

Identidad en individuos y comunidades: una perspectiva desde la ética de la hospitalidad de Innerarity y la inmunología

*Identity in individuals and communities:
a perspective on the ethics of hospitality of Innerarity and Immunology*

Resumen

La *Ética de la hospitalidad* de Daniel Innerarity propone que la construcción de identidad pasa por el reconocimiento de lo extraño como parte constitutiva de lo propio. En este artículo mostramos que esta relación entre lo extraño y la identidad puede analogarse a los descubrimientos sobre inmunología que explica el biólogo y filósofo chileno Francisco Varela: el sistema inmunológico es un proceso cognitivo en el que se construye la identidad corporal a través de la distinción entre el sí mismo y lo extraño. En esa distinción, el sistema reconoce lo extraño, apropiándose. Las similitudes entre Innerarity y Varela permiten ver, por ejemplo, que la homofobia y el chovinismo pueden analogarse a una comprensión errada de la defensa de la identidad.

Palabras clave: autopoiesis, sistema, ética de la hospitalidad, identidad y diferencia.

Abstract

The ethics of hospitality according to Daniel Innerarity proposes that the construction of identity passes through recognition of the stranger as an integral part of the self. This article shows the relationship between the unknown and one's identity is analogous to discoveries of immunology as explained by Chilean biologist and philosopher Francisco Varela. He explains that the immunological system is a cognitive process in which the corporal identity is constructed through the distinction between the self and the unknown. Within this distinction the system first recognizes and then appropriates the unknown. The similarities between Innerarity and Varela allow us to see for example that homophobia and chauvinism are analogous to an erroneous understanding of the preservation of the self.

Keywords: autopoiesis, system, ethics of hospitality, identity and difference.

Recibido el 14 de septiembre de 2012 y aprobado el 27 de septiembre de 2012

- 1 Psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia, ha sido docente de Psicología de la Corporación Universitaria Minuto de Dios y de la Fundación Universitaria Konrad Lorenz. En la actualidad es docente de psicología de la Universidad Católica de Colombia y es miembro de una línea de Investigación en Fenomenología dentro del grupo "Filosofía y Conciencia" de la Universidad Nacional de Colombia.
- 2 Filósofo y Magister en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Ha sido docente de Filosofía de la Corporación Universitaria Minuto de Dios y de la Universidad Santo Tomás. En la actualidad es docente de filosofía en la Universidad de la Salle y es estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional.



La identidad de un sistema viviente, tratase de un individuo humano o una comunidad, no es un hecho establecido sino un proceso. Un proceso que, desde una perspectiva de sistemas dinámicos (Garavito & Yáñez, 2011), o desde la visión de la ética de la hospitalidad (Innerarity, 2001) emerge de las dinámicas entre diversos componentes. Estos componentes no son sólo los que están encapsulados dentro de los límites del organismo o de la comunidad, sino también aquellos que hacen parte del “afuera” de la alteridad, del mundo que lo rodea.

Desde una perspectiva individualista, el mundo es entendido como algo externo, ajeno y contrario a nosotros, y precisamente aquello sobre lo cual todo nuestro ser (desde nuestras emociones hasta nuestra epidermis) debe protegerse. Lo externo se vuelve algo extraño que es comprendido como una amenaza a la integridad. Sin embargo, Francisco Varela y Daniel Innerarity, desde perspectivas de investigación diferentes, muestran otra manera de entender la relación de la propia identidad con aquello que es considerado extraño. Varela (2000) lo hace desde la investigación por el origen y la permanencia de la identidad biológica e Innerarity (2001) desde la indagación por la identidad individual y colectiva.

Estos autores encuentran que la identidad de lo vivo supone una aceptación o, en términos de Innerarity, una “recepción” de lo extranjero. Recepción implica que el organis-

mo se pone en una situación pasiva; recibir es aceptar al otro. Sin embargo, esta es una pasividad activa, porque a su vez implica una construcción de la propia identidad que se ayuda de lo que el otro ofrece. Sin esta capacidad, no es posible ninguna identidad. Porque lo que es ajeno permite que lo propio se vuelva más complejo y, por tanto, contrario a lo que se piensa, más flexible. La flexibilidad es lo que permite que la integridad permanezca aunque las condiciones contextuales cambien; esto no es posible sin esa complejidad.

Dicha flexibilidad no niega que en la aceptación del otro esté implícito un riesgo. Es el riesgo de dejar de ser, de fundirse con el otro y, por ende, de perder la identidad. Es lo que sucede al enamorarse. El amor es un ejemplo de esa pasividad en la cual nos vemos embebidos los seres humanos. Según Innerarity, tanto el enamoramiento como la muerte son cosas que le pasan a uno, que no se hacen (2001, p. 52). Enamorarse es aceptar al otro en su complejidad; dicha aceptación implica una apertura y con ello el peligro inminente de dejar de ser, de fundirse hasta perderse en esa recepción.

Paradójicamente, el riesgo debe aceptarse en función de la complejidad. En otros términos, solo es posible la complejidad que caracteriza la vida si se acepta el riesgo que implica recibir lo extraño. Mientras que la identidad de las cosas no vivientes nunca se ve amenazada por su carencia de complejidad y, por lo tanto, de flexibilidad (por ejemplo, no nos imaginamos a una roca sintiéndose amenaza-

da), la identidad biológica, al ser compleja, siempre estará en riesgo.

La perspectiva de identidad que propone Innerarity (2001) puede relacionarse con la propuesta de Maturana y Varela (1994) de que lo vivo se caracteriza por ser *autopoietico*. La *autopoiesis* es el proceso por el cual los organismos vivos se producen a sí mismos; los organismos serían máquinas autopoieticas, esto es:

[...] un sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: i) generan los procesos (relaciones) de producción que los producen a través de sus continuas interacciones y transformaciones, ii) constituyen a la máquina como unidad en el espacio físico (1994, p. 135).

Este proceso que es aparentemente cerrado, requiere que haya un constante intercambio con el mundo exterior, con lo cual se confirma, esta vez a nivel biológico, que la identidad de lo vivo supone la apertura hacia lo otro.

