

Ricardo Lockbell

Francisco Varela: El fenómeno de la r
(S'tgo., Dolmen, 2002)

"NINGÚN LUGAR ESTA AQUÍ O ESTA AHÍ"

Este diálogo con Cristián Warnken tuvo, me parece, un nivel de inspiración y de altura que le hace honor al nombre de la emisión donde se difundió: "La belleza de pensar". Los temas tocados son varios y diversos, y me parecieron la mejor manera de cerrar esta serie, con su modo de pasar de un tema al otro, dejando múltiples ventanas abiertas a lo que será siempre el deleite de pensar la vida como todo el fenómeno.

Cristián Warnken: El poeta chileno Oscar Hahn, en su poema "ningún lugar está aquí o está ahí", afirma:

*"Ningún lugar está aquí o está ahí
Todo lugar es proyectado desde adentro
Todo lugar es superpuesto en el espacio
Ahora estoy echando un lugar para fuera
Estoy tratando de ponerlo encima de ahí
Encima del espacio donde no estás
A ver si de tanto hacer fuerzas y de tanto hacer fuerzas
Te apareces ahí sonriente otra vez
Aparécete ahí aparécete sin miedo
Y desde afuera avanza hacia aquí
Y has harta fuerza, harta fuerza
A ver si yo me aparezco otra vez si aparezco otra vez
Si reaparecemos los dos tomados de la mano
En el espacio donde coinciden todos nuestros lugares.*

(Varela, F. (1997), La Belleza de Pensar (entrevista de Cristián Warnken), ARTV, Santiago de Chile).

Siempre me ha gustado este poema de Oscar Hahn, y sobre todo estos versos: “ningún lugar está aquí o está ahí/todo lugar es proyectado desde adentro”. Lo primero que quisiera preguntarte es si estás de acuerdo con lo que afirma el poeta Oscar Hahn.

Francisco Varela: Creo que Oscar Hahn dice que lo que está afuera no está afuera ni está adentro, y eso es atractivo. Si tú me pones frente a la perspectiva clásica de decir: “el espacio es una cosa física, independiente del ser vivo” y si me hago una imagen interna, eso es demostrablemente falso.

CW: ¿Idealismo?

FV: No, es un realismo, un empiricismo de relativo primitivismo filosófico y además demostrablemente falso; voy a decir luego por qué. Por otro lado, si tú me pones frente a la alternativa de decir que yo desde adentro proyecto cualquier cosa...

CW: ... eso es el idealismo...

FV: ... eso es más bien el idealismo o lo que hoy día se llama constructivismo, al que tampoco adscribo para nada. Lo bonito es encontrar una posición intermedia, la vía del medio, del conocimiento, en la cual, por ejemplo, el espacio no es ni afuera ni adentro, es decir, que el espacio que está frente a mí, yo no lo puedo separar de los gestos que hago para apuntarlo y cuando digo apuntarlo, literalmente quiero decir apuntarlo (*apunta con el dedo*). Algunos, por cierto, dicen: “¡Ah! Mira qué interesante, eso me recuerda la filosofía, por ejemplo, de Merleau-Ponty o de Husserl”, lo que es cierto, pues es un tema favorito de los fenomenólogos. Sin embargo, vemos hoy en día en la neurociencia que esas mismas ideas uno las puede ver encarnadas en el cuerpo, por ejemplo, cuando digo: “Esa lámpara que está allí no es separable de mi brazo” y eso es porque, hoy por hoy, uno puede demostrar que la percepción de mi brazo, la propiocepción de mi sentimiento de la posición del brazo, no es separable de que yo pueda señalar un allá, y ahí es donde Oscar Hahn tiene razón, o sea que el espacio allá lo estoy poniendo, pero no lo estoy poniendo de una manera arbitraria, lo estoy poniendo justamente en este gesto, en esta gestualidad que es

la base de la vida animal; la vida del conocimiento es la raíz; en el fondo es esta capacidad de moverse, de tener esta generación interna de una vitalidad que termina en un gesto y en ese gesto se constituye la percepción y allí, tanto ésta como la acción, se hacen una sola cosa y, por lo tanto, el espacio no está ni adentro ni afuera, está en este movimiento, en este ir agarrándose de lo que no está y lo voy poniendo y después lo voy sacando. ¿Es muy bonito, no?

CW: Es muy plástico.

FV: Exactamente.

CW: Esto tiene una serie de implicancias, ¿no? Hasta en la vida personal, si uno toma conciencia de lo que tú estas diciendo, tengo la sensación de que la manera de aproximarse al mundo comienza a ser distinta, no sólo filosóficamente, sino también en términos reales. ¿Estás de acuerdo con eso?

FV: Absolutamente. Ya que estamos en eso, entremos en el punto. Cuando yo vivo de esa manera de reentenderme —porque en el fondo es una manera distinta de estar parado en el mundo—, lo que es válido para el espacio lo puedo decir también para el tiempo, para las emociones, para la memoria. Uno dice, “¡Vaya! esto cambia todo”, yo no puedo, por ejemplo, comportarme como si las cosas vinieran de fuera del mundo tan simplemente, o que el otro estuviera allá afuera y yo acá adentro. Sin embargo, una de las cosas interesantes que tiene la mente, para usar una palabra clásica, es que el saber no cambia el ser. Yo puedo saber esto, intelectualmente comprenderlo e incluso poder demostrarlo, mostrarte los registros o mostrarte los argumentos filosóficos. Sin embargo, eso no cambia mi modo de ser cotidiano, en el cual yo me sigo comportando de esa manera ingenua. En esa filosofía espontánea, dirían los filósofos, en la cual el mundo está allá afuera y me llega, o el otro está allá afuera y me ataca, o yo estoy aquí y soy distinto de lo otro. Esa actitud natural está anclada y sobrepasa el saberlo o no saberlo; allí hay una gran trampa, entre saber que eso es así y comportarse de otra manera. Medir esto pasa, no sólo por la comprensión, sino por un trabajo, una disciplina interna de cambio, que tiene que

ver con la observación muy minuciosa, la fenomenología de la experiencia.

