 13). The rise of end times fascism. The Guardian. <https://www.theguardian.com/us-news/ng-interactive/2025/apr/13/end-times-fascism-far-right-trump-musk>
- Klein, N., & Taylor, A. (2025, 16 de octubre). Are we entering “End of the Times Fascism”? [Video]. YouTube. <https://youtu.be/8HAeAHcCW14>
- Kornbluh, P. (2023) Pinochet desclasificado. Los archivos secretos de Estados Unidos sobre Chile. Catalonia.
- Korzijsky, A. (1933) Science and Sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics. The International Non-Aristotelian Library Publishing.
- Krishnamurti, J. (1991 [1972]) The Impossible Question. Arkana, Penguin.
- Kristeva, J. (1982) Powers of Horror: An Essay on Abjection [Trad. L. S. Roudiez]. Columbia University Press.
- Kusch, R. (2003) Obras completas II. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Lander, E. (Ed.). (2000). La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO. <https://www.tni.org/es/publicacion/la-colonialidad-del-saber-eurocentrismo-y-ciencias-sociales>
- Lenkersdorf, C. (2020 [2002]) Filosofar en clave tojolabal. Miguel Ángel Porrúa.

- Lettvin, J. Y., Maturana, H. R., McCulloch, W. S., & Pitts, W. H. (1959). What the frog's eye tells the frog's brain. *Proceedings of the IRE*, 47(11), 1940-1951.
<https://doi.org/10.1109/JRPROC.1959.287207>
- Los Blops. (1971). Manchufela [Canción]. En Blops [Vinilo]. Peña de los Parra.
- Los Jaivas. (1973). Seamos amigos, seamos hermanos [Coro]. En La Ventana [Vinilo]. IRT.
- Mañfud, J. (2021) La frontera salvaje. 200 años de fanatismo anglosajón en América Latina. Rebelde Editores.
- Maturana, H. (1978). "Biology of Language: The epistemology of reality". In G. Miller & E. Lenneberg (Eds.), *Psychology and Biology of Language and Thought* (pp.28-62). Academic Press.
- Maturana, H. & Varela, F. (1984). El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano. Santiago: Editorial Universitaria.
- Maturana, H., & Bloch, S. (1985). Biología del emocionar y Alba emotiva. Bailando juntos. Dolmen.
- Maturana, H. (2020 [1997]) La objetividad, un argumento para obligar. Paidós.
- Maturana, H. y Pörksen, B. (2004) Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer. J-Sáez Editor.
- Maturana, H. & Dávila, X., (2008) Habitar Humano en seis ensayos de Biología-Cultural. J.C. Sáez Editor.
- Maturana, H., & Dávila, X. (2011a). La Carta de la Tierra. Parte 1 [Video]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=GtEgtmo42Ls>
- Maturana, H., & Dávila, X. (2011b). Maturana y Ximena, parte 2 – Biología cultural y la Carta de la Tierra / Cultural Biology and the EC [Video]. YouTube.
https://www.youtube.com/watch?v=4oTzWMBJ_CM
- Maturana, H., & Dávila, X. (2011c). Parte 3 – Carta de la Tierra: Co-inspiración, ética y amor EC ethics and love [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=CnHemAc_A2o
- Maturana, H., & Dávila, X. (2019). Historia de nuestro vivir cotidiano. Explicación del osmos que aparece cuando explicamos nuestro vivir con nuestro vivir. Paidós.
- Maturo, G. (1983) "La metafísica vegetal de R. Kusch." Rosario. Sábado 17 de setiembre. Pp. 2-3. Recuperado de: https://archivobiblioteca.untref.edu.ar/uploads/r/universidad-nacional-de-trs-de-febre-ro-2/1/1130/La_metaf_sica_vegetal_de_R._Kusch.pdf
- Medina, E. (2014) *Cybernetic Revolutionaries: Technology and Politics in Allende's Chile*. MIT Press.
- Mbembe, A. (2011) *Necropolítica* [Trad. Elizabeth Falomir Archambault]. España: Melusina.
- Mendoza, M. (1994) *Todos queríamos ser verdes. Chile en la crisis ambiental*. Planeta.
- Mignolo, W. (2000) *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press.
- Mignolo, W. (2007) *La idea de América Latina*. Gedisa.
- Miles, T. (Compilador). (2016). *Ngiyampaa dictionary* [Diccionario en línea]. Recuperado de: <https://nyngan.storylines.com.au/2016/08/25/goals-goal-setting/>
- Mpodozis, J. (Presentador). (2021, 16 de mayo). Invitado Dr. Jorge Mpodozis Marín habla acerca de Humberto Maturana [Episodio de televisión]. En *Imago Mundi*. YouTube.

<https://www.youtube.com/watch?v=soXp-TH4-6vE>Humberto Maturana". Canal 2 / ChilenaFM, San Antonio, Chile.

Müller, A., & Müller, K. H. (2007) *An Unfinished Revolution? Heinz von Foerster and the Biological Computer Laboratory/ BCL, 1958-1976*. Vienna: Echoraum.

Olivares, E. (2017) "Disney crea una piscina llena de monedas gigantes para que nades en ella como Rico McPato." <https://codigoespagueti.com/noticias/cultura/piscina-rico-mcpato/>

Parra, V. (1966) *Gracias a la vida* [Canción]. En *Las últimas composiciones* [Álbum]. RCA Victor.

Parra, N. (1972) *Artefactos*. Ediciones Nueva Universidad.

Peck, R. (2025) *Orwell: 2 + 2 = 5* [Documental]. Velvet Film, Jigsaw Productions, Closer Media.

Prebisch, R. (1981) *Capitalismo Periférico, Crisis y Transformación*. Fondo de Cultura Económica.

Reich, W. (1943) *The Mass Psychology of Fascism* (Trans. Vincent R. Carfagno). The Noonday Press & Farrar, Straus and Giroux. (Obra originalmente publicada en 1933)

Ranciére, J. (2009) "Del reparto de lo sensible y de las relaciones que establece entre política y estética". En *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago: LOM

Suskind, R. (2004) "The New York Times, Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush." <https://www.nytimes.com/2004/10/17/magazine/faith-certainty-and-the-presidency-of-george-w-bush.html>

Schwab, K., & Malleret, T. (2020). *COVID-19: The Great Reset*. Davos: World Economic Forum Publishing.

Trump, D. J. <https://www.presidency.ucsb.edu/people/president/donald-j-trump-1st-term>

Weber, M. (2009) *La ética protestante y el espíritu capitalista* (Trad. Luis Legaz Lacambra) Editorial Reus.

Warnken, C. (Presentador). (1995, diciembre). *La belleza de pensar: Conversación con Humberto Maturana* [Programa de televisión]. ARTV.

Wood, A. (2004) *Machuca* [Película]. Andrés Wood Producciones, Tornasol Films, Chile Films.

CUARTA PARTE



Derivas contemporáneas de lo vivo

El acontecimiento de lo vivo: de la clausura autopoietica a la apertura triferencial

Dr. Leonardo Lavanderos³³

Introducción: El agotamiento del paradigma autopoietico

Desde la segunda mitad del siglo XX, la noción de *autopoiesis* formulada por Humberto Maturana y Francisco Varela (1980) constituyó uno de los esfuerzos más influyentes por redefinir el fenómeno de lo vivo fuera del reduccionismo mecanicista. En oposición a la tradición newtoniana y a la biología molecular emergente, la autopoiesis propuso entender a los organismos como sistemas que se producen a sí mismos mediante una red de procesos metabólicos cerrados sobre su propia organización. Esta clausura operativa, entendida como condición de autonomía y de autorreferencia, fue interpretada no solo como una descripción de los sistemas biológicos, sino también como una base para comprender la cognición y el conocimiento. Así, el *vivir como conocer* se volvió una fórmula emblemática del pensamiento biológico y filosófico de las últimas décadas.