En este artículo comparamos las teorías de Maturana y Varela en torno a la identidad en los organismos, con las implicaciones de una teoría de la identidad de los individuos y las comunidades vista desde la perspectiva de Innerarity. Tratamos dos temas específicos, la percepción de contaminación que surge cuando lo extraño se mezcla con lo propio y la concepción de la identidad a nivel del sistema inmunológico. En ambos casos mostramos el reto que implica entender la identidad a través de la apertura, la recepción de lo otro. Queremos mostrar, también, cómo esta relación con lo otro es parte de lo que significa tener una identidad.

La identidad humana desde la ética de la hospitalidad de Innerarity

La ética que propone Daniel Innerarity (2001) reconoce que la hospitalidad es la base fundamental de la experiencia humana. Se entiende la hospitalidad como una virtud que involucra el acoger al extranjero. La hospitalidad

en su definición está acompañada de un sentimiento de aceptación del otro, en el sentido de responder a las necesidades de aquel que viene de afuera. De hecho, su traducción en griego nos habla de un sentimiento de “amor” hacia lo extraño (*filoxenia*). Para Innerarity, la categoría hospitalidad da cuenta de una teoría moral acorde con la situación real del ser humano en el mundo. Es el reconocimiento de “la riqueza de la vida, de los otros, de la cultura en que vivimos” (Innerarity, 2001, p. 17). Es la aceptación de que dicha riqueza nunca es completamente abordable, pero que acogerla es nuestra tarea constante y lo que le da sentido a nuestra vida. Es darse cuenta de la necesidad humana de aprender lo novedoso y para ello el ser humano debe estar dispuesto a hacer contacto con lo diferente.

Para dicho autor, todos somos huéspedes y anfitriones de todos y de todo, y estamos estructurados de tal manera que somos disponibles para la recepción y el encuentro. Al mismo tiempo, también hemos creado un mundo humano que posibilita estas dinámicas. Podemos pensar en la tecnología. Si bien es cierto que a menudo las nuevas tecnologías tienen efectos enajenantes, muchos avances tecnológicos tienen como objetivo ampliar nuestra capacidad de recepción, más allá de nuestras limitaciones humanas. No tenemos la capacidad para comunicarnos telepáticamente con otros; creamos el telegrama, los teléfonos y los celulares. No podemos teletransportarnos para acoger la riqueza del mundo más allá de nuestro entorno inmediato; creamos los medios de transporte. El Internet es una herramienta para favorecer ese encuentro con lo extraño. Eso es lo que significa la globalización, de la cual cada vez más somos conscientes: la posibilidad de encontrarnos con lo extraño.

Desde aquí parece que la hospitalidad implica una actividad, ya que esa estructuración del mundo y de nosotros en función de acoger al otro supone una tarea activa. Pero precisamente para Innerarity (2001) la hospitalidad viene acompañada del reconocimiento de la pasividad

como parte de nuestra vida compleja: la hospitalidad supone la recepción de lo otro tal como es. De hecho, se puede proponer que una ética de la hospitalidad enseña la pasividad. Esta pasividad no es igual a quietud: mientras que en la quietud se pone una barrera entre lo propio y lo ajeno, la pasividad implica recepción y con ello una apertura hacia lo extraño.

La diferencia entre quietud y pasividad es la misma diferencia que existe entre el que oye y el que escucha al otro: mientras que el oír es la mera percepción de sonidos que generalmente involucra una respuesta mecánica a ellos (por ejemplo, el soldado que se para rígidamente cuando oye la orden “¡firmes!”) el segundo se involucra en la percepción, es decir, lo deja ser parte de su propia experiencia; entra en contacto con lo que oye desde lo que él es (es lo que sucede cuando verdaderamente se escucha música). Así que casi podemos hablar de una pasividad activa, un involucrarse en la recepción de lo extraño.

Dicha enseñanza de la pasividad parece extraña y opuesta a lo que propone cualquier ética o teoría psicológica. La actividad se considera lo característico de lo humano, y pasividad la asociamos con patología, tanto física como mental. Pero la ética que propone Innerarity (2001) supone una pasividad con unas implicaciones diferentes. La pasividad es el reconocimiento de que lo que nosotros somos es más el producto de la recepción de la diferencia que de un conjunto de iniciativas. Es el reconocimiento de que la alteridad determina en gran medida lo que somos. El “sé tú mismo” que tanto se predica como la única garantía de autenticidad se ha relacionado, según Innerarity, con “cultivar” una distancia frente a los otros, una distancia que es artificial, que es traumática, porque con la distancia nos terminamos alejando a nosotros mismos de nosotros; para el autor español no es posible entender lo propio sin lo otro (Innerarity, 2001, p. 86).

De hecho, psicólogos del desarrollo reconocen que los seres humanos, tanto biológicamente como en nuestro devenir en el mundo,

nos configuramos para la recepción de lo que viene de afuera como condición necesaria para nuestro propio desarrollo. La capacidad de imitar a otros seres humanos horas después del nacimiento, el reconocimiento de la voz de la madre desde muy temprana edad o el reconocimiento temprano de rostros son ejemplos de esa necesidad de receptividad (Meltzoff, 2002). De manera interesante, Merleau Ponty (2007) señala, siguiendo a los psicólogos del desarrollo, que en esa receptividad está precisamente el reconocimiento de nosotros mismos. En la imitación, el niño reconoce que lo que hace el otro es traducible a su propio cuerpo. En el reconocimiento visual de la integridad corporal del otro termina determinando el reconocimiento de la propia corporalidad; la multiplicidad de sensaciones corporales que vivencia el niño se integran en un todo lleno de sentido en tanto ha partido del darse cuenta del otro. Así, no solamente el mundo está hecho para la receptividad, sino que, tanto filogenética como ontogenéticamente, los seres humanos estamos configurados para entender lo diferente.

