Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 06/11/2026 06:15:12
DOI: 10.17951/i.2018.43.2.27-40

ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN – POLONIA

VOL. XLIII, 2 SECTIO I 2018

IWONA KRUPECKA
ORCID: 0000-0002-9247-6879
Universidad de Gdansk

¿Enactivismo y solidaridad? Algunas reflexiones en torno a la interculturalidad como liberación

Enaktywizm i solidarność? Kilka słów o międzykulturowości jako wyzwoleniu

Tomando la antigua metáfora de la reflexión o meditación filosófica como caminar o viajar[1], y tomando uno de los motivos preferidos de la fenomenología: el bosque (del cual José Ortega y Gasset comienza sus *Meditaciones del Quijote*), quiero plantear una pregunta por la selva filosófica actual, tal como se me presenta a mi desde los albores del siglo XXI. O, mejor dicho, quiero caminar por una de las sendas medio salvajes, poco visibles o todavía poco reconocidos por los filósofos académicos. Es el camino del enactivismo.

No hace mucho tiempo lo monstruoso que nos esperaba a nosotros en los bosques imaginarios fueron los hombres semi-animales, con la cabeza de perro o cola de pez. Las sirenas, los centáuros, los cíclopos, los faunos y los ogros, toda esa fauna imaginaria nos miraba desde la selva para recordarnos de nuestro orígen, expulsada de la ciudad[2]. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer relataron esa supresión de la naturaleza que sufrimos para constituirnos como subjetividades ilustradas en términos de un proceso de constituirse de la racionalidad instrumental y de la subjetividad como puro centro formal de los procedimientos

[1] Desde Aristóteles hacia —y esto es más importante al hablar sobre nuestros tiempos— los más "modernos", Descartes o Friedrich Nietzsche. Tal vez la metáfora del conocieminto como viaje sea una de las organizadoras para el discurso filosófico moderno. Véase G. Van Den Abbeele, *Travel as Metaphor. From Montaigne to Rousseau*, Minneapolis–Oxford 1992.

[2] La imagen del "hombre salvaje" medieval tenía su complemento en la visión del ser humano "cristiano" y ciudadano y se reflejaba en un castigo más terrible: ex-comunica, exclusión de la comunidad. Véase p. ej. B. Keen, *The European Vision of the Indian in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: A Sociological Approach*, [en:] J. Pérez (ed.), *La imagen del Indio en la Europa moderna*, Sevilla 1990, pp. 101–116.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 06/11/2026 06:15:12

racionales, como el centro formal de ejercer el poder[3]. Y parece que ahora lo verdaderamente monstruoso es que a veces resulta tan dificil encontrar a una sirena o un centáuro, porque el bosque filosófico parece más al parque poblado por los espíritus o mentalidades sin carne ni hueso que viven su vida en ilusión dulce de la libertad absoluta.

La filosofía intercultural, tanto como la filosofía de la liberación —se complementan y vinculan en su eje más vital, es decir, en su potencial crítico y utópico— ambas tratan de recuperar lo concreto de nuestra condición humana. Lo concreto, es decir, tanto nuestra corporalidad, como nuestra "culturalidad" en forma en la cual la re-vivimos y re-creamos. Sin embargo, todavía se enfocan en lo "cultural" como lo propio para la condición humana o en "semiosis" o "dialéctica" que rige de nuestros humanos modos de pensar. Este esfuerzo analítico y crítico puede y debe encontrar un suplemento desde la perspectiva más concreta posible — desde el pensar en un ser humano como ser biológico.

SUJETO CONCRETO – SUJETO CORPORIZADO

Describiendo su idea de la subjetividad, Raúl Fornet-Betancourt, además de la libertad, reflexividad y "narratividad", destacó la corporealidad como una de las condiciones básicas de nuestro filosofar humano. Hablamos del sujeto del "saber práctico cotidiano" que:

> […] está viviendo un cuerpo cuya vivencia es experiencia de relación biológica y social. […] este sujeto está consciente de algo elemental, a saber, que la cabeza es parte del cuerpo y que, por tanto, por mucho que intente reducir su «subjetividad» a la dimensión del pensamiento asociado justamente a la cabeza, no puede saltar la dimensión esencial de la materialidad y de la contingencia[4].

Desde el pensamiento decolonial Walter Mignolo también define su proyecto como "concientización de la colonialidad del ser y saber que dicta el cuerpo del sujeto colonial", del sujeto, del cual "la inscripción corpo-gráfica (esto es, la inserción de la etnicidad racializada, del género y de la sexualidad partiarcalizada) se elude"[5]. Son los cuerpos excluidos, silenciados, "condenados", partiarcalizados que cuentan sus "historias locales" capaces de desbaratar desde la exterioridad la matriz colonial del poder. Y es Mignolo quien, aunque de manera fragmentaria

[3] Véase la obra clásica: T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid 1998.