CW: Parece que es un rasgo del pensamiento occidental separar la realidad en dos dimensiones o en dos realidades: sujeto-objeto, por ejemplo; o afirmar que casi todo viene desde afuera, es quizá uno de los rasgos que nos ha caracterizado y nos caracteriza como ~~como~~ manera de ser profunda, occidental.

FV: Si tú me permites, creo que eso es un mito. Ese 'cartesianismo occidental'—del que Descartes no tiene la culpa— o tendencia espontánea al dualismo, que es de eso de lo que estamos hablando, no es ni occidental ni oriental, ni antiguo ni moderno; es constitutivo en los animales, en los niños; es constitutivo a todas las culturas. En todas partes ha habido gente capaz de desmontar esa idea. Por ejemplo, en occidente podemos citar la fenomenología de Edmund Husserl y de Merleau-Ponty —y yo soy un gran admirador de ellos, pero ciertamente de este último menos—. Husserl es una de las cumbres del pensamiento humano; él vio con gran claridad esto de lo que estamos hablando, sin embargo, en la ciencia podemos encontrar este mismo argumento. Sin embargo, entender y encontrar maneras para realmente encarnar eso, deshaciendo, desmontando esa actitud natural, es otra cosa, y ahí es donde yo siento que occidente ha perdido trazas de esas prácticas de transformación, para utilizar el término de Michel Foucault; prácticas de transformación humana, prácticas de trabajo con la experiencia humana, pero además, no tiene conciencia de que las perdió, salvo excepciones. En cambio una de las cosas hermosas que nos da la tradición budista no es su mayor o menor ingenuidad, ya que los budistas son tan dualistas como nosotros; tienen el mismo problema, sino su tradición filosófica y su fenomenología de la experiencia. El budismo nunca ha perdido de vista esto; ha sido una obsesión la de cultivar esas prácticas; el budismo es una verdadera mina de oro de observaciones acumuladas, de pragmática, de *know-hows*, que es lo que a mí me entusiasma de esa tradición y no ese mito occidental de que los orientales son todo 'om'.

CW: ¿Y en occidente, aparte de la ciencia y la filosofía, no hay también una tradición homologable a esa, quizá en el arte o en la literatura o la poesía? Pienso en los románticos, en Novalis, en muchos poetas, poetas místicos, una tradición de pensamiento paralela, de alguna manera, a la filosofía.

FV: Sin la menor duda. Por ejemplo, Kafka es un gran literato, por lo menos como yo lo leo. Entendió eso hasta el fondo, pero lo que la literatura occidental ha logrado ahí, en ese sentido, es como la ciencia o como la filosofía; ahí hay un saber y un entender, pero que no contiene, salvo excepciones, que no es el caso de Kafka, la práctica que va con eso. Hay otros literatos o filósofos que han intentado montar una práctica detrás, pero son muy raros, estoy pensando, por ejemplo, en lo que fue el movimiento de los surrealistas en Francia, ellos intentaron montar una práctica pero son intentos que se quedan ahí y no llegan a encarnarse en una continuidad; en cambio, en la tradición budista, por ejemplo, hay veinticinco siglos, veinticinco siglos de experiencia. Imagínate lo que sería, por ejemplo, una práctica literaria del estilo de los surrealistas o de los románticos, sistemática, cultivada durante veinticinco siglos, ¡eso podría ser maravilloso!

CW: ¿Qué nos hemos perdido los occidentales al no tener este eslabón, este paso del saber a la práctica? ¿Qué males derivan de eso?

FV: Creo que los dos males más populares del momento: el nihilismo o bien el dogmatismo, dos caras de una misma moneda, o sea, o bien es necesario afincarse en una especie de sistema de creencias muy sólido, lo que es típicamente religioso hoy por hoy, pero que puede ser también cientista no científico...

CW: ... un fundamentalismo científico...

FV: Un fundamentalismo científico, que es más raro o puede ser también un fundamentalismo del tipo de eficacia productiva, un neoliberalismo militante a la Milton Friedmann, por ejemplo, Y si no, de manera más larvada, ese nihilismo que hace que en Chile haya más suicidios que en ninguna parte del mundo y que se

consuman prácticamente tantos tranquilizantes como en el resto de Latinoamérica. De todo esto último me enteré cuando fui invitado a dar una conferencia en el congreso mundial de psiquiatría y neurología. No es el nihilismo reflexivo nietzschiano, es un nihilismo vivencial y esos son los males en que uno es la contracara del otro.

CW: Ahora; tú hablas ahí de una práctica. Occidente hizo el otro camino: ¿cuál sería?

FV: Digamos que perdió una opción. La tuvo en la Edad Media, pero la perdió.

CW: En la ciencia contemporánea de hoy, en el mundo científico, que es donde se están haciendo grandes preguntas y donde se está haciendo filosofía de alguna manera, quiérase o no, este planteamiento tuyo, ¿es minoritario, de un grupo de “locos”, que están en algunas clases, en algunos lugares o es un planteamiento que está ya socavando o penetrando o permeando la ciencia contemporánea? Porque la ciencia que uno conoce es la ciencia decimonónica, una ciencia más soberbia.