¿Por qué la hospitalidad permite entender la identidad? Primero que todo, hay que definir la identidad como un proceso antes que como un producto. De esta manera, hablamos de un fenómeno dinámico, cambiante a lo largo del tiempo (Zahavi, 2012). La identidad cada vez menos se entiende como un estado, como algo rígido y siempre constante. Y es así porque todo en el individuo cambia: su cuerpo crece y se transforma de múltiples maneras a diferentes ritmos, las relaciones sociales son muy distintas en cada etapa de la vida y las situaciones a las que nos enfrentamos nunca son idénticas. Aunque podemos pensar que por lo tanto la identidad debe permanecer igual para garantizar la estabilidad en ese caos, cada vez encontramos evidencia de todo lo contrario. La identidad debe ser capaz de la flexibilidad suficiente para que la multiplicidad de condiciones sea asimilable por uno mismo. La identidad necesita de la flexibilidad permanente para poder lidiar con las múltiples condiciones a las que se enfrenta cotidianamente; si no, corre el riesgo

de perderse, del mismo modo que la flexibilidad de un tronco, sin importar su tamaño, puede garantizar que un árbol resista una ventisca que otros más grandes, pero menos flexibles, no han soportado.

La flexibilidad no es posible sin la apertura. El que mantiene la apertura hacia lo otro, el que recibe lo extraño, se vuelve más complejo. Así mismo esa apertura hace flexible porque nos hace ricos en recursos. Innerarity afirma que la apertura evita que caigamos en la redundancia, en el hastío de lo predecible. Y es que lo verdaderamente complejo es lo que se encuentra enfrentado siempre a lo impredecible, a lo inestable.

Entonces la identidad no es posible sin pasividad. Dejarse llevar por el otro, aceptarlo en toda su complejidad, reconocer que no tenemos la capacidad de controlar todo, que de hecho la vida se caracteriza por esa imposibilidad. El riesgo, el azar, la incertidumbre se vuelven parte de la vida y su reconocimiento hace que nuestra identidad se complejice (Innerarity, 2001, p. 37). Para Innerarity, a lo largo de la vida, tal como sucede cuando somos bebés, no nos podemos entender a nosotros mismos sino es a través del otro. En otros términos, el otro se convierte en nuestra imagen especular que nos muestra cómo somos. No existe identidad sin los otros porque no podríamos saber quienes somos sin ese espejo.

Con Innerarity entendemos que la angustia por la existencia no es el miedo a la pasividad sino todo lo contrario: nos esforzamos demasiado en poner una barrera entre nosotros mismos y el mundo, porque nos cuesta en muchos casos aceptar que la autodeterminación pasa por el disfrute de la fragilidad de dicha existencia. Nos desgastamos en tratar de seguir un proyecto de vida, mientras que Innerarity nos presenta que la verdadera autodeterminación implica que la vida puede ser corregida: “Pertenece a la idea misma de autodeterminación que pueda ser corregida, tanto por la opinión de otros como por los objetos que se tiene opinión” (2001, p. 57).

Esta manera en que Innerarity caracteriza la identidad se aplica también a las culturas en un sentido más amplio. En la historia de las sociedades humanas hay miles de ejemplos de lo que sucede cuando determinada cultura se impone a otras. La xenofobia surge cuando se cree que, para garantizar la identidad cultural, se debe negar lo extraño hasta el punto de aniquilarlo. Así se termina olvidando el conocimiento ancestral de civilizaciones precedentes, cuya importancia en la explicación del mundo y lo humano se reconoce mucho después por quienes se encargan de redescubrir la sabiduría perdida (Davis, 1995). Aprender a recibir lo otro parece entonces más difícil, pero más necesario que aprender a dar.

En la actualidad hablamos de inclusión, de multiculturalismo y otros términos como transdisciplinariedad o internacionalización, que buscan estrategias para vérselas con lo extraño. Innerarity nos advierte de las consecuencias de estas estrategias cuando no hemos practicado la verdadera pasividad de una ética de la hospitalidad: se tolera a los otros, lo cual es muy distinto a estar dispuesto a la aceptación de su particularidad, y su diferencia con lo propio (Innerarity, 2001, p. 234). La tolerancia es una estrategia para afirmar que se acepta la diferencia pero sin verse inmiscuido con ella; finalmente tolerar no es más que una manera posmoderna de conservar las barreras. Parece, según el autor, que lo extraño se impone de todas maneras, y que el reto actual de las sociedades es vérselas con esa realidad.

La clave de lo vivo

En la búsqueda por resolver la pregunta por la naturaleza de lo vivo, Maturana y Varela (1994) rechazan la idea de que ésta se caracteriza por ser una mera reproducción a partir de un código genético. Según ellos, los seres vivos son sistemas auto-organizadores, es decir, que son capaces de producir los propios procesos que garantizan su supervivencia, lo que al mismo tiempo permite diferenciarlos de su entor-

no. Dicha autoorganización (o *autopoiesis* en los términos de Maturana y Varela) diferencia lo vivo de lo no-vivo por una red de procesos que emergen de la interacción entre múltiples componentes que tienen como objetivo la autoconservación del sistema, a través de la continua regeneración de los componentes que van pereciendo. Además de esos procesos, es indispensable para el sistema la existencia de un componente que distinga el interior y el exterior; en el caso de la célula dicho componente es la membrana semipermeable.

Por estas características, podría pensarse que los organismos vivientes son sistemas cerrados, tautológicos, aislados del medio exterior. Sin embargo, Capra (1998) siguiendo a Ilya Prigogine, sostiene que los procesos autopoieticos requieren de una constante interacción con el ambiente. Esta interacción garantiza que el sistema se conserve a pesar del desorden al que naturalmente, siguiendo la segunda ley de la termodinámica, tiende el universo. Esta interacción se da a manera de intercambio de energía y materia con el ambiente (Prigogine & Stengers, 2004); intercambio que posibilita que el sistema “disipe” el desorden: de ahí que los organismos vivientes sean “estructuras disipativas” (Capra, 1998, p. 190).

De esta manera, los seres vivos, en este constante flujo de energía con el entorno, se mantienen estables aunque fuera de equilibrio químico y termodinámico:

Un organismo vivo se caracteriza por un flujo y un cambio continuos en su metabolismo, comprendiendo miles de reacciones químicas. El equilibrio químico y térmico se da únicamente cuando estos procesos se detienen. En otras palabras, un organismo en equilibrio es un organismo muerto. Los organismos vivos se mantienen constantemente en un estado alejado del equilibrio, en el estado de vida (Capra, 1998, pp. 193-194).