[4] R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001, p. 354.

[5] W. Mignolo, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires 2014, pp. 45, 79–80.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 06/11/2026 06:15:12

y hasta "utilitaria", destacó una de las posibilidades muy importantes de establecer una plataforma dialógica a través de la corporalidad misma, a saber, desde el enactivismo y, precisamente, desde la idea de Humberto Maturana de la "objetividad entre paréntesis"[6]. Sin embargo, tanto Fornet-Betancourt, como Mignolo, aunque subrayan la necesidad de rescatar la dimensión corporal de los seres humanos, se enfocan más en lo cultural o semiótico, mientras el camino del enactivismo nos lleva más a lo biológico o, mejor dicho, a lo orgánico, entendiendo por orgánismo un sistema vivo autopoiético.

En su famoso libro, *El árbol del conocimiento*, Humberto Maturana y Francisco Varela hacen un paso importante hacia cuestionar el paradigma representacionista o subjetivo del conocimiento y reformular la cuestión en términos de la acción: "Todo hacer es conocer y todo conocer es hacer"[7]. Pero lo hacen, y esto me parece más importante, redefiniendo el mismo sujeto cognitivo como, primero, un sujeto que "se hace" y, segundo, un sujeto que se hace en una relación de con-vivencia con su entorno, y es precisamente esta relación lo que "hace" tanto al sujeto, como a su entorno. Hablamos pues del "acoplamiento estructural", del vinculo más íntimo, dinámico e inevitable, del vinculo corporeal y nervioso, que es una condición de posibilidad de cualquier sujeto y cualquier objeto y una condición de posibilidad de producir cualquier sentido. O, como presenta muy claramente el enactivismo Ezequiel di Paolo:

> La cognición se entiende como la constante búsqueda o creación de sentido que caracteriza al agente corporizado en interacción con su entorno físico y social. En lugar de basarse en la manipulación computacional de representaciones mentales, la lógica enactiva propone que la cognición está constituida por los tipos de acople dinámico entre un agente autónomo y su entorno[8].

Maturana y Varela no trabajan, por supuesto, en un vacío. Su pensamiento pertenece, por una parte, a la larga tradición filosófica "naturalista", tantas veces excluida de la historia de la filosofía por ser supuestamente "reduccionista". Sobre todo los esfuerzos del materialismo o naturalismo moderno —de Michel de Montaigne, de Julien Offray de La Mettrie, de Jean-Jacques Rousseau, del utilitarismo y empiricismo del siglo XIX— es decir, de "corporalizar" al ser humano aunque sea a costa de su "excepcionalidad". Estos naturalismos no perdían de vista el

---

[6] Véase *idem*, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham–London 2011, pp. 70–71; H. Maturana, *La objetividad. Un argumento para obligar*, Santiago de Chile 1997, sobre todo pp. 22–27, 47.

[7] H. Maturana, F. Varela, *El árbol del conocimiento*, prefacio de R. Behnke, Santiago de Chile 2006, p. 17.

[8] E. di Paolo, *Enactivismo*, [en:] C.E. Vanney, I. Silva, J.F. Franck (ed.), *Diccionario Interdisciplinar Austral*, 2016, http://dia.austral.edu.ar/Enactivismo [acceso: 10.02.2019].

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 06/11/2026 06:15:12

nivel ético ni negaban las capacidades culturales y creativas del ser humano, sino lo reformulaban partiendo del supuesto de la pertenencia del hombre al mundo de la naturaleza. Tiene razón, pues, Arturo Andrés Roig, dándoles a los primeros naturalismos antiguos, de cinicos o epicureicos, el nombre de las "filosofías para la liberación"[9], ya que a pesar de la complejidad de la cuestión de la naturaleza, de las necesidades naturales, de las costumbres como nuestra segunda naturaleza etc., el ser humano naturalizado/corporalizado es siempre el ser humano concreto, de carne y hueso, como lo diría Miguel de Unamuno, fuera de todo sistema y más allá de toda abstractividad.