FV: Bueno, no hay que preguntarle nunca a los locos si lo están porque te van a decir que no... Una de las cosas maravillosas que ha hecho la ciencia en occidente es que le ha devuelto a occidente justamente una práctica. La ciencia en occidente es donde está la práctica, es lo que le da su fundamento creativo, cultivado y sostenido ya por cuatro siglos, digamos tres siglos, de una manera u otra, y ciertamente en los últimos ciento cincuenta años. Esa es la gran flor de occidente a mis ojos, por eso es que yo soy un científico orgullosos de serlo y que reivindico mi pertenencia al clan. ¿Por qué?, porque ese método, como todos los fundamentos metodológicos sostenidos y mantenidos, que no están fundados sobre un criterio de autoridad o un criterio de revelación o de palabra revelada, contiene esa maravillosa capacidad de irse transformando, con tiras y aflojas. Nadie pretende que la ciencia es pura apertura, sólo autocrítica; es falso, pero contiene ese elemento de creatividad autocrítica que la lleva justamente a sobrepasar esas limitaciones de tipo decimonónicas, y de eso todos

estamos muy conscientes. Si tomas este libro que tienes aquí sobre los nuevos paradigmas o si vas a una conferencia científica, existen hoy en día en las ciencias que se ocupan de lo mental —las neurociencias cognitivas— dos actitudes, una de las cuales tiende todavía a tirar hacia una posición, para decirlo rápido, muy reduccionista. Es decir, la conciencia de la experiencia es un hiperfenómeno, denme tiempo y voy a encontrar la molécula, la célula, el circuito, te das cuenta de eso y se acabó el problema...

CW: ¿Podría decirse que es casi un reduccionismo físico?

FV: Un reduccionismo físico-biológico, el reduccionismo físico a estas alturas es demasiado burdo, así es que ya nadie lo mantiene, pero un reduccionismo como, para usar el nombre de un libro de un neurocientífico francés, Jean-Pierre Changeux, *El Hombre Neuronal*, no es el hombre-máquina, es el hombre neuronal... Pero lo interesante que tiene, y por eso hago referencia a esa continuidad del método y eso de contener una especie de crítica interna, de creatividad interna, es que cuando tú tienes una disciplina como las neurociencias o las ciencias cognitivas, que estudian la mente, ese objeto, de alguna manera no se te puede arrancar completamente, entonces tú no puedes hacerte el desentendido, pretender que la experiencia y la conciencia no existen, uno lo puede negar por un tiempo, pero rápidamente eso hace agua. Si yo estudio los cuarks o los leptones o las galaxias o el estado sólido, puedo desentenderme de eso completamente; no estoy comprometido a encontrarme al final de mi investigación con este tremendo signo de interrogación: “¿Y usted dónde está, señor?” Eso no aparece en la física.

CW: ¿Ni siquiera en la física cuántica?

FV: Sólo de manera muy abstracta, que es donde está el observador; es una manera muy elegante; en cambio aquí nos encontramos con este “¿dónde está usted, señor?”, el que sufre, el que duerme, ese es el que me interesa, ese es jugoso, el otro observador es una especie de ojito pegado en la pared, muy conveniente. Los mecánicos cuánticos y los físicos creen que están hablando de la conciencia del observador, lo que no es falso, pero sí cómodo, pues nos libera de

todo el lado enjundioso, donde está la verdad vivencial, donde yo me encuentro, porque nadie se identifica con un observador que mira moleculitas en una pantalla en un experimento de mecánica cuántica, no somos eso, sin embargo sí somos los que pensamos, los que sufrimos, los que sentimos, los que nos dormimos, los que soñamos...

CW: Hay grandes preguntas sobre este tema de la mente que tal vez nunca van a ser resueltas. ¿O crees tú que que no es así o bien que haya que aceptar que va a haber siempre preguntas sin contestar?

FV: A eso me quería referir cuando te decía que hay toda una corriente reduccionista que sigue siendo así; sin embargo, como en esta disciplina tú no te puedes escapar a encontrarte contigo al fondo del espejo, eso ha generado de manera recurrente una especie de re-emergencia del problema de la conciencia, que tiene fases. En cambio, cuando yo era estudiante, hablar de la conciencia en círculos científicos era mal visto, mala educación. Volviendo a lo que te decía hace poco, esto viene por fases y en los últimos cuatro o cinco años viene muy fuerte, aunque desde hace diez años se viene instalando, de a poquitito. Es un tema que se ha vuelto a constituir como un tema legítimo. El año pasado, por ejemplo, hubo un gran congreso en Estados Unidos llamado : «Hacia una ciencia de la conciencia», y ahí se debatían temas como juntar la neurona con la experiencia, así brutalmente, evidentemente hay opciones; hay aquellos que dicen: estos dos jamás se encontrarán y uno tiene que quedarse con esta especie de *flip flop*, hay otros como yo, y no soy el único, aunque somos minoritarios, que sostienen que estas dos cosas tienen una relación de circulación mutua, de puente. Si yo tomo este vaso (*toma un vaso y bebe*) tengo la experiencia del agua, pero al mismo tiempo nadie ni nada me impide mirar lo que pasa con el circuito que me hace mover el brazo, ahí hay una relación entre dos cosas. ¿Por qué voy a sentir yo que son contradictorias? Evidentemente el tema, allí, no es que sean o no sean contradictorias, sino más bien qué hay que hacer para encontrar los puntos de contacto en que esas implicaciones se dan y hoy por

hoy eso lo podemos hacer, lo podemos hacer gracias a dos cosas y ese es mi trabajo actual. Primero, hay que tener los métodos que nos permitan mirar este cuerpo, este sistema nervioso en acción intocado, intacto, métodos que se llaman de imágenes cerebrales. En el laboratorio, en París, tenemos una máquina maravillosa que se llama de resonancia magnética, donde tú puedes poner a un sujeto, intocado y le puedes decir por ejemplo: beba agua...