Sin embargo, esta concepción del vivir como clausura —o como auto-producción—, aun cuando significó un quiebre frente al objetivismo positivista, mantuvo inadvertidamente la herencia ontológica del pensamiento moderno. El prefijo *auto-* se convirtió en la marca de un límite epistemológico: una clausura que, al pretender garantizar autonomía, reinstala el principio del *si-mismo* y, con él, la vieja metafísica del ser (Lavanderos & Malpartida, 2024). Dicho de otro modo, la autopoiesis pretendió superar la sustancia mediante la organización, pero la organización fue pensada aún como algo que “es”, un núcleo identitario que subsiste en su propia dinámica. La vida quedó así definida como un

bucle operativo que, aunque relacional en apariencia, conservaba la lógica de la auto-contención.

El agotamiento del paradigma autopoietico no se debe, por tanto, a una falla empírica, sino a su límite epistémico. En su esfuerzo por asegurar una descripción cerrada de la vida, la autopoiesis restringió la posibilidad de pensar lo vivo como apertura relacional. Aun cuando Maturana afirmaba que “todo hacer es conocer y todo conocer es hacer” (1980, p. 12), su modelo mantuvo un dualismo implícito entre el sistema y el entorno, un adentro que opera y un afuera que perturba. Esa distinción conservó, bajo nuevas formas, la frontera ontológica que separa al ser de su relación.

Frente a ello, la Lógica Relacional Triferencial (LRT) (Lavanderos & Oliva, 2012; Lavanderos, 2026) propone un desplazamiento radical: pensar la vida no como autoorganización, sino como ecopoiesis, es decir, como regeneración relacional que se sostiene en la apertura de su entorno. La vida no se define por su clausura, sino por su capacidad de rehacerse en el campo de las relaciones que la configuran. Desde esta perspectiva, «toda autopoiesis es ecopoiesis» (Lavanderos & Málpartida, 2024), porque ningún sistema puede sostener su propia organización si no genera simultáneamente las condiciones de su entorno. La vida no se autoproduce; se co-configura.

La distinción entre *auto* y *eco* no es terminológica, sino ontológica en apariencia y epistemológica en esencia. Mientras el paradigma autopoietico busca la coherencia del sistema en su clausura, el paradigma ecopoietico busca la coherencia del campo relacional en su apertura. La unidad de lo vivo no está en el organismo aislado, sino en la dinámica triferencial que vincula posición, función y sentido en un mismo acontecimiento. La LRT entiende la vida como acontecimiento relacional: no como propiedad ni atributo, sino como configuración simbólica en constante regeneración.

Esta apertura no niega la contribución de Maturana y Varela, sino que la prolonga en una dirección más radical. Si la autopoiesis fue el punto máximo de la cibernética de segundo orden —al incluir al observador dentro del sistema—, la LRT y la ecopoiesis representan el tránsito hacia una cibernética relacional de tercer orden, en la que el observador ya no está «dentro» ni «fuera», sino que se disuelve como parte del campo relacional (Lavanderos, 2026). En este tercer orden, el conocimiento deja de ser

representación o clausura y se convierte en regeneración simbólica: el saber no se acumula, se rehace.

En consecuencia, el propósito de este capítulo es mostrar que la autopoiesis, pese a su ruptura con el mecanicismo, conserva una traza ontológica que debe ser superada. La vida no es una sustancia que se mantiene a sí misma, ni un sistema que se clausura para sobrevivir. Es un acontecimiento triferencial que acontece entre el organismo y su entorno, en una espiral de co-generación simbólica. En ese sentido, la ecopoiesis no reemplaza a la autopoiesis: la contiene y la trasciende, del mismo modo que la apertura contiene al cierre.

2. La clausura autopoietica: entre sistema y entorno

La noción de clausura operativa, central en la teoría autopoietica, supuso que un sistema vivo se mantiene por la circularidad de sus procesos internos. En palabras de Maturana y Varela (1980), “un sistema autopoietico es una red de procesos de producción de componentes que, a través de sus interacciones, generan la misma red que los produce” (p. 78). Este principio definía la autonomía del organismo frente a su entorno, y con ello, la identidad del vivir. No obstante, esta descripción introducía una ambigüedad que la biología posterior heredó sin resolver: si la vida se explica por su clausura, ¿cómo pensar su apertura al entorno sin disolver su autonomía?

En los primeros textos de Maturana, el entorno es concebido como un dominio de perturbaciones externas que pueden afectar al sistema sin determinarlo. El acoplamiento estructural entre sistema y medio permite explicar cómo el organismo mantiene su identidad frente a los cambios del entorno. Pero esta formulación mantiene la relación como *interacción* — una dinámica causal entre dos unidades preexistentes —, no como *relación* constitutiva. Como observa Lavanderos y Malpartida (2024), “una interacción no es una relación; la interacción es el esquema de acción observado y argumentado, mientras que la relación subyace al plano argumental” (p. 7). En consecuencia, la autopoiesis reduce la relación a una descripción funcional del acoplamiento.

Esta reducción tiene implicancias epistemológicas profundas. En primer lugar, conserva la dualidad entre sistema y entorno, incluso cuando ambos

se definen operativamente. En segundo lugar, subordina la relación al sistema, como si la vida dependiera de una arquitectura previa que la contuviera. Y, en tercer lugar, mantiene una forma implícita de realismo: aunque el observador sea parte del proceso, su función es descripta desde un “afuera” teórico que sigue otorgándole consistencia al sistema.

En contraste, la ecopoiesis redefine la relación entre organismo y entorno como una unidad no disociable. El entorno no es el espacio exterior al organismo, sino la condición de su configuración. Desde esta perspectiva, el entorno es relacional, histórico y simbólico; no se opone al organismo, sino que lo constituye. Lavanderos y Malpartida (2024) explican que “el entorno contiene procesos históricos, por lo tanto, no se trata de la evolución del individuo o la especie, sino de la relación organismo-entorno” (p. 6). Así, el entorno no es el contexto donde la vida sucede, sino el propio tejido de su acontecer.

La confusión entre *medio* y *entorno* en la teoría biológica ha contribuido a sostener esta ambigüedad. El medio —*environment*— se define a partir de parámetros observacionales: temperatura, presión, luz, nutrientes. Es un conjunto de variables medibles, separadas del organismo. El entorno —*Umwelt*, en sentido uexkülliiano y relacional— se refiere, en cambio, a la configuración que el organismo y su campo establecen mutuamente. Mientras el medio pertenece a la perspectiva del observador, el entorno pertenece a la vida misma. El medio es cuantificable; el entorno, simbólico y relacional. Por ello, el entorno no se mide, se habita.

Maturana y Varela (1980) sostuvieron que la clausura operativa no implica aislamiento, sino autonomía organizacional. Sin embargo, esta distinción conceptual se desdibuja en la práctica teórica: la clausura acaba interpretándose como frontera. La autopoiesis pretende fundar la vida en la capacidad de mantener su identidad organizacional, pero al hacerlo, reintroduce la noción de un *adentro* y un *afuera* que no dialogan como co-constituyentes. Desde la LRT, esta separación se revela como una ficción epistémica: no hay adentro ni afuera, solo relaciones que se diferencian desde su propio entrelazamiento.