Lo vivo se caracteriza entonces por evitar constantemente la segunda ley de la termodinámica. Este estado no es eterno, es frágil y culmina con la muerte. Por otra parte, hay que subrayar la necesidad del intercambio de ener-

gía con el ambiente, lo que en otros términos sugiere que la identidad de cada organismo viviente es dependiente de la relación con el entorno.

Según Varela (2000), todo sistema autopoietico se caracteriza entonces por dos componentes: una membrana semipermeable y una red de reacciones que producen los componentes del sistema, incluyendo a la membrana. Esta última, al definir la distinción entre lo propio y lo no-propio es la que determina la identidad, por lo menos en el caso de la célula. En organismos multicelulares, la identidad encuentra otras maneras más complejas de expresarse que la membrana celular. En dichos organismos las células que lo componen se organizan mediante comunicaciones moleculares (como el sistema nervioso, endocrino e inmunológico) que en últimas son los que determinan lo que se considera propio y no-propio (como cuando hacen que las células propias rechacen un órgano trasplantado).

Varela (2000) entrelaza la identidad de los sistemas autoorganizadores con la cognición. Y es que, para este autor, conocer implica transformarse en función de las demandas de un entorno. Esto implica por supuesto que la identidad se reconstruye a cada momento, en el aquí y ahora de la interacción con la realidad. Desde esta perspectiva, la cognición se ve de manera diferente a como la han concebido las ciencias cognitivas, para las cuales se reduce a un procesamiento de información proposicional. Varela habla de una cognición situada que busca resolver problemas del aquí y ahora de la realidad del sistema, ligados a contextos específicos. La cognición, entonces, no es mera conservación de conocimiento conceptual, por lo tanto no es algo que ocurra en el cerebro, sino que involucra también el cuerpo y el entorno. Además, esta propiedad no es exclusiva de los seres humanos sino que caracteriza a todos los seres vivos en tanto se enfrentan a situaciones que requieren de acciones inteligentes. Entonces, *cognición* es el proceso mediante el cual una ameba se desplaza hacia fuentes de luz que relaciona con alimen-

to, aquel mediante el cual nos servimos de herramientas, como lápiz y papel para anotar una dirección, y aquel mediante el cual la tripulación de un barco toma una serie de decisiones para resolver una situación de emergencia (Clark, 1999). Esto no niega la existencia de diferentes tipos de cognición, sin embargo, todas se caracterizarían porque tienen como objetivo resolver problemas actuales ligados a contextos concretos.

Dicha cognición situada implica que, mientras se interactúa con el entorno, se está construyendo identidad. La identidad es vista entonces como un proceso situado en unas dinámicas contextuales particulares. Entonces: *“Los organismos son fundamentalmente un proceso de construcción de identidad”* (Varela, 2000, p. 51). La identidad como proceso deja de ser una estructura estática para involucrar una interconexión de componentes de la cual emerge una unidad. Esa unidad emergente depende del proceso de interconexión de todo el organismo, por lo que no es algo ubicado en un lugar, aunque para Varela esto no niega que sea *“capaz de generar interacciones”* (2000, p. 51). Por otra parte: *“La identidad emergente del organismo proporciona, lógica y mecánicamente, el punto de referencia para un dominio de interacciones”* (Varela, 2000, p. 52). La identidad se vuelve el eje a partir del cual tienen sentido las interacciones dentro del sistema. Asimismo, cada nivel de interacción se vuelve una perspectiva, tanto del sistema como del mundo exterior con el que éste interactúa. Desde aquí se entiende por qué la identidad está ligada a la cognición: es la que posibilita la perspectiva a partir de la cual el sistema comprende el mundo que lo rodea.

Una implicación de esta idea es que la identidad supone la creación activa de una perspectiva de lo propio, a la vez que una de lo que está afuera. El adentro y el afuera se construyen, no vienen de antemano. Así, Varela (2000) remite a una diferenciación importante entre

medio ambiente y mundo. El mundo es el conglomerado de significaciones que el organismo ha dado a lo externo a él. El medio ambiente es aquello que un tercero puede ver afuera del organismo, pero que para éste no dice nada, no significa nada. El medio ambiente requiere volverse mundo para que tenga que ver con el organismo, lo cual solo se logra cuando éste le confiere significado y por ende le pone en relación con su identidad (Varela, 2000, p. 60). Entonces, la identidad se convierte en un requisito indispensable en ese proceso de creación de significados.

Dicha creación de mundo involucra otro concepto: el de acoplamiento estructural de Maturana y Varela (1994). Éste se entiende como la transformación de un sistema en orden a acomodarse al entorno con el que relaciona (que incluye por supuesto otros sistemas). Todo el tiempo los organismos vivientes se acoplan estructuralmente a otros: Las plantas se mueven para lograr tener mayor contacto con el origen de luz cuando se las ubica frente a una ventana; los animales que viven en las ciudades como perros callejeros o palomas se acoplan a las ciudades; por ejemplo, los perros cambian sus patrones de locomoción para ir acorde con el tráfico de las ciudades. Las parejas que llevan mucho tiempo juntas necesitan cada vez menos lenguaje verbal para comunicarse y comienzan a acoplarse los ritmos de la vida cotidiana como el sueño, horas de ir al baño, etc. Hay casos de acoplamiento sorprendentes como aquel que se observa entre los cuervos y las grandes avenidas japonesas. Los cuervos colocan nueces sobre las avenidas y las recogen una vez los carros las han pisoteado lo suficiente para dejar al descubierto la carne. Incluso algunos cuervos esperan a que cambien las luces del semáforo y así garantizan no ser arrollados por los carros³. A través del acoplamiento resultan ecosistemas complejos entrelazados y altamente simbióticos.