Por otra parte, sin embargo, la propuesta de Maturana y Varela se incribe también en otra tradición, la del organicismo romántico, de Samuel Taylor Coleridge y de Friedrich Schiller, vinculado con el proyecto fichteano de la filosofía de la acción. Es Johann Gottlieb Fichte quien trató de superar el método dialéctico como tal, de fundamentar lo dialéctico —es decir, la esfera de las representaciones— en un "acto primitivo" individual, previo a toda conceptualización y toda relación dialéctica. De la crisis postkantiana surgieron —en la obra de Fichte, de William James, de Unamuno, de Xavier Zubiri y de Maurice Merleau-Ponty— las filosofías concientes tanto de la primacía de lo práctico sobre lo teórico (de lo ético sobre lo especulativo), como del valor de la voluntad, de las emociones y de los deseos humanos pertenecientes a lo "orgánico" o corporal en nosotros. Concientes de que no somos, sino nos hacemos. En la famosa frase de Ortega y Gasset: "Yo soy yo y mi circunstancia…" de sus *Meditaciones del Quijote* culmina la trayectoria intelectual muy larga, con romanticismo, fenomenología, pragmatismo y quijotismo como puntos claves del desarrollo de la idea del ser humano como "centáuro ontológico".

Sin embargo, la actitud de Maturana y Varela y del enactivismo como tal destaca, digamos, por el vector del interés. Ahora no se quiere "explicar" lo cultural en términos de lo biológico, reducir lo cultural a su génesis natural y de esta manera neutralizar los discursos éticos; tampoco se busca "culturalizar" la naturaleza, derivar lo cultural de lo biológico idealizado y de esta manera superar lo biológico en nosotros, disolverlo en la semiosis indeterminada. Es más bien un intento de ampliar el horizonte de los sujetos cognitivos hasta tal punto, que podamos hablar sobre la vida como un proceso cognitivo. No sólo nosotros, los seres humanos, somos sistemos vivos en relación con nuestro medio, los seres vivos como tales lo son todos. Y no sólo nosotros somos capaces de conducta comunicativa. "Para cada organismo —dicen Maturana y Varela— su historia de interacciones

[9] Véase A.A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza 2002, sobre todo pp. 7–101.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 06/11/2026 06:15:12

resulta en un camino específico de cambios estructurales, que constituye una historia particular de transformación de una estructura inicial, en la que el sistema nervioso participa ampliando el dominio de estados posibles"[10]. Somos pues, sobre todo, organismos vivos, cuerpos vivos entre otros cuerpos vivos, humanos y no humanos. Y en esto encuentro una idea central para el proyecto filosófico intercultural que tome en serio el princio de liberación.

Mi hipótesis es que si queremos practicar la filosofía intercultural como liberación, me parece indispensable traspasar también la frontera entre los seres humanos y otros seres vivos, ya que fueron los animales que en la cultura occidental constituían un paradigma de la otredad, de los otros excluidos, privados de todo derecho y explotados. Muchas veces la exclusión de los "otros" humanos fue posible a través de su "deshumanización", es decir, a través de su inclusión a la clase de los animales, seres vivos, si, pero existentes fuera de toda relación ética posible. Por lo tanto, si queremos de verdad de-construir la historia de la filosofía occidental, tenemos que desarmar esa bomba de relojería, es decir, esa oposición entre los seres humanos y los animales, porque si salvamos a los animales, salvamos también a estos seres humanos que por su supuesta pertenencia al mundo "natural", a lo corporal y a lo circular, a lo relacional y a lo emocional, como mujeres y niños, sufren humillación y desigualdad. No es nada innovador el reconocimiento del acoplamiento estructural entre la imagen del ser humano y del animal, incluso más, sin correr mucho riesgo uno puede constatar que el antinaturalismo antropológico es posible únicamente a través de constituir a los animales como "Extraños radicales"[11], las creaturas casi-concientes pero irracionales, el otro polo de la racionalidad y sensibilidad especificamente humana. Lo muestra muy bien la discusión en la bioética humana sobre si los animales pueden ser llamadas "personas", incluso a la luz tanto de los estudios filosóficos, como de ciencias biológicas o sociales que muestran la dificultad de determinar lo que llamamos la "identidad personal" en caso de los seres humanos. Esta constitución de los animales como radicalmente distintos de los seres humanos, definidos por un defecto o una falta (de la razón, de la emocionalidad, de la libertad etc.) funciona sobre todo como un instrumento de distincciones "internas" dentro del género humano y de herarquias según criterios históricos e ideológicos que permiten poner a determinados grupos sociales o étnicos en la clase de no-humanos, casi-humanos o ya-no-tanto-humanos. De esta manera la definición del ser humano resulta exclusiva, pero muy "manejable" desde las prácaticas ideológicas. Por lo tanto,

[10] H. Maturana, F. Varela, *op. cit.*, p. 84.

