



REFERENCIAS

Francisco J. Varela
La habilidad ética

DEBATE

La habilidad ética

Francisco J. Varela
La habilidad ética

Traducción de
Javier Ortiz

DEBATE

Primera edición: febrero, 2003

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Título original: *Un Know-How per l'Etica*

© Gius Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 1992

Todos los derechos reservados

© Javier Ortiz García, por la traducción, 2002

© De la presente edición, a través de la agencia literaria Eulama,
Random House Mondadori, S. A., 2002

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

ISBN: 84-8306-972-5

Depósito legal: B. 47.890 - 2002

Compuesto en Lozano Faisano, S. L. (L'Hospitalet)

Impreso en Limpergraf, Mogoda, 29. Barberà del Vallès (Barcelona)

C 8 4 9 7 2 5

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 1298

Sumario

PREFACIO	9
1. Procedimientos y conceptos	13
2. Sobre la competencia ética	43
3. La corporeización de la vacuidad	77
NOTAS	131

Prefacio

La invitación para impartir las conferencias que conforman los capítulos de este libro me llegó con la explícita —y en principio sorprendente— petición de aventurarme en el pensamiento ético. Enseguida me di cuenta de que una oportunidad para presentar todo el espectro de pensamientos y de reflexiones personales que durante algún tiempo me había ocupado era una tentación demasiado fuerte para resistirse.

Pongo sobre aviso al lector. Abordo el tema con el estilo que creo que es más fecundo para la ecología filosófica de nuestro tiempo, tal como lo hice en mi libro *The Embodied Mind*

(MIT Press, 1991; versión española, *De cuerpo presente*, Gedisa, 1992). Para ello me sirvo, por una parte, de material científico como elemento de referencia indispensable; por otro lado, amplío el horizonte filosófico al incluir estudios de tradiciones orientales. Aun así, la ética es un campo nuevo para mí, de manera que lo que a continuación expongo ha de entenderse desde mi espíritu aventurero más que desde cualquier otra perspectiva. A pesar de todo esto, es un terreno que deseo explorar, porque tengo la firme convicción de que un entendimiento de la ética en un marco no determinado por la moral, como el que propongo, desempeña un papel crucial en nuestro confuso y desconcertante mundo moderno.

Mi primer y más sentido agradecimiento va a la Fundación Sigma Tau y a Ediciones Laterza, que posibilitaron la celebración de las conferencias. Agradezco a Lorena Preta y a Pino Donghi su invitación, y me honra que yo fuera uno de sus primeros conferenciantes invitados.

Mi deseo más sincero es que lo que yo ofrezco aquí sirva para ampliar el gran trabajo visionario en el ámbito de la cultura que ellos ya han comenzado. Doy las gracias también a la Universidad de Bolonia y a Paolo Fabri por su amable hospitalidad. Mi agradecimiento al numeroso, fiel y joven público de Bolonia, que convirtió estas conferencias en una experiencia muy gratificante.

Por último, aunque no por ello menos importante, quiero dar las gracias a mis profesores de ética Chögyam Trungpa y Tulku Urgyen, que no sólo lo enseñan, sino que además ponen en práctica el entendimiento ético.

Procedimientos y conceptos

EL COMIENZO DE LA CUESTIÓN

La ética se encuentra más cerca de la sabiduría que de la razón, más cerca de llegar a comprender lo que es el bien que de juzgar correctamente situaciones concretas. No sólo nosotros pensamos así, ya que parece evidente que hoy día se ha pasado de discutir cuestiones metaéticas a un debate mucho más encendido entre los que defienden una moral crítica y encerrada en sí misma, centrada en principios prescriptivos, y aquellos que buscan una ética activa y comprometida, basada en la tradición que identifica el bien.

Esta confrontación es como si se reviviera la oposición clásica entre las filosofías del hacer y las del ser. Del lado del buen hacer, encontramos representantes tan eminentes de la tradición kantiana del enjuiciamiento moral como Jürgen Habermas y John Rawls. Del lado del buen ser, aparecen los herederos de Hegel, cuya posición está hábilmente representada por filósofos como Charles Taylor, quien explica con claridad las diferencias entre las dos escuelas en su reciente libro *Sources of the Self*:

Gran parte de la filosofía moral contemporánea, casi siempre en el mundo de habla inglesa, aunque no exclusivamente, ha enfocado la moralidad de manera tan reducida que algunas de las conexiones vitales que quiero dibujar aquí son incomprensibles en sus propios términos. Esta filosofía moral pretende concentrarse en el «hacer» correcto en lugar del «ser» correcto, en definir los contenidos de la obligación en lugar de la naturaleza de la vida correc-

ta; y no deja lugar conceptual para una noción del bien como el objeto del amor o la lealtad, o como el centro privilegiado de la atención o la voluntad¹.

Aunque partimos en gran medida de contribuciones recientes a este debate de parte de la fenomenología y el pragmatismo, nos parece igualmente interesante el grueso del pensamiento sobre el buen ser procedente de las tres *tradiciones de conocimiento* orientales: el confucianismo, el taoísmo y el budismo. A continuación analizamos estas tres contribuciones orientales desarrollando, pues, una visión comparativa de la experiencia ética.

Como primera aproximación, digamos que una persona sabia (o virtuosa) es *aquella que sabe lo que está bien y lo hace*. Es precisamente esta intermediación de la percepción y la acción lo que hemos de examinar críticamente, método que se encuentra en franca oposición al modo habitual de examinar el comportamiento ético, que co-

mienza por analizar la intención de un acto y termina evaluando la racionalidad de juicios morales particulares.