La clausura autopoietica, entonces, no es tanto un hecho biológico como un síntoma epistemológico. Representa el último intento del pensamiento moderno por asegurar un fundamento de identidad en medio de la complejidad relacional. La ecopoiesis, en cambio, asume que la

identidad no es sustancial ni clausurada, sino viable: se mantiene mientras persiste la coherencia relacional que la sostiene. La vida no se autoproduce porque no hay un “sí mismo” que producir; se eco-produce, regenerando su campo de relaciones en un equilibrio dinámico entre estabilidad y apertura.

En este punto se vuelve visible el tránsito desde la autopoiesis sistémica a la ecoipoiesis triferencial. La primera concibe la organización como repetición funcional; la segunda, como co-generación simbólica. En la autopoiesis, el sistema busca conservar su identidad; en la ecoipoiesis, la vida busca sostener su viabilidad relacional. La clausura se convierte en apertura, y el sistema, en campo. Lo vivo deja de ser estructura para devenir acontecimiento relacional.

3. De la autoorganización a la co-configuración

El paradigma autopoietico se articuló sobre la premisa de que la vida se caracteriza por su capacidad de organizarse a sí misma. Esta noción de *autoorganización* —heredera de la termodinámica de Prigogine y la teoría de sistemas— transformó el lenguaje de la biología al sustituir la causalidad lineal por la circularidad organizacional (Varela, Maturana & Uribe, 1974). Sin embargo, pese a su potencia descriptiva, dicha noción se mantuvo anclada en una semántica del *sí-mismo*. La autoorganización presupone una identidad preexistente que se conserva mediante su propio dinamismo, es decir, una forma de persistencia ontológica.

Desde la Lógica Relacional Triferencial (LRT), esta concepción resulta insuficiente porque privilegia la permanencia sobre la relación. La organización no es un fin ni un principio, sino un efecto momentáneo de la co-configuración relacional. La LRT propone sustituir la idea de autoorganización por la de co-configuración, entendida como el proceso en que las relaciones no se derivan de entidades previas, sino que producen las condiciones mismas de la existencia. La vida no se “auto-organiza”: se rehace continuamente en el entre.

Lavanderos y Malpartida (2024) definen este proceso con el término ecoipoiesis, que “explica la vida como unidad relacional, ya que se trata de una constante danza en espiral entre la diferenciación y la abducción de su complejidad” (p. 5). Mientras la autopoiesis describe la autorreferencia del

sistema, la ecoipoiesis refiere a la regeneración del campo relacional que hace posible esa autorreferencia. La diferencia no es semántica, sino estructural: la autopoiesis parte del sistema; la ecoipoiesis, del campo relacional que lo contiene.

Esta transición implica repensar la noción misma de organización. En lugar de entenderla como un conjunto de procesos que aseguran la identidad del sistema, la co-configuración relacional concibe la organización como un efecto emergente de las tensiones entre variedad requerida y variedad no requerida (Lavanderos et al., 2019). La primera garantiza la coherencia funcional; la segunda, la apertura al cambio y la innovación. Una organización viable no es la que elimina la variedad no requerida, sino la que la integra sin destruir la variedad requerida. Dicho de otro modo, la vida requiere cierta dosis de desorden para conservar su coherencia. El equilibrio vital no se logra clausurando la diferencia, sino manteniendo su movilidad dentro de límites sostenibles.

Desde esta óptica, la co-configuración reemplaza la noción de autorreferencia por la de ecorreferencia. No hay un centro organizador que se reitera a sí mismo, sino una red de referencias recíprocas que generan sentido en su interacción simbólica. Esta reciprocidad es lo que Lavanderos (2026) denomina eco-espontaneidad: la capacidad de los sistemas vivos de manifestarse en apertura, en comunicación y en continuidad relacional. De este modo, la vida deja de concebirse como clausura de un sistema para pensarse como apertura de un campo triferencial, en el que la relación precede a cualquier noción de identidad.

La co-configuración no niega la autoorganización, pero la relativiza. Allí donde la autopoiesis describe los mecanismos metabólicos internos, la ecoipoiesis los reinscribe en la trama del entorno que los posibilita. “Una red puede transformarse en un sistema vivo solo si puede asegurar su entorno” (Lavanderos & Malpartida, 2024, p. 7). La vida, en consecuencia, no se produce *en* un entorno: es entorno. Su modo de existencia no es el ser, sino el acontecer relacional.

Este desplazamiento conceptual tiene implicancias profundas para la epistemología de las ciencias biológicas. Implica abandonar la lógica binaria entre interior y exterior, organismo y ambiente, sistema y medio, para pensar la vida como campo de co-constitución. Tal enfoque no describe objetos, sino configuraciones; no estudia sustancias, sino tensiones; no

busca leyes universales, sino patrones de viabilidad simbólica. La biología deviene así una ciencia de la co-ocurrencia, más cercana a la hermenéutica relacional que a la ontología de las cosas.

En la co-configuración, la noción de límite deja de ser frontera y se convierte en superficie de intercambio. El borde de un organismo no delimita su clausura, sino que expresa su grado de apertura al entorno. Las membranas celulares, por ejemplo, no separan al organismo del mundo, sino que median la continuidad entre ambos. La vida no es un adentro frente a un afuera, sino una frontera dinámica donde lo interno y lo externo se co-determinan. Lo que llamamos “organismo” es, en realidad, un pliegue temporal del campo ecopoiético.

4. El acontecimiento de lo vivo: de propiedad a evento

Superar la autopoiesis no significa negar su valor histórico, sino disolver su fundamento ontológico. La autopoiesis concibe la vida como una propiedad inherente a ciertos sistemas capaces de cerrar causalmente su producción. En cambio, la Lógica Relacional Triferencial propone entender la vida como un acontecimiento, es decir, como un proceso emergente que no pertenece a ningún ente, sino que constituye el campo mismo donde los entes adquieren sentido.

En la tradición de la biología relacional, autores como Rosen (1991) y Louie (2013) avanzaron hacia esta intuición al afirmar que la vida no puede reducirse a su composición material, sino que debe comprenderse como organización de procesos. No obstante, incluso en estos enfoques, la relación se mantiene como una propiedad del sistema: los organismos poseen relaciones o ejemplifican estructuras relacionales. La LRT da un paso más: no hay relación que pertenezca a nada, porque nada precede a la relación (Lavanderos, 2026). La relación es el acontecimiento originario, el gesto simbólico que hace posible toda configuración.

Un acontecimiento triferencial se define por la interacción inseparable de tres dimensiones: posición, función y sentido.

- Posición refiere a la localización relativa de una instancia en un campo relacional, pero no en términos espaciales o jerárquicos, sino

como modo de co-presencia. Una posición no es un punto, sino una disposición.

- Función designa el papel que esa posición desempeña dentro del conjunto, siempre emergente y dependiente del campo; la función no es intrínseca, sino relacional.
- Sentido expresa la dimensión simbólica de la relación: el modo en que la configuración adquiere significado y legitimidad dentro de un sistema de co-interpretaciones.

Estas tres dimensiones no se suceden ni se subordinan; coexisten en tensión dinámica. El acontecimiento de lo vivo es, por tanto, una configuración triferencial donde posición, función y sentido se co-determinan recíprocamente. Ninguna de ellas puede pensarse por separado, y su articulación no da lugar a una estructura estable, sino a un campo en constante regeneración.