[11] Véase B. Waldenfels, *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Barcelona 2015.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 06/11/2026 06:15:12

la cuestión de la constitución de los animales como radicalmente distintos, otros *par excellance*, aparece en doble sentido: 1) por su función en constituir a los otros humanos[12], y 2) por lo que ganamos con abrir el horizonte de la cognición, de la vida como proceso cognitivo, para crear una definición inclusiva del ser humano. En mi opinión la perspectiva del enactivismo ofrece un punto de partida muy fructifera en ambos casos.

¿QUÉ GANAMOS CON EL ENACTIVISMO?

Primero y lo más importante, salvamos la categoría del sujeto cognitivo y moral, pero como sujeto agente, dinámico, abierto a lo exterior o, mejor dicho, que se hace en intercambio recíproco con su medio, así que las categorías de lo interior y lo exterior no significan ya ninguna realidad fija, pre-existente a la relación entre el ser vivo y su medio. Como dicen Maturana y Varela:

> […] regularidad del mundo que experimentamos en cada momento, pero sin ningún punto de referencia independiente de nosotros que nos garantice la estabilidad absoluta que le quisiéramos asignar a nuestras descripciones. En verdad, todo el mecanismo de generación de nosotros como descriptores y observadores, nos garantiza y explica que nuestro mundo, como el mundo que traemos a la mano en nuestro ser con otros, siempre será precisamente esa mezcla de regularidad y mutabilidad, esa combinación de solidez y arenas movedizas que es tan típica de la experiencia humana cuando se la mira de cerca[13].

Segundo, al definir el sujeto como organismo vivo y agente auto-constituido en acomplamiento estructural con su entorno, como un sistema autopoiético, podemos hasta algún punto tratar de despedirnos de las "dialécticas", es decir, del pensar tan occidental en términos de los opuestos, de las negaciones, de la necesidad dialéctica etc. Es una sala filosófica de espejos, el círculo de representaciones que se multiplican cada vez más abstractas y más sofisticadas. Dialéctica, si, pero sólo la negativa, como la pensó Adorno, y sólo en función crítica para la filosofía europea moderna. Mientras tanto, el enactivismo nos empuja a pensar en términos de complementariedad: de la complementariedad del sistema vivo con su entorno y de los seres vivos con otros seres vivos. No hablamos, pues, sobre "negaciones" y "negaciones de negaciones", sobre el movimiento que sucede por generar los opuestos, sino sobre el movimiento de hacerse uno mismo y otro a la vez, sobre la relación que nos trasforma de la manera que no sepamos donde está la frontera, porque esta se mueve y porque nosotros nos constituimos obrando en el mundo.

---

[12] Como notamos en cada discurso colonial, pero también imperial.

[13] H. Maturana, F. Varela, *op. cit.*, p. 161.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 06/11/2026 06:15:12

Y como lo muestran Maturana y Varela, y lo hizo Coleridge en el siglo XIX o Pio Baroja en el siglo XX, entre muchos otros, la metáfora que lo describe mejor es la metáfora de la planta o del árbol: las plantas crecen, absorbiendo lo exterior, pero solamente en este proceso se constituye su interior, de la manera que lo interior y lo exterior se comlementan y penetran. En este contexto también el pensar analógico sistémico aparece como "primitivo", a saber:

> Sí, el pensar analógico sistémico es primitivo en tanto está desde el origen de nuestra historia, pero no es irracional. El pensar analógico es un pensar racional desde la racionalidad analógica sistémica y no desde la racionalidad lineal causal. […] el pensar analógico es un pensar poético que surge de la aceptación de la legitimidad de la inclusión de la vida humana en el ámbito natural, y que capta las coherencias sistémicas de la existencia en la biosfera y el cosmos[14].

Tercero, si preguntamos por la unidad del género humano, lo hacemos dentro del horizonte más amplio, de la unidad de los seres vivos y de las actividades cognitivas comunes a todos los seres vivos. Por lo tanto podemos decir, por ejemplo, que una de las características comunes de los procesos cognitivos es "distinguir".

> El acto de señalar cualquier ente, objeto, cosa o unidad, está amarrado a que uno realice un acto de distinción que separa a lo señalado como distinto de un fondo. Cada vez que hacemos referencia a algo, estamos especificando un criterio de distinción que señala aquello de que hablamos y especifica sus propiedades como ente, unidad u objeto[15].