3 Ejemplo extraído del documental de la BBC: David Attenborough - *Wild crows inhabiting the city use it to their advantage*. BBC wildlife. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=BGPgknpq3e0>

El acoplamiento no es más que la manifestación de los procesos cognitivos del sistema. Entonces, la cognición debe entenderse como las transformaciones del sistema en respuesta al ambiente, para poder continuar su autopoiesis. En otras palabras, *cognición es la habilidad de transformarse de acuerdo con los cambios en el ambiente exterior*. Así entendido, el conocimiento proposicional es solamente un caso de acoplamiento estructural, es decir, de cognición. Como dijimos, la cognición debe posibilitar la resolución de problemas de aquí y ahora, como por ejemplo en la planta resolver el problema de una fotosíntesis efectiva. La solución se da en el acoplamiento que no es más que un *hacer*, para Maturana y Varela: “todo hacer es conocer y todo conocer es hacer” (1984, p. 13).

Desde esta perspectiva biológica del conocimiento, Jean Piaget (1975) consideraba que la inteligencia humana no era más que el producto de la herencia de la organización vital, es decir, que la inteligencia era un producto ligado a la vida. Para entender la inteligencia había que entender las relaciones que se dan entre el organismo y el medio ambiente. También había que entender la inteligencia en la necesidad de la vida por crear formas cada vez más complejas y en esa necesidad de encontrar un equilibrio con el medio. Esas relaciones, que explican la adaptación, se dan a partir de dos procesos invariantes: la asimilación y la acomodación. Si lo traducimos a los términos de Maturana y Varela, estos procesos explicarían en gran medida el *acoplamiento estructural* de los sistemas.

Por su parte, la acomodación implica la necesidad de transformación del organismo en función de las demandas del medio. Así, el cuervo de nuestro ejemplo anterior debe acomodarse a la situación de las avenidas, que los carros no siempre están marchando sino que a veces se detienen con el semáforo, que los carros no pasan sobre toda la avenida, sino que dejan espacios entre ellos, etc. Sin embargo, Piaget (1972) recalca que no todo en la adaptación biológica es acomodación, sino

que se requiere que al mismo tiempo se esté dando la asimilación como función opuesta: la acción de ubicar sobre la avenida las nueces debe estar relacionada con el conocimiento previo de alimentarse, de saber cómo funciona una nuez, su dureza, etc. Puede estar relacionado con un conocimiento previo de romper las nueces con otros medios. Incluso si es aprendido de otros cuervos, para que un individuo lo realice debe tener algún sentido. De esta manera, la asimilación supone la coherencia de la acción con los esquemas cognitivos previos del sistema, mientras que la acomodación supone la flexibilización de esos esquemas a unas nuevas condiciones.

Para Piaget (1975) la acomodación no es adaptación biológica porque la mera acomodación es lo que sucede al agua que coge la forma del vaso en el que se vierte. Para que haya verdadera adaptación, y por ende cognición, el organismo debe ser activo en la construcción de su conocimiento. Además, una connotación importante de la propuesta piagetiana es que, al igual que Varela, si bien el mundo impacta al organismo constantemente, esto no es nada si no se llena de sentido, es decir, si esa transformación que en él suscita lo exterior puede ser llenada de significado a partir de las experiencias previas.

Respecto a lo que hemos dicho hasta aquí podemos concluir que vida, identidad y cognición son procesos estrechamente ligados. Vivir implica constantes transformaciones que le permiten acoplarse al medio ambiente, acomodándose a él al mismo tiempo que lo llena de significado. La vida se convierte en un esfuerzo del organismo por diferenciarse del medio ambiente, respondiendo a maneras que le permite una autopoiesis continua. Sin embargo, sin mundo el organismo no puede existir, necesita de la variabilidad que este le ofrece y de la cual él carece. Así el organismo se enfrenta a dos dinámicas simultáneas y permanentes: simultáneamente mantiene su relación con el ambiente y se diferencia de él (Varela, 2000).

Identidad y diferencia: relación entre Innerarity y la perspectiva biológica

A grandes rasgos, podemos identificar tres puntos de convergencia entre la perspectiva de Innerarity y la de autores como Varela: (1) La fragilidad característica de los organismos proviene de la necesidad constitutiva de una relación con el ambiente externo. (2) El ambiente externo es un origen de riqueza debido a que provee a los organismos de una variedad necesaria para la permanencia de la vida. (3) La cognición es la habilidad de transformarse de acuerdo al ambiente externo, al mismo tiempo que éste se transforma. Sin embargo, Innerarity da cuenta de la existencia humana mientras que Varela explica la vida orgánica. ¿Qué nos permiten inferir entonces las convergencias entre teorías?

Dichas convergencias nos permiten avanzar en la hipótesis de que *la identidad es un proceso propio de los sistemas y emerge como producto del proceso cognitivo, según el cual el sistema se adapta o se acopla estructuralmente al ambiente exterior, con lo que busca preservar su existencia diferenciándose de éste; y dicho proceso puede ser más o menos exitoso (el fracaso es la muerte del sistema). Los organismos, individuos humanos y comunidades son sistemas que producen identidades, de allí que se puedan entender a partir del mismo modelo.*

Mapeamos en un mismo modelo el fenómeno de sistema inmune y el de identidad personal y cultural porque nuestra hipótesis es que entre éstos existe una invarianza sistémica, de acuerdo con Beer (1993). Al hablar de un modelo, debemos reconocer que es la abstracción de un fenómeno y, por lo tanto, se sacrifica la variedad para un propósito específico. Luego dicho modelo, como cualquier otro, no debe entenderse como verdadero ni falso, sino más o menos útil para el propósito que le concierne (Beer, 1993).

Por supuesto, la naturaleza de un modelo depende de la variedad que éste ignora del fe-

nómeno que se está modelando. Un mapa topográfico ignora las calles y estaciones de gasolina, un mapa de calles ignora las mesetas, valles y ríos. Un modelo entonces es una versión empobrecida (aunque útil) de un fenómeno. Esto sucede, por supuesto, con el modelo general de identidad. Para mapear identidades culturales y personales, así mismo como las de organismos, sobre el mismo modelo debemos sacrificar variedad. En nuestro caso, se pierde la riqueza humanística de Innerarity y el detalle biológico de Varela. El objetivo es poder entender fenómenos como la “contaminación” percibida en los individuos y comunidades, echando mano de lo que se nos provee desde las explicaciones biológicas, usando como ejemplo el sistema inmunológico de un organismo.