CW: Y ver qué pasa cuando bebe agua...

FV:... y al mismo tiempo, recoger una imagen de la dinámica interna del sistema nervioso a distancia, gracias al hecho de que hay estas señales paramagnéticas de los movimientos moleculares que, con mucho trabajo y con mucho cálculo —ahí es donde está el 99 por ciento del sudor de la investigación, pero que importa— tú obtienes esas imágenes en acción. Al mismo tiempo, puedes tener a un sujeto que toma el agua, y ahí es donde yo vuelvo a mi explicación metodológica, ese sujeto puede ser un sujeto vulgaris que dice “estoy tomando agua” o bien puede ser un experto que es capaz de discriminar momentos muy finos de la experiencia, por ejemplo: en este momento estoy trabajando...

CW: Se podría hacer con el vino también (*risas*), alguien que supiera distinguir las diferentes cosas que ocurren dentro nuestra boca cuando bebemos vino.

FV: Excelente ejemplo: Imagínate hacer ese experimento del agua, con vino entre dos sujetos; uno, como yo, que nunca toma vino y un enólogo, que lleva treinta o cuarenta años en esa actividad y que es capaz de discriminar respecto de las cepas o del año de un determinado vino. Este experimento es equivalente a lo ocurrido en neurociencia donde se ha trabajado como si la experiencia fuera una sola cosa y simple.

CW : ¿Eso es conductismo?

FV: No, yo diría que es una especie de actitud natural. Decir que tener experiencia implica ser experto es falso. Tener un cuerpo no implica ser médico; si yo escucho sonidos, no soy músico; si tomo

vino, no soy enólogo. La maestría se adquiere con un entrenamiento largo. Y eso es válido respecto del tiempo o de las emociones. Esa es la fenomenología de la experiencia, eso es lo que aprendemos, por ejemplo, de la tradición budista; eso es lo que me interesa de la fenomenología y eso es lo que podemos hacer en el laboratorio y que permite establecer esos puentes porque tiene un material empírico, datos fenomenológicos suficientemente finos; de lo contrario, el desbalance es muy grande entre lo refinado de los métodos externos y lo, un tanto brutal, por decir lo menos de los métodos internos.

CW: ¿Cuál de todos los misterios de la conciencia te parece a ti el más apasionante o el que más te impulsa a seguir trabajando en determinada dirección?

FV: El tema que para mí sigue teniendo el nervio de todo esto es algo que al mismo tiempo es muy simple y muy profundo, me refiero simplemente a la capacidad de darse cuenta. Es decir, de pronto estás haciendo algo y te haces esa curiosa reflexión, ese curioso gesto que consiste que, en vez de que la vida perceptiva mental esté dirigida hacia fuera, das vuelta la dirección de la atención y estás en ese estado de poder acoger de manera espaciosa lo que es esta experiencia, sin pegarte a ella y, sin embargo, seguir diciendo y haciendo las mismas cosas.

CW: Es el desapego, el “desasimiento”, le llamaba santa Teresa...

FV: Exactamente o para usar un término de Heidegger, “*Erlassenheit*”. Husserl habla de “*epogé*” o de suspensión, los budistas hablan justamente de “suspensión” o de reducción, lo puedes poner entre paréntesis; todas esas son fórmulas que apuntan exactamente a lo mismo. Ese gesto, que todos lo hacen y ocurre espontáneamente, la vida te impulsa a eso: tú vas por la calle, de repente alguien te toca un bocinazo, pero lo curioso es que uno pasa de largo, y seguimos pensando en la reunión, etc. Entonces, para mí la práctica fenomenológica es cultivar esa capacidad, pero de manera radical, es decir, cultivarlo de tal modo que tú haces la reducción hasta el punto en que tu conciencia no tiene contenido.

CW: ¿Y eso para qué?, ¿para conseguir paz, felicidad, plenitud.?

FV: Para conseguir nada, simplemente porque está ahí. A mí ni la parte de la paz ni de la salvación me interesan pues soy un epistemólogo; a mí me interesa conocer, quiero ver lo que hay ahí. Ahora, es cierto que cuando tú mantienes ese estado de suspensión, de conciencia sin objeto, es cierto que tiene una espaciosidad que te toca de una manera existencial muy profunda; no es la paz, pero te llega al fondo, te sientes en casa... Es otra cosa, una especie de nirvana...

CW: Si entiendo bien esa espaciosidad que tú estás definiendo, que tiene varios nombres, ¿sería eso lo que nos definiría como propiamente humanos?

FV: Sí, y lo que me gusta de esta manera de enfocararlo es que, como estamos hablando de una serie de etapas y de caminos para cultivar esa capacidad, quiere decir que al mismo tiempo yo lo puedo estudiar, puedo hacer mi “neuro-fenomenología”, que es así como yo llamo a esta disciplina. Yo soy un “neurofenoménólogo”.

CW: Suena pomposo... (*risas*) Pero suena bonito también... (*risas*)

FV: Pensé que sonaba bonito, no más, pero en fin... (*risas*)... Hablo de neuro-fenomenología porque mantiene dos cosas juntas, ese gesto de suspensión, de *epogé*, de desasimiento, como tú decías, citando a santa Teresa, de *gelassenheit*. Cómo ocurre eso, cómo se da, cuáles son sus bases, sus límites, sus fundamentos, bajo qué condiciones se dificulta, qué tipo de problemas de orden constitucional, bioquímicos, de circuitería. Entramos incluso al nivel de los cables y los jugos, como digo yo... ¿por qué no? Y al mismo tiempo mirarlo desde el punto de vista de aquel que lo experimenta, que lo puede experimentar a distintos niveles y ahí es donde tenemos otra vez el abanico entre el enólogo experto y el *naïf*. Eso es lo que estoy haciendo, estoy trabajando con todo ese espectro de competencias sobre sí mismo. Y creo que, aunque parece pretencioso decir que eso es lo que caracteriza lo humano, ciertamente hay algo ahí muy cercano a lo que digo.