Por otra parte, al fundamentar los procesos cognitivos en lo biológico, nos abrimos a las ciencias naturales y experimentales, por ejemplo a la psicología cultural, que nos ayuda enteder las diferencias culturales en cuanto a las percepciones básicas, por ejemplo una tendencia de "analizar" o de "sintetizar", los modos del pensar sobre el "yo" reflexivo y las posibilidades de encontrar los fundamentos neuropsicológicos de nuestas conductas. Este "desencantamiento" de lo humano no tiene, como lo entiendo y utilizo, como su objetivo ninguna reducción de lo cultural a lo biológico, sino una ampliación del horizonte interpretativo para incluir a los "tradicionalmente" excluidos, a otros seres vivos, en la problemática de la filosofía intercultural. El camino del enactivismo puede, pues, por una parte "salvar" lo cultural con todos particularismos o diferencias que encontramos en el ámbito de las cultural y de las conductas determinadas culturalmente, pero por otra incluye en la reflexión sobre lo humano la dimensión biológica que puede servir de una plataforma de establecer lo universal, lo que nos une a los seres vivos

[14] H. Maturana, *La objetividad*..., p. 133.
[15] *Ibídem*, p. 24.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 06/11/2026 06:15:12

humanos y no humanos, aunque en un nivel más universal posible, por ejemplo por descubrir a los mecanismos neuropsicológicos que rigen de nuestra conducta en situaciónes dialógicas, las hacen posibles o imposibles[16].

Además, si estamos de acuerdo con la demanda del pluralismo metodológico, hay que repensar la función de las ciencias extactas y naturales, que pueden servir —como cada otro discurso producido a lo largo de la historia humana y en todos los contextos— tanto del instrumento de la opresión, como de la liberación. En realidad, el desarrollo del concepto enactivista muestra que de verdad tal vez tengamos que ver con el nacimiento de un nuevo paradigma (por ejemplo los trabajos de George Lakoff y Mark Johnson sobre metáforas, las análisis en areas de las artes, como música, cine, etc.) nada de reduccionistas.

Como dicen Maturana y Valera: "Conocimiento del conocimiento obliga", de la manera que conocer las actividades comunes para nostostros todos y las diferencias en modos de percibir y producir el sentido, junto con darse cuenta del carácter interactivo y relacional de cualquier acción cognitiva, lleva a Maturana y Varela al principio ético (aunque en realidad sea todavía un juicio descriptivo): "[…] apreciar que nuestro punto de vista es el resultado de un acoplamiento estructural tan válido como el de nuestro oponente, aunque el suyo nos parezca menos deseable"[17].

"CONDUCTA CULTURAL", ÉTICA, ¿FALLACIA NATURALISTA?

Como una de las formas de conducta ("un fenómeno relacional que nosotros, como observadores, señalamos entre organismos y medio") aparece conducta cultural como la "estabilidad transgeneracional de configuraciones conductuales adquiridas ontogéneticamente en la dinámica comunicativa de un medio social"[18]. Lo humano sigue siendo exepcional por la naturaleza del lenguaje humano que cumple un rol doble: de generar regularidades y de producir la reflexividad. La conducta cultural, sin embargo, tiene las mismas "limitaciones" que cualquier otra conducta, es decir, también es un fenómeno relacional, que puede aparecer solamente en relación de un ser humano con otro ser humano. La convivencia resulta, pues, un fundamento de toda formación cultural. Maturana y Varela proponen, entonces, un principio ético del amor, de la solidaridad, del amor como "fundamento biológico del fenómeno social"[19], y lo presentan como un principio derivado de los juicios descriptivos sobre el funcionamiento de los sistemas vivos.

[16] Véase p. ej. un libro ya clásico de R.E. Nisbett, *La geografía de pensamiento. ¿Cómo los asiáticos y los occidentales piensan diferentemente… y por qué?*, Nueva York 2004.

[17] H. Maturana, F. Varela, *op. cit.*, p. 163.

[18] *Ibídem*, p. 133.

[19] *Ibídem*, p. 164.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 06/11/2026 06:15:12