Contaminación

Respecto al homosexualismo, afirma el pastor Saulo Villatoro:

Las estrategias que el adversario [Satanás] utiliza son múltiples. Lo primero que hizo fue provocar desobediencia en la primera pareja, luego corrompió a sus descendientes [...] tratando de destruir la imagen divina en el hombre. El mismo intento se ve en el homosexualismo [...] en ello espíritus varios se infiltran haciendo que los hombres actúen y sientan como mujeres y viceversa. El homosexualismo, el feminismo y el lesbianismo trastocan y corrompen esa preciosa imagen y, por ello, los que los practican no pueden entrar al cielo [...] (2009, p. 53).

Otro pastor, John MacArthur expone:

El primer grupo de pecados se relaciona con la contaminación del hombre en la expresión de su sexualidad. La palabra fornicación [...] tenía un significado amplio para referirse a toda actividad sexual ilícita, en especial el adulterio, las relaciones sexuales antes del matrimonio, el homosexualismo, el bestialismo y la prostitución (2010, p. 207).

Estas declaraciones, que usan en la actualidad, reflejan la homofobia que permea el apa-

rente liberalismo en el que vivimos hoy en día. Conceptos como corrupción, contaminación o trastocación se asocian, no solo al homosexualismo, sino a toda práctica sexual extraña a la impuesta como “norma” y que sirve a los intereses reproductivos. Otras expresiones de la sexualidad, al ir en contra de lo denominado como normal, son vistas como un atentado, corrupción o contaminación a un orden natural, fijo e inmutable, característica única de la especie humana (MacArthur, 2010, p. 333). Al igual que en otros contextos, por ejemplo respecto al racismo, lo que sería considerado verdaderamente humano se asocia con lo que sigue la norma y lo extraño se ve como una distorsión de dicha imagen. Así es más fácil asociar al homosexualismo con un poder ajeno y malvado, que aceptarlo como una forma de expresión de la complejidad de lo humano.

El problema de la contaminación en el caso del homosexualismo (y en general de cualquier forma de discriminación) es el problema del contagio. La contaminación trae el miedo al contagio, es decir, a la posibilidad de que lo propio se mezcle con lo extraño. Al mismo tiempo, a nivel social, el rechazo a las prácticas homosexuales tiene que ver con el mantenimiento de un orden social rígido:

Whilst this fear may have more to do with maintaining the borders and boundaries of social order than it has to do with material notions of inter-personal contamination, it is important to note that anxiety about the polluting tendencies of homosexuality does play out in individual acts of violence⁴ (Mason, 2002, p. 46).

Este miedo a que los límites de la sexualidad sean flexibles hasta el punto de que alteren el orden social, está relacionado con una clase particular de miedo que, siguiendo a Innerarity (2010), se siente en nuestros días alrededor del mundo:

[...] el miedo global se caracteriza porque no tiene su origen en la amenaza potencial del semejante [como en el estado natural de Hobbes], sino en la inquietud provocada por el diferente. El otro, el extranjero, el distinto, viene a jugar el papel de una diferencia perturbadora. A lo que se tiene miedo no es tanto a un conflicto simétrico —que presupone igualdad— sino a la asimilación o la contaminación (2010).

Mason denuncia que el rechazo al homosexualismo genera un tipo de violencia que se considera justificada, pues es gracias a ella que se puede eliminar aquello que genera “suciedad” (Mason, 2002, pp. 46-47). Dicho ataque es consistente con lo que Innerarity ha llamado la moderna “fagocitosis de lo diverso” (2001, p. 203). Fagocitosis es precisamente el proceso que el sistema inmunológico utiliza para lidiar con las partículas extrañas en el cuerpo (ya sean las bacterias o el tejido celular muerto). En otras palabras, homofóbicos y chovinistas se entienden a sí mismos como células blancas.

La pregunta importante aquí es ¿qué hace que algo sea un cuerpo genuinamente extraño? Primero que todo, para que algo se torne extraño debe entrar en nuestro mundo como tal; lo que no se percibe ni como propio ni como extraño, simplemente no existe (por ejemplo, los indígenas americanos no fueron extraños para los europeos sino hasta la conquista). Además debe ser distinto a nosotros mismos, es aquello que constituye el mundo en que vivimos. Lo extraño no está fijado de antemano, sino que puede cambiar dependiendo de la manera en que nos involucramos con el mundo y aún con nosotros mismos: podemos percibir como extraño cualquier cosa y dejarla de concebir como tal cuando la percepción se relativiza. De esta manera, la extrañeza es un constructo producto de la acción cognitiva.

4 Si bien puede que este miedo tenga que ver más con conservar los bordes y límites del orden social que con nociones materiales de contaminación interpersonal, es importante hacer notar que la ansiedad relativa las tendencias contaminantes de la homosexualidad sí tienen un papel en actos individuales de violencia.

Lo que dice Innerarity es que lo extraño es ante todo una experiencia humana: “Los hombres han vivido siempre en alguna relación con lo extraño, desde el asombro al extranjero, cuando perciben su cuerpo como escenario de padecer, hasta la enajenación de los resultados de la propia acción” (2001, p. 196). Como creación, se actualiza constantemente. Por ejemplo la globalización, antes que crear lazos fraternales entre culturas distintas, nos enfrenta a lo extraño que ignorábamos.

Con esta definición de lo extraño diremos que la homofobia, el racismo y demás formas de exclusión son invenciones humanas a manera de imaginarios individuales o colectivos, creados en un afán de separar lo propio de lo ajeno. Son invenciones porque, como hemos visto, pertenecen a individuos o grupos específicos, son cambiantes y se actualizan constantemente. Por otro lado, dicho afán de separación de lo otro surge de una definición de identidad como una unidad inmutable y, sobre todo, aparece cuando esa identidad fija se percibe amenazada. Desde la perspectiva que defendemos, dicha unidad inmutable es una manera errónea de formular la identidad y, por ende, la amenaza surge del mismo error de creer que la identidad es un todo único que hay que defender a toda costa.