Este enfoque resitúa el problema de la causalidad. En lugar de buscar causas eficientes —como hacía la biología clásica— o cierres causales —como propuso la autopoiesis—, la LRT introduce la noción de co-sentido. Los procesos vitales no se explican por causalidad ni por auto-referencia, sino por el modo en que las relaciones adquieren sentido en un campo compartido. La causalidad es reemplazada por legitimación simbólica: los procesos son viables en la medida en que producen coherencia relacional. La vida no “ocurre” porque algo la cause, sino porque el campo relacional mantiene su capacidad de sentido.

Un ejemplo esclarecedor es el de la placenta. En las teorías evolutivas tradicionales, la placenta se entiende como un órgano que cumple una función fisiológica —intercambiar nutrientes y gases entre madre y feto—. En las aproximaciones relacionales más recientes, como la de Cortés-García, Etxeberria y Nuño de la Rosa (2024), se describe como un “carácter relacional” que emerge de las interacciones madre-embrión. Sin embargo, desde la perspectiva triferencial, la placenta no es ni órgano ni carácter: es un evento ecopoiético, una configuración simbólica en la que convergen posiciones (madre-feto-entorno), funciones (intercambio, protección, señalización) y sentidos (maternidad, pertenencia, continuidad). La vida no se encierra en la fisiología, sino que se despliega como significado relacional.

El acontecimiento de lo vivo también implica una reconsideración del observador. En la autopoiesis, el observador desempeña un papel decisivo, pero mantiene una posición epistemológica exterior. La LRT, en cambio, integra al observador como parte constitutiva del acontecimiento. No hay observación sin campo, ni campo sin observación. El conocer no se ejerce *sobre* la vida, sino *desde* ella. El pensamiento se vuelve, así, una forma de vida: una traza simbólica que participa en la misma ecopoiesis que describe.

De este modo, la vida como acontecimiento triferencial disuelve el dualismo entre el orden biológico y el sentido simbólico. La biología deja de ser la ciencia de las estructuras vivas para convertirse en la ciencia de los campos de sentido que sostienen la viabilidad de lo vivo. La existencia no se define por su clausura, sino por su capacidad de apertura: de abrir mundos posibles, de regenerar vínculos, de reinventar coherencias. En la ecopoiesis, vivir no es conservarse, sino reconfigurarse.

5. Crítica triferencial a la clausura ontológica

El pensamiento biológico contemporáneo, incluso en sus versiones más sofisticadas, continúa prisionero de una ontología implícita: la necesidad de que algo *sea* antes de poder pensarse. Esta inercia ontológica atraviesa tanto al mecanicismo clásico como a las propuestas constructivistas y sistémicas. Aun cuando se proclama el fin de la sustancia, persiste la exigencia de una base estable —un sistema, un agente, un observador— que sirva de punto de partida para la relación (Lavanderos & Malpartida, 2024). En ese sentido, la autopoiesis constituye un intento por desplazar el ser hacia la organización, pero sin abandonar el hábito de fundar la vida en una estructura previa.

Esta insistencia en la clausura ontológica revela un gesto profundo del pensamiento moderno: la búsqueda de seguridad en la forma. La clausura, en tanto metáfora epistémica, promete contención y coherencia; delimita un adentro donde el conocimiento puede operar sin perder identidad. Sin embargo, toda clausura encierra también una exclusión: lo que queda fuera del límite es expulsado del campo de lo pensable. En la teoría autopoiética, esa exclusión adopta la figura del entorno reducido a perturbación: aquello que afecta al sistema, pero no participa de su configuración.

La Lógica Relacional Triferencial (LRT) surge precisamente para disolver este gesto de exclusión. Frente a la clausura ontológica, propone un pensamiento del entre, una lógica del acontecimiento relacional en la que nada precede a la diferencia. Pensar triferencialmente no significa introducir una tercera entidad, sino reconocer que toda relación se configura simultáneamente en tres dimensiones irreducibles: alteridad, conjunción y emergencia.

- La alteridad rompe la ilusión de identidad; es el movimiento que deshace la clausura del sí-mismo.
- La conjunción rehace el tejido del campo sin fusionar sus diferencias; es el ritmo de la co-presencia.
- La emergencia manifiesta el instante en que el campo adquiere sentido; no crea, sino hace visible la diferencia que ya vibra en la relación.

Estos tres gestos no constituyen operadores ni categorías analíticas; son vectores simbólicos que expresan el modo en que el pensamiento se despliega sin fundamento (Lavanderos & Oliva, 2012). En la autopoiesis, la clausura operativa garantiza la identidad del sistema; en la LRT, la apertura triferencial expone la contingencia de toda identidad. Lo que la autopoiesis entiende como cierre funcional, la LRT lo interpreta como fricción relacional, un punto de inestabilidad donde la vida se reconfigura.

Desde esta perspectiva, el conocimiento deja de ser acto de un sujeto o función de un sistema para devenir acontecimiento simbólico triferencial. Conocer ya no es representar lo real, sino participar en su regeneración. La epistemología se vuelve performativa: no describe un mundo dado, sino que co-configura campos de sentido en cada acto de distinción. Así, el observador no observa un objeto ni produce una representación, sino que forma parte del acontecimiento relacional en el que el conocimiento se da.

La crítica triferencial desmonta también la noción de clausura operativa como metáfora del control. Allí donde el pensamiento sistémico busca asegurar la coherencia mediante el cierre, la LRT propone la coherencia por apertura. La estabilidad de un sistema no depende de su aislamiento, sino de su capacidad para integrar diferencias sin disolverlas. La vida no se

preserva clausurándose, sino abriéndose selectivamente a la diferencia: su coherencia no es un equilibrio, sino una resonancia.

Esta inversión epistemológica exige abandonar la lógica binaria de interior/exterior y la semántica de la causalidad. La causalidad —incluso en su versión circular— presupone una secuencia de eventos dentro de un tiempo lineal. En cambio, la triferencia no sucede *en* el tiempo, sino que lo genera. Es el modo en que el sentido se actualiza en la co-presencia de diferencias. La relación no *ocurre en* un mundo: es el mundo ocurriendo.

En *Contra la Ontología*, Lavanderos y Malpartida (2025) lo expresan con claridad: “La LRT no pretende resolver la tensión entre ser y relación, sino dejarla vibrar hasta que el lenguaje mismo se deshaga en el roce” (p. 2). Esa vibración, que en la autopoiesis se neutraliza mediante la clausura, es precisamente el lugar donde el pensamiento relacional se vuelve posible. No se trata de reemplazar el ser por la relación, sino de disolver la necesidad de cualquier sustento ontológico. La vida no necesita *ser* para poder acontecer.

De este modo, la crítica triferencial no se limita a la biología. Es una crítica al modo moderno de producir conocimiento. La clausura ontológica se repite en las ciencias sociales, en la economía y en la filosofía, siempre que se intenta fundar el pensamiento en algo estable. La LRT invita a pensar sin sostén: a habitar la inestabilidad de la relación como única condición de sentido. Allí donde el pensamiento clásico busca unidad, la LRT encuentra viabilidad; donde busca fundamento, encuentra fricción; donde busca verdad, encuentra coherencia relacional.