Aunque la visión de derivar los princios éticos de la "naturaleza", en cualquier sentido, es muy tentadora, en realidad parece poco válida. Es que nuestros juicios decriptivos son impregnados de jucios valorativos —es decir, sabemos muy bien que las descripciones no son puras descripciones, sino que siempre están transmitiendo algunos componentes valorativos; sabemos que no existen "observadores puros"— pero no podemos, como si quisieramos ir al revés, establecer un sistema de valores éticos partiendo de las descripciones, porque unas no se derivan de otras. Desde el punto de vista biólogico nada es bueno o malo, desde el punto de vista de cualqiera descripción nada es malo o bueno, simplemente es. Si aceptó la perspectiva de la immanencia, es decir, si quiero estar dentro del "giro antropológico" (como llamó nuestra época Enrique Dussel)[20], si quiero quedar fiel a mi perspectiva filosófica, a la perspectiva de la contingencia y de la finitud, tengo que distinguir el orden descriptivo del orden normativo. Somos nosotros, los humanos, que precisamente en el momento de establecer los valores, produciendo la normatividad ("dominio consensual", como dice Maturana y Varela), traspasamos la naturaleza. Sabemos además, que ni "sentimientos morales naturales", ni "empatía natural" etc., a modo de David Hume o Rousseau, no nos llevan a ninguna parte, y esto por una sola razón: la multitud de las culturas produce la multitud de los modos de manejar de las emociones y afectos, hasta producir las diferentes "personalidades básicas" (Abram Kardiner, Ralph Linton). Conocemos sociedades basadas en el principio del amor (o del altruismo), pero también aquellas que se rigen por los princios del egoismo, o hasta por la hostilidad[21]. Pero el límite más fundamental de la "empatía" o de los sentimientos naturales del amor es el siguiente: muy facilmente amamos a los nuestros, a los "prójimos" en el sentido de la similaritud, pero la empatía falla al confrontarnos con el otro. Comparto con la mujer blanca y rica, pero no reconozco ya el sufrimiento analógico al mío en la situación de la pobre negra, o por lo menos no lo reconozco gracias a pura empatía, en el nivel emocional, sino que me cuesta traspasar los imaginarios sociales en que estoy sumergida para reconocer la similitud de la situación, del sufrimiento, de la humillación del otro constituido como perteneciente a otra clase de seres, a los humanos-pero-más-animales.

No es que con la visión enactivista no cambia nada, al contrario. Al adoptar la perspectiva de Maturana y Varela (entre otros, su obra es para mi un "tipo ideal") lo que podemos y debemos hacer en cuanto a la posibilidad de fundamentar el discurso ético es el cambio del punto de vista o, mejor dicho, el cambio de la pregunta que plenteamos. Usualmente preguntamos por los principios que pue-

[20] E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamaca 1974, pp. 195–197.

[21] Vése p. ej. R. Benedict, *Patterns of Culture*, Boston 1934.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 06/11/2026 06:15:12

dan garantizar los derechos a los otros, que nos puedan ayudar constituir el orden normativo "objetivo" para todos los seres humanos. Mientras que lo que tenemos que hacer al aceptar la realidad de los sistemas vivos entrelazados entre si mismos, y al aceptar que la normatividad no surge de lo más allá ni de lo más arriba, es preguntar: ¿qué derecho tengo yo de … imponer mi voluntad, de imponer mi cultura, de malgastar la comida o el agua, de hacer sufrir a un animal?[22] Y si encuentro que ningunos, si encuentro que lo que hago tiene su fundamento en mis sentimientos, necesidades, supersticiones y deseos; y que estos surgen de mi naturaleza biológica y de mi convivencia cultural, contingente e inestable, sé que lo ético está por hacer. Lo ético es lo utópico. O, como dice Fornet-Betancourt, estamos frente a la tarea de "transformar la convivencia en un lugar de convivialidad"[23].

Ahora bien, no hablamos sobre derivar los jucios éticos de los jucios descriptivos. Cuando Maturana propone su principio de amor lo hace, en realidad, en el nivel descriptivo. El amor funciona como hipótesis explicativa del orden social: "[…] esta tendencia a la espontánea recurrencia de interacciones que es el fundamento de lo social, se da en la dimensión del amor. […] El amor no es consecuencia de lo social, sino al revés"[24]. Aunque suena a Rousseau moderno, el modo excplicativo es distinto: de la vivencia descrita como convivencia, tanto en el nivel biológico, como cultural —siempre tenemos que ver con las interacciones del sístema autopoiético con su medio y con los cambios estructurales de este sístema generadas por interacciones con el medio— Maturana deriva una hipótesis de la necesidad de abrirse del organismo a las influencias externas, de estar en relaciones, de crear una red simbólica que permita ver a los otros como legítimos, como otros que son, en última instancia, la condición de la posibilidad de la existencia de cada uno como ser humano: biológico y social. Esto es lógico, pero todavía, por desgracia, no sobrepasamos lo descriptivo y nos confrontamos con los mismos límites que tiene la empatía. Es decir, puedo aceptar la necesidad de amar a los míos y no tanto a los que pertenecen al otro grupo social. Puedo postular la solidaridad con mi familia, pero negarla con otras familias etc. ¿Podemos, pues, derivar el principio de solidaridad de las descripciones de nuestro vivir en interacciones? En mi opinión, si y no. Porque de todos modos el reconocimiento de la dignidad de cada ser humano, de la libertad y de la igualdad de cada ser humano exige traspasar la área inmediata de mis interacciones, salir de mi nicho en el cual el amor en el sentido de abrirse a las interacciones con los otros constituye un

[22] Como lo está postulando por ejemplo Peter Singer desde el utilitarismo.