Incluso, desde esta perspectiva, la idea posmoderna de visiones del mundo independientes y mutuamente incomprensibles tiene que ver con una noción errada de identidad, donde identidad es el descriptor principal o único que identifica a un individuo como un todo. Si las personas fueran catalogables únicamente como “afrocolombianos”, “católicos, apostólicos y romanos”, “evangélicos” y demás, las culturas serían completamente independientes e impenetrables. Solo podría haber contaminación cuando una cultura penetrara a otra. Sin embargo, las personas son más complejas: una persona puede identificarse como “mujer-campesina-colombiana-católica” y aún su identidad ir más allá de estos adjetivos.

A las categorías se le puede contraponer el reconocimiento de la multiculturalidad que ca-

racteriza a los individuos. Esto implica a su vez reconocer que la noción de identidad es un mosaico complejo y que siempre va a ser susceptible de renegociación, lo que es más difícil de desarrollar que la idea de algo puro, permanente y unitario que debe ser defendido de lo extraño. El chovinismo es muy sencillo; el multiculturalismo es una tarea cognitiva permanente.

Como veremos en la próxima sección, Varela presenta una perspectiva del sistema inmunológico que va más allá de la metáfora militar tradicional. Así, se cambia la concepción de la inmunología, como defensa del cuerpo en contra de agentes extraños, por una visión que la comprende como un proceso cognitivo. Nosotros intentaremos usar la propuesta de Varela en inmunología para iluminar el problema social y cultural de la contaminación de individuos y culturas, de acuerdo con nuestra hipótesis de invarianza sistémica.

De la defensa militar al proceso cognitivo

En los años ochenta, una serie de dibujos animados con carácter educativo, de origen hispano-francés y que se llamaba “Érase una vez...la vida” era bastante popular entre los niños. En ésta se explicaban de forma amena diferentes aspectos del cuerpo humano, entre ellos el sistema inmunológico. En el programa dedicado a éste tema se retrataban las células blancas como policías que estaban encargados de evitar el paso de los virus al cuerpo. La representación antropomórfica de las células blancas como policías es muy común en la cultura popular. La idea, por supuesto, es que el sistema inmunológico es una manera en que el cuerpo se defiende “atrapando al enemigo”.

Desde la visión de Varela, la principal tarea del sistema inmunológico no es la de una defensa militar en contra de los objetos extraños, sino la de la discriminación entre el yo y el no-yo (2000, p. 120), como parte de la creación autopoietica de la identidad. Las células blancas no son una sola clase de cosa, sino que el sistema immuno-

lógico está compuesto por una gran variedad de linfocitos con diferentes marcadores moleculares o anticuerpos que limitan el crecimiento de cada uno y que en sus interacciones constituyen la identidad corporal (Varela, 2000, p.121).

Las células blancas, que se ven afectadas tanto por los cuerpos extraños como por las partes del cuerpo, es decir, por el yo y el no-yo, no son autónomas (como en la caricatura en la que cada célula/policía actúa independientemente sobre un virus), sino que actúan como una red cuyo objetivo es conservar el ambiente interno del cuerpo. En vez de una relación uno a uno con los cuerpos extraños, el sistema funciona como un todo que constantemente está negociando lo que es yo y lo que es no-yo.

El rol del sistema inmunológico es proveer un cierre operacional, es decir, una identidad orgánica que permita mantenerse separada del exterior. Este cierre operacional no se da de una vez por todas; en vez de esto, en tanto el cuerpo cambia, la idea de sí mismo también cambia: “El establecimiento de la identidad del sistema, en lugar de ser una reacción contra los antígenos es una empresa *positiva* y creativa” (Varela, 2000, p. 132). La constante re-creación de identidad implica, aunque no está limitado por, el deshacerse de los cuerpos extraños que pueden hacer daño al sistema. El cuerpo, como un proceso viviente y cognoscente, está constantemente cambiando debido a su acoplamiento estructural; el sistema inmunológico tiene en cuenta la manera en que el cuerpo cambia. Por ejemplo, el sistema inmunológico de un hombre que ha tenido una vasectomía aprende a atacar los espermatozoides que han cesado de jugar un rol en el sistema autopoietico. En psiconeuroinmunología, una rama de la psicología que investiga el papel de los procesos que llamamos “mentales” en el cuerpo, se estudia el papel de ciertas emociones como la rabia, la tristeza, los celos, etc., en la repentina distorsión del cierre operacional del sistema inmunológico hasta el punto que comience a ver como extraño el propio cuerpo, como sucede con las enfermedades autoinmunes como el lupus o la esclerosis múltiple (Vidal, 2006).

El rol defensivo del sistema inmunológico es cognitivo. Éste debe reconocer los diferentes perfiles de los objetos con los que se topa, identificar esos que son extraños y reconocer el potencial patógeno. Debe ser capaz de aprender de experiencias pasadas (por ejemplo, haber tenido sarampión o una vacuna). Para esto se requiere de esa total flexibilidad, de estar redefiniendo constantemente la propia identidad.

Un punto interesante en la propuesta de Varela es que, aunque el objetivo del sistema inmune es conservar la identidad de éste, esto no implica separarse completamente de lo que aparece como extraño. Es decir, para Varela: “el sistema inmunitario fundamentalmente no *discrimina* (no puede discriminar) entre el yo y lo que no pertenece al yo” (2000, p. 133). El antígeno no aparece como algo completamente ajeno, sino que debe ser familiar al cuerpo para que éste pueda reconocerlo y potencialmente reducirlo. Más aún, el antígeno entra a participar de las dinámicas del sistema, modulando la misma red que intenta eliminarlo. Sin los antígenos ni siquiera habría identidad: gracias a ellos el sistema inmune se ve obligado a regular distintas funciones corporales en función de la preservación del sistema. Así, junto con los antígenos, nuestra identidad molecular se ve regulada por el mismo sistema inmunológico; este no solo se encargaría de reducir los antígenos sino, por ejemplo, el nivel de ciertas hormonas en el cuerpo (Varela, 2000, p. 133). De ahí que Varela asegure que la distinción yo/no-yo termina volviéndose obsoleta.