6. Ecopoiesis: la vida como apertura simbólica

Si la autopoiesis representó la clausura del pensamiento biológico en torno al sí-mismo, la ecopoiesis constituye su apertura hacia el campo de lo simbólico. El término, retomado y reformulado por Lavanderos y Malpartida (2024), designa el proceso por el cual la vida se auto-regenera a través de su entorno, no como mecanismo adaptativo, sino como configuración simbólica de coherencia. Mientras la autopoiesis asegura la identidad organizacional del sistema, la ecopoiesis sostiene la viabilidad relacional de un campo abierto.

En la ecopoiesis, el entorno deja de ser un contexto externo y se convierte en el ámbito donde la vida adquiere sentido. No se trata de un medio físico

ni de un espacio funcional, sino de una totalidad relacional en la que el organismo participa como momento de una configuración más amplia. Por eso Lavanderos y Malpartida (2024) afirman que “el entorno no se mide, se habita; no se observa, se co-configura” (p. 6). Habitar el entorno significa formar parte del proceso simbólico mediante el cual la vida mantiene su coherencia.

La ecopoiesis introduce así una dimensión simbólica de lo biológico. En ella, el sentido no es un añadido interpretativo, sino una condición constitutiva del vivir. Todo proceso vital implica una forma de legitimación simbólica: una forma de reconocimiento recíproco entre las posiciones y funciones que integran el campo. El metabolismo, la comunicación celular o la homeostasis no son meras operaciones bioquímicas; son procesos de validación relacional que aseguran la coherencia del sistema con su entorno. La biología, desde este punto de vista, se convierte en una semiología viviente.

Esta dimensión simbólica no implica antropomorfismo ni conciencia reflexiva. El símbolo no es aquí signo lingüístico, sino acto de coherencia. En la ecopoiesis, simbolizar significa mantener la relación viva, asegurar la continuidad del campo. Cada relación biológica es también una relación de sentido: una forma de orientación en el tejido relacional. En palabras de Lavanderos (2026), «la vida no sobrevive por autorregulación, sino por ecorregeneración: el entretejido de posiciones, funciones y sentidos que preservan la coherencia del campo» (p. 9).

La ecopoiesis redefine también el papel del observador. En la autopoiesis, el observador es el garante de la clausura: su descripción cierra el circuito epistemológico. En la ecopoiesis, el observador se convierte en parte del campo simbólico que observa. Su acto de conocimiento es también un acto de participación. No hay conocimiento neutral, porque no hay exterioridad. Todo conocer es co-habitar. Esta implicación del observador no es un defecto metodológico, sino la condición de posibilidad de toda coherencia relacional. La objetividad, entendida como distancia, se sustituye por la coherencia simbólica, entendida como implicación.

En términos triferenciales, la ecoipoiesis puede comprenderse como el nivel simbólico de la relación donde la triada posición–función–sentido alcanza su máxima densidad.

- La posición designa el lugar de cada elemento en el campo relacional, no como coordenada sino como presencia.
- La función expresa el modo en que esa posición contribuye a la coherencia general del campo.
- El sentido es la legitimación simbólica que permite que las funciones y posiciones se mantengan vinculadas en una totalidad viva.

Esta tríada no opera como estructura estática, sino como flujo dinámico. Cada variación en una de sus dimensiones repercute en las otras, generando procesos de reorganización continua. La ecoipoiesis es, por tanto, la expresión simbólica de la triferencia: la vida como acto de apertura coherente.

El paso de la autopoiesis a la ecoipoiesis implica, entonces, una transformación epistemológica: del control a la legitimación, de la clausura a la apertura, del sistema al campo. Allí donde la autopoiesis busca estabilidad mediante el cierre, la ecoipoiesis busca viabilidad mediante la regeneración simbólica. La vida no persiste por repetición, sino por resonancia. Su coherencia no reside en la identidad, sino en la continuidad del sentido.

Esta comprensión tiene implicaciones directas para la biología, la ecología y las ciencias de la complejidad. En la ecología, permite concebir los ecosistemas no como conjuntos de especies en interacción, sino como campos ecoipoéticos de sentido compartido. En la biología del desarrollo, invita a interpretar la morfogénesis no como programa genético, sino como proceso simbólico de legitimación celular. Y en la teoría del conocimiento, transforma la noción misma de ciencia: conocer ya no es representar un mundo, sino regenerar coherencias en él.

La ecoipoiesis inaugura, así, una nueva etapa de la cibernética: una cibernética relacional de tercer orden, donde el control es reemplazado por la cohabitación simbólica. En este marco, el pensamiento no busca operar

sobre el mundo, sino operar con el mundo, participando en su continua regeneración. La vida, entendida ecopoieticamente, no es una propiedad ni una función, sino una apertura sostenida: la capacidad de mantener la coherencia del campo mientras se transforma.

7. La lógica triferencial: de la autopoiesis al campo

El paso desde la autopoiesis hacia la ecopoiesis no solo representa un cambio terminológico o teórico, sino un viraje lógico y epistémico. Implica abandonar la estructura binaria que ha organizado históricamente el pensamiento científico —sujeto/objeto, sistema/entorno, causa/efecto— y asumir una lógica triferencial, capaz de pensar la relación como unidad de diferencia sin recurrir a sustancia alguna. La Lógica Relacional Triferencial (LRT) se configura, así como el marco conceptual que hace posible comprender la vida no como entidad ni sistema, sino como campo simbólico relacional.

En la LRT, la relación no es función entre dos términos, sino acontecimiento constituido por tres vectores copresentes: posición, función y sentido (Lavanderos, 2026). Estos tres planos no pueden pensarse de forma independiente, ya que conforman un campo de codeterminación continua. La posición define el lugar simbólico de un elemento dentro del campo; la función expresa la dinámica mediante la cual ese elemento interactúa; y el sentido legitima la coherencia simbólica de su existencia. Esta tríada sustituye las categorías clásicas de causa, estructura y fin, que dominaban el pensamiento biológico desde Aristóteles.

Desde este punto de vista, la vida no es un proceso funcional ni una estructura autoorganizada, sino una configuración triferencial que mantiene su viabilidad en la medida en que las tres dimensiones se coajustan sin fundirse. La triferencia no busca resolver la tensión entre alteridad y conjunción, sino sostenerla como condición de viabilidad. La coherencia del campo surge de la tensión entre diferencia y conjunción, entre lo que separa y lo que une. Por ello, la LRT no propone equilibrio, sino resonancia: un modo de coherencia que integra la diferencia sin suprimirla.

A diferencia de la autopoiesis, que parte de una arquitectura sistémica cerrada, la LRT parte del campo abierto, donde los elementos son manifestaciones transitorias de relaciones en movimiento. En la autopoiesis, los

límites definen al sistema; en la LRT, los límites son pliegues del campo. La frontera deja de ser una línea de exclusión y se convierte en una superficie de transición donde las relaciones se reconfiguran. No hay “dentro” ni “fuera”, solo distintos grados de implicación relacional.

Esta lógica del campo permite comprender fenómenos vitales y cognitivos como expresiones de coherencia relacional. Un ecosistema, una comunidad, un tejido celular o una mente son todas configuraciones triferenciales en distintos niveles de densidad simbólica. Lo que las distingue no es su composición material, sino el tipo de relación simbólica que las mantiene coherentes. Así, la biología se funde con la semiótica, y la epistemología con la ecología.