CW: Me gustó eso de 'sentirse en casa'... es verdad que algunas veces, en ciertos momentos del día es como una intimidad, como un refugio, un espacio en donde uno se siente en plenitud

FV: Es una sensación de relajación profunda, es una cosa incondicional que al mismo tiempo está siempre allí, yo no tengo que ganármela, no tengo que ir a ninguna parte. Es ciertamente un estado mental, pero al mismo tiempo toca la vida espiritual del hombre. Entonces no puedo pensar, por mucho que mis colegas me miren de repente con cara de desaprobación, que uno pueda estudiar la vida, la mente y el cerebro, sin eventualmente incluir lo que esa dimensión de la experiencia nos rinde a la tradición espiritual del hombre.

CW: ¿Qué es lo que sería esa dimensión espiritual? Me gustó escucharlo en boca de un de un científico...

FV: Para mí la vida espiritual es mantener apasionadamente presente esta pregunta: Por qué no estoy en casa y qué tengo que hacer, no a quién tengo que creer o qué repeticiones tengo que hacer, sino cómo me doy los instrumentos para transformar mi ignorancia, para poder entender qué es lo que me separa de algo. Y, por lo tanto, para mi vida espiritual, incluido este camino de cultivar esa capacidad de ser, es muy importante lo que yo he aprendido con esta gente.

CW: Tú has intentado en ese bellissimo libro, *Un puente para dos Miradas**, de tender un puente entre dos tradiciones —el budismo y la ciencia occidental— en relación con el tema de la cognición, de la percepción, de la mente. ¿Por qué el budismo, por qué no, por ejemplo, dentro de occidente, la tradición mística cristiana, por qué no el judaísmo? El budismo es hoy, para muchos, una moda, se habla mucho del budismo, todo el mundo en Hollywood se ha hecho budista...¿Por qué el budismo y no otra tradición?

FV: Parto por señalarte que eso lo comenzamos nosotros mucho antes de este efecto... Yo conocí al Dalai Lama en el 83, cuando, sin ser un desconocido, no era un personaje *vedette*; y mi interés

* *Un puente para dos miradas. Conversaciones con el Dalai Lama sobre las ciencias de la mente.* F. Varela y J. Hayward, editores. Dolmen Ediciones, Santiago de Chile, 1987.

por la tradición budista viene del año 74, cuando no era para nada una moda. Y si esto ocurre, no me parece ni bien ni mal, pero no es mi problema. No me siento comprometido con ese efecto.

¿Por qué el budismo? Porque es la única tradición cultural sobre este planeta —estoy hablando de occidente y oriente—, que ha mantenido una tradición sostenida de análisis fenomenológico de la experiencia bajo una continuidad de método con gran perseverancia y con un gran rigor para acumular un corpus filosófico, de observación, metodológico, extraordinario. Entonces lo menos que podemos hacer es escuchar eso. No se trata tampoco de adoptarlo de lleno, pero sería ridículo rechazarlo sin fundamento, es como si viviéramos en algún apartado lugar de otro continente y de pronto nos diéramos cuenta de que las matemáticas son importantes y que ellas se hicieron hace veinte siglos en Europa y Estados Unidos y las rechazáramos por el solo hecho de ser occidental. Sería un tanto estúpido ¿no? Tú mencionabas la mística occidental y allí hay bellísimos ejemplos, Renán o Eckhart, por ejemplo. Tú lees a éste y dices: "Este hombre *sabe*". Sabemos que tenían prácticas, por los estudios que se han hecho; sin embargo, de eso hay pocas huellas.

CW: No hay tradición, quizá.

FV: No hay cultivo de esas tradiciones, no hay escuela, no hay líneas continuadas. Entonces es como si alguien, de pronto, hubiera descubierto ciertos capítulos de la ciencia, pero los pasos intermedios se hubieran perdido, de modo que hay que reinventar la receta. Tenemos la evidencia de que fue, pero eso es lo que occidente ha perdido.

CW: A lo mejor si el cristianismo hubiera tomado esa huella, otra habría sido la historia del cristianismo en occidente.

FV: No me cabe la menor duda. Tú lees autores de los siglos X, XI, XII, que no tienen nada que envidiarle a Heidegger o a Husserl, o a los tratados de psicología experimental, son obras monstruosamente majestuosas.

CW: Tú conociste al Dalai Lama personalmente y él hace preguntas muy incisivas que de repente a uno lo sorprenden, como si ya hubiera

estudiado este tema, con otro lenguaje. ¿Se podría decir, entonces, que el budismo, de alguna manera, es también una ciencia que se desarrolló paralela a la de occidente, con otro lenguaje, con otra formulación?

FV: La manera correcta de describirlo es —pienso— como una fenomenología aplicada, que tiene el rigor en la filosofía y el enraizamiento en la práctica y, desde ese punto de vista, tiene una interlocución muy fácil con la ciencia porque es la misma cosa, tienen en común el terreno de la experiencia, el terreno del examen, el terreno de la autocrítica. Más que una ciencia, porque es un poco ^{pre}pretencioso decir que lo es, si por ciencia entendemos lo específico que tiene la ciencia de occidente. Ellos no pretenden una ciencia, pero sí una disciplina, un rigor.

CW: La experiencia que tú viviste aquí es una experiencia, privilegiada, un lujo ¿no? Haberse “encerrado” ahí un grupo de científicos occidentales de alto nivel y el Dalai Lama y otras personas. ¿Qué fue para ti esa experiencia?