Esta visión del sistema inmunológico como un sistema cognitivo y no militar puede permitirnos entender lo que significa proteger la identidad de las comunidades y los individuos. La identidad no es algo estático que debe ser preservado en su forma original y defendido a toda costa. Debemos reconocer que, como un proceso cognitivo que es, la identidad se relaciona con un pasado. Como el sistema inmune, la identidad de las comunidades y de los individuos supone un aprendizaje a partir de

la historia de las comunidades y de otros individuos. Esto es muy distinto a aferrarse al pasado, que es lo mismo que aferrarse a una identidad como si fuera la única posible.

Como un sistema cognitivo, la identidad aprende y a partir de esto reconstruye: La identidad debe ser continuamente re-pensada, re-interpretada y re-negociada, no defendida como una fortaleza. Un organismo que no cambia es un organismo muerto. Un individuo o cultura que no puede cambiar está destinado a su extinción o, a lo mejor, una clase de vida limitada y empobrecida. Lo que nos enseña la indagación respecto al funcionamiento del sistema inmune es que, para que la identidad sea flexible, para que pueda cambiar y acoplarse a las nuevas condiciones, debe aceptar la constante necesidad de apertura a lo que aparece extraño. Así mismo, como el sistema inmune se apropia de los antígenos con los que necesariamente está en relación, las comunidades y los individuos deben apropiarse de lo otro, abrir las puertas a lo distinto como única garantía de su propia supervivencia.

Lo externo a nosotros, lo que aparece como extraño, es precisamente lo que da sentido a nuestra identidad. De hecho, toda la configuración de nuestra vida, querámoslo o no, está dispuesta a la apertura. Nuestro cuerpo está lleno de orificios por los que entran toda cantidad de antígenos con los que debe lidiar el sistema inmune. Y a otro nivel, tenemos el lenguaje como una herramienta dirigida a la apertura. El bebé humano parece en una carrera por aprehender ese mundo extraño al cual se enfrenta por primera vez cuando nace. Desde la psicología, el desarrollo relativamente temprano de la locomoción o del lenguaje en la vida de todo ser humano tiene que ver, entre otros factores, con la tendencia a involucrarnos en formas cada vez más ricas y complejas con eso otro, con eso extraño (Piaget, 1972). Esto explica que el solo hecho de negarle la interacción humana a un bebé causa su muerte prematura por estrés (Spitz & Wolf, 1946). Ya hemos hablado de la tecnología actual como medio creado para satisfacer la necesidad de

relacionarnos con lo ajeno. Negar la apertura a lo ajeno es negarnos a nosotros mismos.

Conclusión

La emergencia y permanencia de la identidad es un tema que interesa a diferentes campos del saber, como la biología, la inmunología, la psicología, la sociología y la filosofía. Desde diferentes ámbitos, la identidad de los sistemas vivientes, en cualquier nivel de observación, se había concebido como una característica inmutable que permanecía a lo largo de la existencia. Todo sistema viviente estaría entonces configurado para defender a toda costa dicha identidad; no hacerlo implicaría la disolución de sí mismo.

El estudio de cómo los organismos preservan sus identidades desde la perspectiva de la inmunología de Varela, y la construcción de identidades individuales y colectivas, desde la ética de la hospitalidad de Innerarity, permiten repensar cómo se construyen y preservan identidades. Si anteriormente lo extraño se veía como una amenaza al sí mismo, estos autores presentan la apertura hacia lo ajeno como una condición necesaria para preservar la identidad.

Repensar la identidad desde los términos de Varela e Innerarity permite hacer frente a la realidad contemporánea, que hace cada vez más difícil, sino imposible, negar la alteridad como parte constitutiva del sí mismo. La inmigración creciente del llamado tercer mundo hacia el primer mundo, que permite la convivencia y mezcla de culturas ajenas, así como las posibilidades de interconexión a través de medios como el Internet hacen que tengamos que pensar cuál es la posición que debemos asumir frente a lo extraño y en qué consiste precisamente nuestra identidad. Si se asume una perspectiva defensiva enfocada en la eliminación del extranjero, o por el contrario, una perspectiva creativa enfocada en la re-creación de identidad, hará grandes diferencias en el futuro de los seres humanos.

Referencias bibliográficas

- Beer, S. (1993). *Designing Freedom*. Toronto: House of Anansi.
- Capra, F. (1998). *La trama de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- Clark, A. (1999). *Estar ahí*. Barcelona: Paidós.
- Davis, W. (1995). *The wayfinders*. Toronto: House of Anansi.
- Garavito, M. C., & Yáñez, J. (2011). Las críticas al concepto de representación y las nuevas posibilidades de la investigación cognitiva desde las perspectivas de cognición situada y corporeizada. En J. Yáñez & A. Perdomo (Eds.), *Cognición corporizada y embodiment* (pp. 119-180). Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Innerarity, D. (2001). *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península.
- MacArthur, J. (2010). *Comentario MacArthur del nuevo testamento. Gálatas, Efesios*. EE.UU: Portavoz.
- Maturana, H., & Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento*. Madrid: Debate.
- _____. (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Mason, G. (2002). *The spectacle of violence: homophobia, gender and knowledge*. Nueva York: Routledge.
- Meltzoff, A. (2002). *Elements of a developmental theory of imitation*. En A. Meltzoff, & W. Pinz (Eds.), *The imitative mind: development, evolution and brain bases* (pp. 19-41). Nueva York: Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2007). *The child's relations with others*. En T. Toadvine & L. Lawlor (Eds.), *The Merleau-Ponty reader* (pp. 143-184). EE.UU: Northwestern University Press.
- Piaget, J. (1972). *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Madrid: Aguilar.
- _____. (1975). *Biología y conocimiento*. México D.F.: Siglo XXI.
- Prigogine, I., & Stengers, I. (2004). *La Nueva Alianza: Metamorfosis de la Ciencia*. Barcelona: Alianza.
- Spitz, R.A., & Wolf, K. M. (1946). *Anaclitic Depression. An Inquiry Into the Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood. Psychoanalytic Study of the Child, 2*, 313-342.
- Varela, F. (2000) *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Vidal, J. (2006). *Psiconeuroinmunología*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Villatoro, S. (2009). *El árbol que Dios plantó*. EE.UU: CBH Books.
- Zahavi, D. (2012). *The time of the self*. Recuperado de http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/The_time_of_the_self.pdf/