[23] Véase R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad, crítica y liberación*, Aachen 2012, pp. 118–119.

[24] H. Maturana, *Transformación en la convivencia*, Santiago de Chile 2014, p. 107.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 06/11/2026 06:15:12

fundamento de relaciones sociales. El reconocimiento del otro como legítimo en cuanto al otro con quien no mantengo ninguna relacion personal no es la cuestión de las relaciones inmediatas, sino de relación de amor, sí, pero mediatizada por lo ético como tal, por lo ético que surge de una decisión o de una elección reflexiva.

En tomar esta decisión ética las descripciones elaborados por Maturana y Varela pueden servir de premisas muy importantes, pero desde el giro antropológico resulta imposible enraizar los valores universales ni en lo biológico, ni en lo divino. Sí, lo ético es lo útopico.

A pesar todas estas dificultades, la perspectiva enactivista tiene sus ventajas enormes. Primero, puede ayudarnos a construir una visión inclusiva del ser humano. Al describir al ser humano como perteneciente a una clase de animales y, de la manera más amplia, de la vida como proceso cognitivo, hasta algún punto borra las fronteras entre los seres humanos y no humanos con cuales entramos en relaciones. Si los seres vivos somos, además, definidos como "sistemas abiertos", que se hacen en interacciones con su medio, y esto se refiere tanto al alimentarse, al buscar refugio etc. como al comunicarse y crear lenguajes simbólicos, todos somos históricos, interrelacionados con nuestros medios particulares, sumergidos en distintas redes que son igualmente legítimos (y podemos explicarlos funcionalmente). De esta manera no puedo apoyarme en supuesta "animalidad" de algunos de los seres humanos, no puedo distinguir entre las culturas que son cultural y estas que pertenecen a esta esfera sospechosa de la vida animal. Segundo, incluso más importante, pienso el ser humano como individuo y a la vez sumergido en relaciones sociales, como uno mismo y otro a la vez, como uno que se hace a si mismo en interacciones. Salvo el "yo", con sus necesidades, sufrimientos, deseos y objetivos individuales, con su libertad como autonomía, pero también al "nosotros" (humanos y no humanos) que interactúan conmigo y son la condición de posibilidad de mi existencia. Parece, pues, que el principio de amor como fundamento de lo social pasa la prueba en cuanto a las relaciones inmediatas y mas básicas —si quiero vivir tengo que contar con los otros— aunque falla en el nivel de la humanidad como tal. Y tercero, el enactivismo muestra muy claramente, que los valores universales no se derivan de la "universalidad" de nuestra naturaleza biológica, ni de ninguna de las culturas existentes, ni de la palabra divina, sino que únicamente se los puede construir o determinar desde lo humano.

CONCLUSIÓN: ¿QUÉ ES VERDAD?

Este recorrido corto por el camino del enactivismo autopoiético me incita a reflexionar una cuestión fundamental en el pensar filosófico: la cuestión de la verdad. Y pienso en el concepto específico, el concepto pragmático de la verdad.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 06/11/2026 06:15:12

El pensamiento pragmatista ofreció, a los finales del siglo XIX, una visión "liberadora" tanto de la verdad, como del ser humano, que encontró su reflejó importantísimo tanto en la obra de Unamuno, tanto en varios subjetivismos del siglo XX, como en las corrientes contemporáneas dedicadas al sujeto corporizado. La definición más básica y abierta de lo verdadero como "lo que obra" me parece ampliar el horizonte de la verdad, incluyendo tanto los discursos desde lo cultural o semiótico, como los discursos desde lo biológico, físico, etc. En realidad, lo que buscamos es el diálogo, por lo tanto una definición tan amplia puede resultar "manejable", también en traspasar la dicotomía destructiva entre el relativismo y objetivismo/universalismo; destructiva, porque en realidad transforma el diálogo o en forma de "enseñanza" de los que no aceptan/conocen un jucio privilegiado o en intercambio de "opiniones". Tal vez sea razonable abrir de nuevo una discusión sobre la verdad desde la filosofía intercultural, tomando en cuenta tanto la propuesta pragmatista, como la fenomenológica (Xavier Zubiri, Ignacio Ellacuría), con el enactivismo como un punto de intersección[25], para poder constituir una filosofía de la solidaridad muy amplia que sepa fundamentar sus tesis también desde el nivel epistemológico y desde las ciencias biológicas.