FV: Lo primero que hay que entender que para mí esa experiencia no es aislada. Yo comencé a interesarme en el budismo en el año 74 y desde entonces he conocido mucha gente, hombres y mujeres extraordinarios de varias procedencias dentro de la tradición budista, ya sea, de Sri Lanka o de origen más bien de tendencia china, japonesa o tibetana. El Dalai Lama es extraordinario, pero no es el único. En segundo lugar, esa fue una experiencia que tuvimos, pero hubo otros encuentros antes y siguieron otros después. Es todo un panorama que no puedo separar de ese contexto. Yo me he dado cuenta lentamente de lo que hay en el budismo; es una mina de oro y uno tiene acceso a ella a través de lecturas. Lo maravilloso de esas experiencias es que te dan un acceso en vivo y en directo, así como le ocurre al experto, al enólogo (*risas*), porque él lo es, igual que otros que te hablan de la tradición con una voz que está encarnada, que está viva, que no es cosa de repetir una receta, o sea, no tienes el menú, tú ves cocer el pan y después te lo dan. Esa es un poco la cosa, son experiencias muy especiales y yo me siento muy privilegiado de haberlas tenido, pero uno las tiene en parte porque las busca...

CW: Lo bonito de este libro es que prácticamente ustedes le cuentan al Dalai Lama, incluso muy didácticamente a veces, la ciencia, la historia de la ciencia en occidente, el tema epistemológico, en fin. Leyendo el libro, uno vuelve a descubrir la ciencia con asombro y lo que gusta mucho es que como que los científicos pueden distanciarse de la misma ciencia y mirarla desde fuera. Eso me parece importante.

FV: Lo es y ese es el desafío, porque tú no puedes tener un diálogo transcultural si sigues dogmáticamente anclado a tu disciplina como si fuera la pieza maestra de todo un discurso, eso obviamente no puede ser. Y esa primera vez tuvimos que invitar y escoger entre gentes que eran competentes en su materia, pero que tenían esa flexibilidad, o capacidad de ser abiertos. La otra cosa extraordinaria es que, habitualmente cuando se dan este tipo de diálogos —que ya se habían dado antes, cuando él viene a occidente—, son muy breves: se hace una mesa redonda, un par de personas dicen algo, él también, luego algunas preguntas diseminadas del público y se acabó. Aquí, en cambio, fueron ocho horas al día durante cinco días, en el living de su casa, sin periodistas, sin cámaras y, un hecho muy importante, dos traductores muy bien formados. Entonces, esa es la “receta” para que el diálogo pueda darse, porque si no, algo pasa, pero de manera muy superficial.

CW: Este tipo de diálogo uno lo hecha de menos en el mundo de hoy. Tal vez se deba a la especialización de la ciencia y de los saberes a causa de todos los desafíos que tiene el hombre de hoy. Los problemas que tiene le impiden darse el tiempo para abrir puentes ¿no es así? Se podrían, entonces, abrir tantos otros puentes así como los que se han tendido entre la ciencia y el budismo.

FV: Por cierto...

CW: El no hacerlo, ¿crees tú que es un problema que viene, además, de una manera de hacer ciencia o de entenderla?

FV: Sin duda, hay una contribución de la arrogancia implícita, un triunfalismo científico, pero a esa arrogancia de la ciencia ha contribuido también el público. Cuando ves que se le exige a la ciencia dar respuestas a todo y ser los pontífices de la verdad, se crea una

especie de tango a dos. Yo, en ese sentido, creo que es muy importante que la ética científica sea algo muy central, ser orgullosos de lo que podemos hacer, pero ser muy conscientes de sus límites, y, además, la ética del científico es la del ciudadano, no la del experto.

CW: Acabas de decir “la ética”. En este libro planteas que habría dos miradas, una ética más bien abstracta, teórica y otra, llamémosla encarnada, real, concreta. Si lo he entendido bien, significa eso, que hay una alternativa de ética a la ética que ha predominado en el occidente, una posibilidad de hacer otra ética y en tal caso ¿de dónde vendría esa posibilidad?

FV: Para mí esto es como el tema de las variaciones Goldberg. Algunas de las cosas que dijimos uno las puede declinar en muchos campos ¿no es cierto? Entonces en la ética encuentras reflejado el mismo problema que veíamos antes, es decir, que mientras yo siga pegado a la noción de que la ética es algo abstracto, de principios, de guías morales, lo que no es en sí mismo malo o negativo, pero tener una regla o entender lo que es un principio moral, no me cambia mi vivencia encarnada que tiene esa tendencia a alejarse. Cuando hablo ahí de la diferencia entre la ética abstracta y la ética moral y la ética encarnada y la pragmática, hago un llamado exactamente a ese mismo tipo de proceso de transformación que consiste en decir: puesto que hay una brecha entre el principio y mi comportamiento, no saco nada con seguirme repitiendo las mismas cosas. Cuando era niño me decían: “Hay que ser bueno, no hay que mentir”, pero yo mentía igual y me sentía mal, porque no había que mentir. Nos ha pasado a todos ¿no? En cambio, en lo que toca a las prácticas de transformación, tengo que partir por aquellas experiencias que son espontáneas, que están situadas en el ser humano. De esas experiencias puedo partir y ampliarlas. Esas experiencias son el punto central del libro.

CW: ¿Puedes dar un ejemplo?