Lavanderos (2026) ha mostrado que esta transformación no solo afecta el modo de conocer, sino también el modo de intervenir. Pensar triferencialmente implica operar con el campo, no sobre él. La acción deja de ser causal y se convierte en relacional: no se busca modificar un objeto, sino reconfigurar las relaciones que producen su sentido. La investigación deja de observar desde fuera para participar en la regeneración simbólica de aquello que estudia. En consecuencia, la LRT no es solo una lógica del pensamiento, sino una epistemotecnología, un modo de producir conocimiento que transforma las condiciones mismas de lo viviente.

En este marco, la autopoiesis puede ser reinterpretada no como modelo de clausura, sino como momento de coherencia transitoria dentro del campo ecopoietico. Todo sistema tiende a cerrarse para preservar coherencia, pero ese cierre solo es viable en la medida en que permanece permeable al entorno simbólico que lo sostiene. La LRT restituye a la autopoiesis su lugar como fase local dentro de un proceso más amplio de apertura relacional. Lo que parecía autonomía resulta ser un episodio de co-constitución.

8. De la cibernética de segundo orden a la cibernética relacional

La teoría autopoietica se situó, en su momento, en el corazón de la cibernética de segundo orden, al reconocer que el observador no podía situarse fuera del sistema que describe. Esta inclusión del observador marcó un hito epistemológico: el conocimiento se comprendió como un proceso reflexivo,

autorreferente y dependiente de las condiciones de observación (von Foerster, 2003). Sin embargo, la clausura operativa mantuvo un límite implícito: aunque el observador fuera parte del sistema, seguía funcionando como garante de su coherencia. En otras palabras, el segundo orden amplió el sistema, pero no disolvió su centro.

La cibernética relacional o de tercer orden, propuesta por Lavanderos (2026), avanza más allá de este límite. En ella, el observador deja de ser un agente que se incluye, para devenir un pliegue del campo relacional. No hay un «sujeto que observa», sino una configuración simbólica que se observa a sí misma en acto. El conocimiento ya no se produce por retroalimentación clausurada, sino por regeneración ecopoética. Se trata de un proceso de reconfiguración simbólica en el que cada acto de observación transforma las condiciones del campo.

Esta tercera orden cibernética abandona el ideal del control —central en la primera cibernética— y el de la auto-referencia —propio de la segunda—, para asumir el principio de la coherencia relacional. El control es sustituido por la viabilidad simbólica; la retroalimentación, por la resonancia; la autorreferencia, por la co-configuración. En lugar de sistemas cerrados que buscan equilibrio, la cibernética relacional estudia campos abiertos que sostienen coherencia en la inestabilidad. La vida, en este sentido, no es sistema de control, sino red de legitimaciones.

El tránsito hacia esta tercera orden implica un cambio profundo en la comprensión del conocimiento. Si en la cibernética clásica conocer era describir (Wiener, 1948), y en la segunda orden conocer era observar la observación (von Foerster, 2003), en la cibernética relacional conocer es co-acontecer. El conocimiento no representa, sino que participa en la emergencia de sentido. No hay diferencia entre describir y transformar, entre teoría y acción, porque ambos pertenecen al mismo campo relacional.

Esta concepción relacional del conocimiento redefine el estatuto de la ciencia. La objetividad ya no consiste en la neutralidad del observador, sino en la coherencia del campo simbólico que integra observador y observado. La validez del conocimiento no se mide por correspondencia con un mundo externo, sino por su capacidad de mantener coherencia triferencial entre posición, función y sentido. Una teoría es viable si su práctica genera apertura, y es inviable si clausura el campo en una sola dimensión. Así, la

ciencia se convierte en un arte de regenerar coherencias, no de acumular verdades.

La cibernética relacional tiene implicaciones directas para la biología contemporánea. Permite comprender los procesos vitales no como circuitos de información, sino como tramas de sentido que se regeneran en el tiempo. La célula, el organismo, la comunidad ecológica o la sociedad humana pueden entenderse como distintos niveles de viabilidad simbólica, cada uno sostenido por configuraciones triferenciales de relación. La vida deja de ser una máquina que se autoproduce y pasa a ser una poiesis relacional: un tejido simbólico que se rehace constantemente en su entorno.

En última instancia, la cibernética relacional transforma la comprensión de la vida, del conocimiento y de la existencia misma. Allí donde el pensamiento autopoietico buscaba clausura operativa, la LRT propone apertura simbólica; donde la cibernética clásica veía control, la ecopoiesis ve cohabitación; donde el conocimiento era representación, ahora es participación regenerativa. La ciencia, en este horizonte, se vuelve un acto ecopoietico: una práctica de cuidado del campo relacional que nos constituye.

9. Conclusión: vivir sin clausura

El recorrido desde la autopoiesis hasta la apertura triferencial puede entenderse como el tránsito desde la biología de la clausura hacia una biología del acontecimiento. Maturana y Varela inauguraron una nueva manera de pensar la vida al afirmar que vivir es conocer. Sin embargo, su metáfora quedó atrapada en la forma del sistema. La LRT y la ecopoiesis prolongan esa intuición, pero la reformulan: vivir no es conocer, es co-configurar. La vida no se define por su capacidad de auto-producirse, sino por su poder de regenerar coherencia en el campo simbólico que habita.

Superar la autopoiesis no implica negar su aporte, sino liberar su potencial. La clausura operativa, entendida ahora como momento transitorio dentro de un proceso abierto, se convierte en un paso necesario de la espiral ecopoietica. La vida requiere momentos de cierre para conservar coherencia, pero solo persiste en la medida en que puede abrirse nuevamente. Todo cierre es provisional; toda identidad, una pausa en la danza del campo.

La Lógica Relacional Triferencial ofrece una nueva comprensión de esta danza. Pensar la vida desde la triferencia significa asumir que lo vivo no es sustancia ni estructura, sino diferenciación simbólica en acto. Significa también que el conocimiento, lejos de ser acumulación de representaciones, es un proceso de regeneración de sentido. Conocer es reconfigurar el campo; vivir es regenerarlo. La vida no se mantiene en su clausura, sino en su capacidad de abrirse al otro, de conjugar diferencias, de hacer emerger sentido.

En la ecopoiesis, el entorno ya no es un espacio exterior, sino el propio tejido de relaciones que sostiene la existencia. La vida no habita el entorno: es entorno. El ser se disuelve en el convivir, y el conocer se transforma en co-habitar. Desde esta perspectiva, la ciencia deja de buscar leyes universales para convertirse en una práctica de cuidado de la coherencia relacional. El conocimiento no salva al mundo: lo co-sostiene.

Vivir sin clausura no es vivir sin límites, sino habitar el límite como lugar de apertura. En un mundo marcado por la crisis ecológica, política y epistémica, este cambio de paradigma no es solo teórico: es ético y civilizatorio. Pensar desde la ecopoiesis y la triferencia significa reconocer que nada es auto, que todo es eco, y que la viabilidad de la vida depende de nuestra capacidad de regenerar los vínculos simbólicos que nos constituyen.

Así, el acontecimiento de lo vivo no se explica: se co-acontece. La vida no se cierra sobre sí misma; se rehace en cada gesto, en cada vínculo, en cada diferencia que insiste en mantenerse viva. El pensamiento, en consecuencia, deja de ser contemplación para devenir acto ecopoiético: un modo de seguir respirando con el mundo.