[25] Véase por ejemplo la idea de la "objetividad entre paréntesis" de Maturana: "En el camino de la objetividad entre paréntesis, el observador constituye existencia con sus operaciones de distinciones. Por estas razónes, en el camino de la objetividad entre paréntesis el observador sabe que él o ella no puede usar el objete que se asume extiste como una entidad independiente como un argumento para fundar su explicación. […] El observador que sigue este camino explicativo, se da cuenta de que él o ella vive en un multiverso, esto es, en muchos distintos, igualmente legítimos, pero no igualmente deseables realidades explicativas, y que en éste, un desacuerdo explicativo es una invitación a una reflexión responsable en coexistencia, y no una negación irresponsable del otro" (*idem*, *La objetividad…*, p. 24, 26). Es exactamente esta idea que inspiró tanto a Mignolo en su proyecto decolonial a la luz de la necesidad de constituir una esfera cuasi-universal, de la transmodernidad, del dialógo y de las descripciones científicas de lo "común". No estamos muy lejos de las tesis kantianas sobre la necesidad de dinstinguir precisamente las esferas de los juicios objetivos sobre los objetos de experiencia y de las ideas regulativas de la razón; de lo especulativo y de lo práctico. Parafraseándo a Alfred North Whitehead, puedo decir que todo esto no son más que comentarios a Immanuel Kant.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 06/11/2026 06:15:12

BIBLIOGRAFÍA

Adorno T.W., Horkheimer M., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid 1998.
Benedict R., *Patterns of Culture*, Boston 1934.
di Paolo E., *Enactivismo*, [en:] C.E. Vanney, I. Silva, J.F. Franck (ed.), *Diccionario Interdisciplinar Austral*, 2016, http://dia.austral.edu.ar/Enactivismo [acceso: 10.02.2019].
Dussel E., *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamaca 1974.
Fornet-Betancourt R., *Interculturalidad, crítica y liberación*, Aachen 2012.
Fornet-Betancourt R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001.
Keen B., *The European Vision of the Indian in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: A Sociological Approach*, [en:] J. Pérez (ed.), *La imagen del Indio en la Europa moderna*, Seville 1990.
Maturana H., *La objetividad. Un argumento para obligar*, Santiago de Chile 1997.
Maturana H., *Transformación en la convivencia*, Santiago de Chile 2014.
Maturana H., Varela F., *El árbol del conocimiento*, prefacio de R. Behnke, Santiago de Chile 2006.
Mignolo W., *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires 2014.
Mignolo W., *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham–London 2011.
Nisbett R.E., *La geografía de pensamiento. ¿Cómo los asiáticos y los occidentales piensan diferentemente… y por qué?*, Nueva York 2004.
Roig A.A., *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza 2002.
Van Den Abbeele G., *Travel as Metaphor. From Montaigne to Rousseau*, Minneapolis–Oxford 1992.
Waldenfels B., *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Barcelona 2015.

SUMMARY

In this text, I try to amplify the perspective of intercultural philosophy with some considerations from the field of enactivism. I assume that the enactivist point of view gives some new possibilities of establishing the principle of solidarity. I focus on the advantages of conceiving the human being as living autopoietic system: to live in and through interactions, to be the same and different at the same time, to transgress the difference between human and non-human living creatures. I also consider the possibility of invalidating the naturalistic fallacy.

Keywords: solidarity; love; animals; liberation

STRESZCZENIE

W niniejszym tekście proponuję poszerzenie perspektywy filozofii międzykulturowej o ujęcie enaktywistyczne. Zakładam, że enaktywizm daje nowe możliwości ufundowania zasady solidarności. Koncentruję się na zaletach postrzegania człowieka jako żywego systemu autopoietycznego: życiu w i poprzez interakcje, byciu tym samym i innym zarazem, przekraczaniu granic między istotami żywymi ludzkimi i nieludzkimi. Rozważam również zagadnienie możliwości przekroczenia błędu naturalistycznego.

Słowa kluczowe: solidarność; miłość; zwierzęta; wyzwolenie

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 06/11/2026 06:15:12

RESUMEN

En este texto propongo ampliar la perspectiva de la filosofía intercultural con las propuestas del enactivismo. Mi hipótesis es que la perspectiva enactivista abre nuevas posibilidades de fundamentar el principio de solidaridad. Me enfoco en las ventajas de concebir al ser humano en categorías del sístema vivo autopoiético: en vivir en y por las interacciones, en ser yo mismo/misma y otro/otra a la vez, en traspasar la frontera entre los seres vivos humanos y no humanos. Pero también estoy analizando la posibilidad de superar la 'falacia naturalista' en el duscurso ético.

Palabras claves: solidaridad; amor; animales; liberación

UMCS