FV: En el libro doy un ejemplo tomado de la tradición taoísta, de Mentsu, un escritor chino. Es la parábola del pozo y dice: Si yo

veo a un niño que está parado al borde de un pozo y a punto de caer, no hay reflexión, no hay moral. No hay nada, no hay Kant, no hay Hegel: yo salvo al niño. Ese es el tipo de experiencia que presento en términos menos dramáticos, como cuando uno va a la oficina y de pronto hay un colega que manifiesta alguna dificultad, uno lo ve triste, preocupado, angustiado, deprimido, en fin, y en esos momentos, espontáneamente uno se siente tocado. Lo mismo ocurre cuando al hombre le es dado reflexionar; en lugar de dejar pasar ese momento como si fuera un microbús lo cultivamos, nos concentramos en eso, lo buscamos, encontramos maneras de enfocarlo, de ampliarlo, de estabilizarlo, y esa palabra *estabilidad* es clave. Es tomar esas capacidades espontáneas y cultivarlas, focalizarlas y partir desde ese punto en que yo no tengo que hacer ninguna reflexión.

CW: ¿Crees que es innato en el hombre sacrificarse por los demás o el hombre es más bien egocéntrico, un sobreviviente que necesita de todo un trabajo justamente para preocuparse del prójimo?

FV: Sacrificio es una palabra muy fuerte para esos ejemplos. Yo diría que es una simple capacidad de ser sensible, de tener una respuesta, porque no me estoy sacrificando por el otro al decirle “¿qué te pasa?”

CW: Pero si hay alguien que se está ahogando en un río, tú te tiras ¿Es un ejemplo válido?

FV: Sí pero no es el de Mentsú. En ese ejemplo, que es mucho más simple: veo al niño que se va a caer y no tengo una reflexión para ir en su ayuda, pero no me tiro necesariamente al pozo con él, eso es otro nivel de *get done and experiment*. El ejemplo de la oficina es parecido. No, el sacrificio es un tema particular. Yo diría que la capacidad de identificación, para ponerlo en los términos que me parece que corresponden aquí, con la del otro, el hecho de ponerme en el lugar del otro, que es una cosa muy común, es constitutivo al hombre y es demostrablemente falso por los propios criterios de la ciencia, que el hombre es intrínsecamente cerrado, egoísta y agresivo. Hoy por hoy —y te voy a dar un solo elemento de evidencia empírica— hay una cantidad importante de estudios sobre primates superiores. Durante

muchos años se pensaba que los primates superiores —los gorilas, los chimpanzés, etc.— eran seres muy agresivos, muy individualistas. Después de cuarenta años de estudios etológicos sobre los primates superiores, la conclusión está así como decantada. ¿Qué es un primate superior? ¿Es aquel que tiene dos brazos, que tiene nariz, que tiene dos ojos? No, el primate superior tiene una cosa fundamental y que lo hace primate superior y que lo identifica con el hombre, y es que es un experto en el estado de ánimo del otro.

Si hay algo que todos los primates tienen en común es el poder colocarse en el lugar del otro. En el fondo, el primate, como el hombre, es un ser que está parado en el mundo de tal manera que el estado del otro lo interpela a fondo.

CW: ¿Eso no lo tiene ningún otro animal? Pienso en los delfines.

FV: Los delfines, tal vez; los cetáceos son asunto aparte, pero ciertamente entre los primates inferiores, no es así. Somos intérpretes constantes del estado mental, anímico del otro y basta pensar en los niños, en la vida materno-infantil. El niño y su madre es una cosa increíble de tú-y-yo y yo-y-tú, sin mayor barrera, y esa es una lección que tiene que ser muy bien escuchada. Hay muchos estudios recientes que demuestran eso. Entonces la capacidad empática, la capacidad de ponerse en la posición del otro es una cuestión que tenemos en el fondo de nuestros genes.

CW: ¡Esa es una muy buena noticia!

FV: — Efectivamente, pero eso no quiere decir que las tendencias a defenderse, a cerrar la territorialidad no existan ni que esas tendencias sean espontáneamente desarrolladas. Requieren justamente ser cultivadas y eso es lo que los primates no hacen.

CW: ¿Cuáles son las implicancias concretas de esta nueva ética?

FV: Si mi declaración es que me interesa transformarme en un ser humano más allá del que soy en la cotidianidad y si tengo un compromiso con el otro y un compromiso a hacer una contribución, entonces tengo que comprometerme con un camino de transformación.

CW: ¿Es una ética más realista de lo que es el ser humano?

FV: Mucho más realista, es la única ética realista en la medida en que es la única que te da un fundamento, un quehacer que te lleva a un cambio.

CW: ¿La otra ética estaría condenada siempre al fracaso?

FV: Una ética condenada a repetir los mismos errores del pasado. Se ha incendiado, quemado y torturado en nombre de los principios de la moral hasta el día de hoy. Entonces sí, tengo cierta distancia...

CW: Una de las grandes preocupaciones de occidente es el yo. Siempre estamos diciendo yo, en todo. “Yo soy el que soy”, decía el Quijote en el momento en que lo tiran del caballo y pataleaba

FV: (*sonríe*) Si me hubieras hecho esta pregunta la semana pasada, te habría invitado a la conferencia que di en el congreso de psiquiatría y neurología sobre la naturaleza del yo cognitivo. Por el momento saquemos el budismo.

CW: Muy bien.

FV: Dejémoslo tranquilo un momentito. Porque es una de las cosas fascinantes, que en algún momento la gente tendrá que hacerse cargo de ellas, ¡son noticias del reino de la ciencia!

CW: Del pensamiento humano.