Bibliografía

- Bateson, G. (1979). *Mind and Nature: A Necessary Unity*. E. P. Dutton.
- Lavanderos, L. (2026). Perspective Chapter: Beyond Computation - A Triferencial Logic for Relational Complexity. In *Edge Computing - Latest Advancements, Challenges, and Applications*. IntechOpen. <https://doi.org/10.5772/intechopen.1011996>
- Lavanderos, L., & Malpartida, A. (2024). La vida como unidad relacional: el proceso de ecopoiesis. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural de Chile*, 13, 137-139.
- Lavanderos, L., & Malpartida, A. (2024). Life as a relational unit, the process of ecopoiesis. *Kybernetes*, 53(12), 5047-5060. <https://doi.org/10.1108/K-05-2023-0859>
- Lavanderos, L., Araya, A., & Malpartida, A. (2019). Viability, sustainability, and non-requisite variety. *Journal of Systemics, Cybernetics and Informatics*, 17(1), 83-96.
- Louie, A. (2013). *The Reflection of Life: Functional Entailment and Imminence in Relational Biology*. Springer.
- Maturana, H., & Varela, F. (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. D. Reidel.
- Prigogine, I. (1980). *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences*. W. H. Freeman.
- Rosen, R. (1991). *Life Itself: A Comprehensive Inquiry into the Nature, Origin, and Fabrication of Life*. Columbia University Press.
- von Foerster, H. (2003). *Understanding Understanding: Essays on Cybernetics and Cognition*. Springer.
- Wiener, N. (1948). *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*. MIT Press.

Notas

1. Estudió Psicopedagogía y Educación diferencial en la UMCE (Chile), Psicología en la UNAD (Colombia), Diplomada en Competencias Docentes en el TEC de Monterrey y de Formación de Formadores en la Universidad de Cambridge, Magíster en Biología-Cultural de la Universidad Mayor de Chile. Magíster en Género y Derechos Humanos en el IEGDH (España). Diplomada de Profundización en Atención Psicosocial en Escenarios de Violencia (UNAD, de Colombia). Directora de Temáticas y Contenidos en Matriztica, responsable del cuidado de la experiencia cognoscitiva de los participantes en los diversos procesos de formación.
2. Profesor-Investigador y Coordinador de Posgrado e Investigación de la Universidad Pedagógica Nacional-Subsede San Luis Río Colorado. Forma parte de la Cátedra Internacional de Interculturalidad y Pensamiento Crítico como Coordinador de la Línea de Investigación de Formación Docente y Pensamiento Crítico. e-mail: alexa-rre_@hotmail.com y aarrecillas@gmail.com
3. Profesora-Investigadora de El Colegio de la Frontera Norte, adscrita al Departamento de Estudios Sociales en Tijuana, Participa en la Línea de Formación Docente y Pensamiento Crítico que forma parte de la Cátedra Internacional de Interculturalidad y Pensamiento Crítico. e-mail: mmiker@colef.mx
4. Licenciado en Sociología, Universidad Católica Silva Henríquez.
5. Dr. © Universidad de Granada. Director Centro de Estudios Atención a la Comunidad (UCSH); Académico escuela Sociología y Trabajo Social, Universidad Católica Silva Henríquez.
6. Magister en Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
7. Sergio Holas-Véliz es Profesor de Estado en Castellano, Máster en Literaturas Hispánicas de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y tiene un Doctorado (PhD) en Filosofía de la University of New South Wales (Australia). En 2001 publicó *Racionalidad e imaginación. Transposiciones del cuerpo y de la mente en los cuentos de José Donoso* (Madrid: Pliegos). Es cotraductor de *Poetry of the Earth: Mapuche Trilingual Anthology* (2014), una antología de poesía traducida del castellano al mapudungun y al inglés, de siete poetas mapuche, publicada por IT Press, Queensland, Australia. Su poesía y sus traducciones han sido publicadas en *Letralia* (Venezuela), *Babab* (España), *Social Alternatives* (Australia), *Australian Poetry Journal*, *The Capilano Review* (Canadá), *Rabbit Poetry Journal* (Melbourne) y *El espíritu del valle* (Chile). Ha publicado varios libros de poesía que exploran la precariedad del lenguaje y sus procesos de decolonización: *Distancia cero* (2004), *Ciudad dividida* (2006), *Paisajes en movimiento* (2013) y *Adelaide. Ramblin' in My Mind. Meditations Upon Emergent Occasions* (2013), entre otros. En 2025 publicó *Obligado x mi boca. Antología 1988-2025* (Viña del Mar: Ediciones Altazor).
8. El Dr. Israel Holas Allimant es profesor de Estudios Hispánicos y Latinoamericanos en la Universidad de Melbourne. Su investigación aborda temas de identidad en la literatura y la cultura popular chilena y latinoamericana, con un énfasis reciente en la música rock. Israel analiza estos temas desde una perspectiva interdisciplinaria fuertemente influenciada por el pensamiento decolonial y la filosofía latinoamericana.
9. Nuestra traducción del original (Yunkaporta, 2023, 4): Siéntate a tomar una taza-e-t (taza de té) porque vamos a hacer ciencia y sacarle la mierda a este mundo enredado. Y este trabajo, como todos los trabajos, se hace mejor con una conversación alrededor del corazón. La data no nos

dice nada sin análisis y el análisis siempre está guiado por narrativas. Siempre. Así pues, traigan sus historias alrededor del fuego, porque necesitamos todas nuestras historias para que esto funcione, incluyendo las tuyas.

10. “Cada nación, en cada región ahora tiene una decisión que tomar. O estás con nosotros, o estás con los terroristas” (Bush, 2001).
11. Traducción nuestra de: On the occasion of this congress in Chicago in 1968 I wrote the article ‘Neurophysiology of Cognition’, which he mentioned in many occasions. In the extension of that I wrote an article which is called ‘Biology of Cognition’. And he said to me: ‘Look you write Spanglish, you don’t write English, it’s a mixture of English and Spanish. Let me correct the English of this article. With the help of a student, Richard Howe, we will produce a good English version.’ -They worked on it and after three months they presented me the corrected article. I read it and I was furious. It was at this occasion that I became angry with him. I said: ‘You have destroyed my article’. -He said: ‘What do you mean? The only thing I have done was to remove repetitions.’ -And suddenly I realized that I used a circular argumentation in a way, which was for me so natural that I could not understand when people said I was repetitive. I am willing to accept that it is to some extent repetition. But circularity is not repetition. What happened here – I don’t know how – they transformed all my circular sentences into linear sentences. And this was why I said, they have destroyed my article. But in that moment, I have realized that what I was doing was circular. (...) I was doing it because I wanted to speak about things in terms of itself not as a description of something that exists but something that arises. (Maturana, 2007, 40-41)
12. Traducción nuestra de: “If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is, infinite. For man has closed himself up, till he sees all things through narrow chinks of his cavern”. (Blake, 1906, 27)
13. Traducción nuestra de: “[...]we never put the impossible question – we are always putting the question of what is possible. If you put an impossible question, your mind then has to find the answer in terms of the impossible – not of what is possible”. (Krishnamurti, 2003a, 157)
14. Traducción nuestra de: “try to act so as to increase the number of choices”. (von Foerster, 2003, 227)
15. Traducción nuestra de: “the aversion against models of cognition that explain knowledge as organism-dependent and even as the product of closed circuit of internal operations, has by no means disappeared”. (Glasersfeld, 1990, 282)
16. Este ensayo se inscribe en el Proyecto FONDECYT Regular N°1231039 “Occursus sive potentia: el materialismo de Baruch Spinoza o contra la inscripción del spinozismo en la concepción mecanicista de la Materia” de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID, Chile), del cual el autor es co-investigador.
17. Doctor en Filosofía. Profesor en la Universidad de Playa Ancha, Departamento de Artes Integradas. braulio.rojas@upla.cl
18. Para una definición formal de “triálogo”: <https://dpej.rae.es/lema/tri%C3%A1logo>; para usos metafóricos y metonímicos del término “triálogo”, se puede consultar: de Freitas, Jan Clefferson Costa. “Obra de arte e indústria cultural: um triálogo entre Walter Benjamin, Theodor Adorno e Max Horkheimer.” *Guairacá - Revista de Filosofia* (40)2 (2024): 60-75; Aroca, Celio Arnulfo Téllez. “Triálogo: Descartes, teoría de la complejidad y un tercero. Breves líneas de un guion.” *Heurística: revista digital de historia de la educación*, 22 (2019): 281-286; Bonfantini, Massimo A., Ponzio, Augusto and Petrilli, Susan. “Triálogo sui dialoghi”. *Dialogue Analysis 2000: Selected Papers from the 10th IADA Anniversary*