FV: Como tú dices, de la filosofía en acción que trae la ciencia. En las ciencias cognitivas más duras, la neurociencia, la cirugía experimental, la inteligencia artificial, las cosas más aterrizadas de la ciencia, se descubre un yo cognitivo, es decir, una persona que es capaz de ver, pensar, reconocer, moverse, tener planes, e tener memoria etc. Pero cuando uno lo somete al análisis, uno se encuentra —y eso es lo fascinante—, no con el yo, sino con los pedazos que hacen memoria o que son capaces de movimiento, o que son sensitivos a los bordes en movimiento. Hay, lo que en ciencias cognitivas o en neurofisiología se llaman los módulos cognitivos, y esos módulos son incluso identificables a nivel de

subcircuitos neuronales y tienen transmisores propios y yo puedo hacer modelos en robots, o sea, una cuestión superconcreta. Entonces, si tú me preguntas dónde está el yo, te respondo que no está aquí ni aquí ni acá.

CW: Está diseminado...

FV: Mejor que eso, y ahí es donde la ciencia aporta un elemento de respuesta que es, a mí entender, una de las cosas más creativas del siglo veinte, que es entender lo que es un fenómeno. A mí me gusta designar por el nombre de “emergencia” o de autoemergencia o de autoorganización, es decir, que estos pedazos interactuando entre sí, bajo ciertas reglas, bajo cierta legalidad, dan origen a un conjunto armónico bajo procesos que uno puede explicitar muy concretamente, o sea, la vieja idea de que el todo es la suma de las partes, pero aquí la suma de las partes, sabemos que no es la suma en realidad, sino que es, para decirlo técnicamente, un interacción no lineal de las partes y ahí es donde viene todo el tema de las matemáticas, de la no linealidad y la complejidad, y el caos juega ahí un rol central. Es decir que yo puedo escribir ecuaciones para mostrar cómo se pasa de lo uno a lo otro sin contradicción. Entonces ese yo, que aparece así, bajo ese mecanismo de autoemergencias no lineales, tiene —y esto es el *punch line*, como dicen los norteamericanos— una manera de ser muy curiosa porque tiene una identidad en el sentido de que tiene cierta coherencia que me permite tomar vasos, decir hola, venir al programa, hablar en la televisión y al mismo tiempo necesito ser presentado como Francisco Varela, que a la vez no existe, porque yo lo trato de encontrar y no está, entonces es un modo de existencia muy peculiar, que está justo entre la existencia y la inexistencia...

CW: ¿Cómo es eso?

FV: Pero esto no es privativo de nosotros, en la naturaleza también ocurre, no somos sustanciales ni somos inexistentes y el budismo hace exactamente el mismo descubrimiento con su fenomenología. ¡Sostener que el budismo dice que no existimos, es una aberración! El budismo pone su dedo exactamente en la misma cosa. Por ejemplo, el Dalai Lama usa una expresión coloquial tibetana muy bonita al

hablar de lo que es el yo. Dice: *gzugzu gzigzu windu* (apoya el índice sobre la mesa), donde *gzugzu*, quiere decir “dedo”, *gzigzu* y la partícula negativa *windu*, significa: “no encuentro dónde”, entonces el yo es aquello donde yo no encuentro dónde poner el dedo.

CW: No puedo dejar de hacerte la última pregunta. Después de este libro vinieron varios encuentros más. En uno de ellos se trató el tema del sueño y de la muerte. Aquí no podemos hablar de la muerte tan científicamente, pero sí con intuiciones. Se ve que eres un hombre intuitivo, que vas más allá de lo que simplemente vas demostrando; por lo menos, es la sensación que yo tengo.

FV: Si no es así, no puedes hacer ciencia.

CW: Creo lo mismo. ¿Qué intuición tienes respecto del yo, la conciencia y la muerte? ¿Hay una respuesta válida ahí?

FV: Todas las preguntas son válidas. Una primera y rápida reflexión la encontramos en un libro que acaba de aparecer en inglés, que yo también edité, y que se llama: *Dormir, soñar y morir*, (*Sleeping, Dreaming and Dying**), que está exactamente en el mismo formato y sobre esos temas. Y efectivamente ahí se tocan estos temas. Mi concepto para hacer esa reunión, que es la cuarta que tuvimos con el Dalai Lama, fue tocar aquellas zonas que yo llamo las “zonas en penumbra del yo”, en que uno se duerme, en que uno se va, en que uno no está, en que uno se muere... ¿Y qué pasa allí, cuál es mi intuición? Mi intuición es que efectivamente es una arrogancia terrible pensar que la conciencia y lo mental son una propiedad individual. No es verdad, ya que, desde el punto de vista de lo que hablábamos, de mi mente y tu mente, mi mente y el mundo, son cosas que están íntimamente implicadas. Además, cuando uno mira la vida más a largo plazo, en una perspectiva histórica y temporal mucho más larga, uno se da cuenta de que lo que los budistas describen como la continuidad de la conciencia no es tan distinto de lo que uno dice cuando mira a su alrededor. Por

1. *Dormir, soñar, morir. Nuevas conversaciones con el Dalai Lama*. F. Varela, editor. Dolmen Ediciones, Santiago de Chile, 1998. Libro traducido y publicado posteriormente a esta entrevista.

ejemplo, hoy en la mañana miraba una higuera muy bonita que tienen mis padres en su casa, aquí en Chile, y veía los higos que comenzaban a salir. Me dije que tranquilamente podría pensar que esos higos son la reencarnación de los higos del año pasado... Es decir que hay leyes de recurrencia a largo plazo, que hace que haya cosas que permanecen pero que no son individuales. El higo no es el mismo, pero esa "higuedad" se re-constituye. Creo entonces, y esa es mi intuición, que en la muerte hay una desaparición de este yo individual, pero que eso no es el final, sino que hay unas corrientes de causalidad. Y hablo de causalidad porque no son cosas para mí misteriosas, es parte de la legalidad del mundo, que va más allá, que tiene una continuidad de otra temporalidad, de otros ciclos temporales, y no le atribuyo a eso un valor trascendente, lo considero más bien un misterio de la profundidad de lo natural.