Conference, Bologna 2000, edited by Marina Bondi and Sorin Stati, Berlin, Boston: De Gruyter, 2003, pp. 133-144. <https://doi.org/10.1515/9783110933253.133>.

19. Para Walter Mignolo, en el espiral de la conversación.
20. El nombre América es una manera de reducir, de limitar la multiplicidad de nombres que este continente tenía a la llegada de los españoles. La reducción de esa multiplicidad a una sola forma abre el camino del achicamiento o captura en una sola lógica. El nombre como jibarización. ¿Por qué razón no es aceptable, para los occidentales, el recibir variados nombres? Parece que el pensamiento tuviese que ser una especie de reducción a lo que el que llega a este continente puede ver. Y todas las otras formas/prácticas son negadas. Esta es la lógica que se aplica. Una lógica reductiva que no admite múltiples prácticas. Es, finalmente, una lógica binaria que excluye otras lógicas, es decir, otras maneras de organizar el pensamiento. Al nombrar este continente como América le hemos reducido. Recuerden ustedes el término “reducción” que los ciudadanos de EEUU usan para referir a algunas ciudades. Este término señala el origen de esta práctica: se “reducía” a las naciones que iban encontrando en su expansión, a espacios mínimos, en tierras que eran vistas como pobres, para así jibarizarles al mínimo posible. Todos estos nombres fueron “fuertes”, lugares de penetración rodeados de enemigos que debían ser reducidos en número, es decir, eliminados. Hoy esta práctica aplica en la guerra generalizada contra cualquier argumento/modo de vivir diferente. Por ello usaremos Abya-Yala/América. También podría ser Turtle Island/ Abya-Yala/ América. Elija el nombre que más le acomode.
21. Ngurrampa es una palabra que pertenece a los Ngemba/Ngiyaampa, que pueblan desde hace miles de años el área que hoy forman parte del Estado de New South Wales. Ngurrampaa viene a reenviar la mirada hacia el territorio ancestral/tradicional en el que viven estos diferentes clanes (Miles, 2016) y que sigue viviendo tanto en sus historias como en sus danzas y prácticas culturales.
22. Nuestra traducción del original: “In Australia, the words Dreamtime and Dreaming are sometimes used to describe ancient stories that explain the Lore. There are even books that use the words myths, legends and fables in their titles when referring to Dreamtime stories, and that is wrong. Our stories aren’t myths or legends or fables -they aren’t about dreams either. To us they are very real. In my language we use the word Ngurrampaa. Ngurrampaa is a better way of talking about the Dreamtime. Basically, it means ‘my relationship with my place and everything in my place’. So the Lore is very much about what is my connection with everything in my place and my Country. It is about how we all connect with our place and everything in our place. In the traditional Aboriginal world, everything -every different species, type of rock, animal, reptile and person-has a story. A story of how it came to be. When you have a story then you also have a song, and when you have a song, you also have a dance. They are all part of the one thing. By listening to the different stories and understanding their lessons, we are better able to care for our place and everything in our place and connect to the Dreaming Path.”
23. Comunicación personal.
24. Nuestra traducción del original: “Every nation, in every region, now has a decision to make. Either you are with us, or you are with the terrorists.”
25. En el mundo anglosajón esta es una práctica que se inicia muy tempranamente, le llaman “show and tell”, en el proceso de encasillamiento del niño/a en la sociedad de consumo.
26. ¿Recuerdan ustedes esas imágenes en la revista Pato Donald en la que Rico McPato (Scrooge McDuck) se lanzaba a la piscina llena de monedas (sin agua) en su silo y se zambullía mientras las monedas saltaban, visibles, ante la mirada del Pato Donald?

27. Traducción nuestra de: "The aide said that guys like me were "in what we call the reality-based community," which he defined as people who "believe that solutions emerge from your judicious study of discernible reality." I nodded and murmured something about enlightenment principles and empiricism. He cut me off. "That's not the way the world really works anymore," he continued. "We're an empire now, and when we act, we create our own reality. And while you're studying that reality -- judiciously, as you will -- we'll act again, creating other new realities, which you can study too, and that's how things will sort out. We're history's actors . . . and you, all of you, will be left to just study what we do." (Suskind, 2004)
28. Conversaciones con Bateson [años sesenta], Foerster [sesentas en adelante], Varela [sesentas y setentas], Bloch [noventas], Verden-Zöller [noventas], Dávila [2000 en adelante], Mpodozis [noventas en adelante]).
29. Traducción nuestra de: "Act always so as to increase the number of choices". (Von Foerster, 1984)
30. No en vano Maturana leyó al Nietzsche de Así habló Zaratustra, durante su estadía en el Sanatorio para enfermos de tuberculosis de Putaendo.
31. Canción de Los Blops, "Manchufela". Tercer tema de su segundo vinilo llamado Blops (1971) producido por la Peña de los Parra.
32. Los Jaivas, "Seamos amigos, seamos hermanos", coro del tema "Todos juntos", del vinilo La Ventana de 1973.
33. Corporación SINTESYS, Santiago, Chile. Facultad de Humanidades y Tecnologías de la Comunicación Social, Dpto. de Trabajo Social, Universidad Tecnológica Metropolitana, Chile l.lavanderos@sintesys.cl ORCID 0000-0003-4326-8210

Esta obra colectiva reúne lecturas contemporáneas sobre el pensamiento de Humberto Maturana y explora la vigencia de su legado en la educación, la epistemología, las ciencias sociales y los procesos de formación. A través de distintos ensayos, el libro recorre conceptos clave como autopoiesis, biología del conocer, observación, lenguaje, convivencia y transformación, mostrando cómo su teoría continúa abriendo preguntas para comprender lo vivo y lo humano.

Desde enfoques diversos, las y los autores examinan tanto los fundamentos de la obra de Maturana como sus derivas críticas y sus posibilidades de diálogo con problemas actuales. El volumen no se limita a exponer una teoría: la pone en movimiento, la discute y la prolonga en nuevas direcciones intelectuales y éticas.

Maturana. Derivas de una teoría viva constituye, así, una invitación a releer una obra fundamental del pensamiento latinoamericano y a reconocer su potencia para imaginar otras formas de conocimiento, educación y convivencia. Su aporte resulta de especial interés para investigadoras e investigadores, docentes, estudiantes y lectoras y lectores interesados en la epistemología, la educación y las ciencias sociales.



Universidad
Nacional
de Quilmes



Cátedra Internacional
de Interculturalidad y
Pensamiento Crítico