Los filósofos no son los únicos que han perdido de vista la distinción apuntada por Taylor. Por ejemplo, el mismísimo psicólogo Jean Piaget abre la discusión en su libro *The Moral Judgment of the Child* diciendo que «es el criterio moral lo que proponemos investigar, no el comportamiento moral», para concluir afirmando que «la lógica es la moralidad del pensamiento, de la misma manera que la moralidad es la lógica de la acción [...]. La razón pura es el árbitro de la reflexión teórica y de la práctica diaria» (404)². Debemos, pues, preguntarnos: ¿por qué confundimos comportamiento ético con juicio moral? La mayoría de las personas responde a esta pregunta repitiendo la opinión tradicional (occidental) sobre la cuestión y no describiendo lo que hacen en su vida cotidiana. Este aspecto es crucial. Consideremos un día cualquiera en la calle; va usted andando por la acera pensando lo

que tiene que decir en una reunión que le espera y oye el ruido provocado por un accidente. Rápidamente acude para ver si puede ayudar. O esta otra situación en la que se encuentra en su oficina conversando animadamente y nota que algo de lo dicho molesta a su secretaria; inmediatamente desvía la conversación con un comentario gracioso. Este tipo de acciones no parten del juicio o el razonamiento, sino de una *confrontación inmediata* con los hechos que percibimos. Tenemos que aceptar que hacemos esas cosas porque la situación así lo requiere; y, no obstante, son verdaderas acciones éticas. En nuestra vida diaria, esas acciones representan el tipo de comportamiento ético más común.

Sin embargo, la tendencia actual lleva a contrastar este extendido modo de actuación ética con situaciones en las que se experimenta un *yo* central desarrollando acciones deliberadas, deseadas. Por ejemplo, leo en un periódico un artículo sobre la devastadora guerra civil de Yugoslavia y llamo a un amigo para promover una

campana en favor de las víctimas; o me entero de que a mi hijo no le va muy bien en el colegio y, después de meditar una serie de acciones, decido solemnemente ayudarle a hacer los deberes. En este tipo de situaciones, tenemos la sensación de que la acción es «nuestra», ya que explicamos lo que hacemos en términos del objetivo que pretendemos conseguir.

Está bien claro que un aspecto de nuestro comportamiento moral y ético se basa en esos juicios y justificaciones, pero ni podemos ni debemos pasar por alto que el primer y más extendido modo de comportamiento ético es meramente «reflejo». ¿Por qué no comenzar con una investigación de este modo de comportamiento y comprobar si nos lleva a un entendimiento de la diferencia entre el *proceder correctamente* y el *conocer lo que es correcto*, entre las acciones espontáneas y el juicio racional³?

Nos encontramos, pues, ante dos preguntas relacionadas que se antojan fundamentales para el desarrollo de este libro:

1. ¿Cómo se puede entender de manera óptima el comportamiento ético?
2. ¿Cómo se desarrolla y florece en el ser humano?

CONFRONTACIÓN INMEDIATA
EN LA CIENCIA COGNITIVA

Con el fin de contestar a la primera pregunta, hemos de indagar cómo las ciencias dedicadas al estudio de la mente y el conocimiento, esto es, las ciencias cognitivas a las que ahora nos referimos, han descuidado el estudio de la confrontación inmediata.

Nuevas formas para viejos problemas

«Racionalista», «cartesiana», «objetivista», éstos son algunos de los términos empleados para caracterizar la tradición dominante de los últimos tiem-

pos. Sin embargo, al reexaminar nuestra comprensión del conocimiento y la cognición, se nos ocurre que *abstracta* es una mejor expresión y más acorde con nuestra tradición: no hay nada que caracterice mejor las unidades de conocimiento que se han considerado «naturales». Es la tendencia a buscar el camino en dirección al entorno enrarecido de lo general y lo formal, de lo lógico y lo bien definido, de lo representado y lo previsto, lo que singulariza nuestro mundo occidental.

No obstante, hay fuertes indicios que apuntan que dentro del amplio espectro de ciencias que trata el conocimiento y la cognición —las ciencias cognitivas— existe una creencia cada vez más sólida que expresa que este panorama está del revés, y se augura un inminente cambio de paradigma. En el centro mismo de esta postura emergente nos encontramos con la convicción de que las propias unidades de conocimiento son primordialmente *concretas*, personificadas, corporeizadas, vivas; es decir, que el conocimiento está contextualizado y que la unicidad del conocimiento y su historici-

dad y su contexto no es un «ruido» que oculte una configuración abstracta de su verdadera esencia. Lo concreto no es un paso hacia algo más, sino que representa, al tiempo, donde estamos y cómo llegamos a donde estaremos.

Quizá no haya ilustración mejor de esta tendencia que la transformación gradual de ideas en un campo tan pragmático como el de la inteligencia artificial. En las tres primeras décadas tras su creación (1950-1980), la investigación dedicada a la inteligencia artificial (y las ciencias cognitivas en general) se basa por completo en el paradigma *computacional*, según el cual el conocimiento es una manipulación de símbolos a través de reglas lógicas, idea que llega a su máxima expresión con los ordenadores digitales actuales. En un principio, los investigadores de la inteligencia artificial se concentraron en la resolución de problemas de carácter general, como la traducción de un lenguaje natural o el diseño de «un aparato que resolviera problemas generales». Se pensaba que estos intentos, que trataron de emular la inteligencia de expertos altamente adies-

trados, afrontaban las cuestiones más interesantes y complicadas de la cognición. Después de años de fracasos persistentes y consistentes, se empezaron a plantear desafíos más modestos. Pronto se vio con claridad que las tareas más cotidianas, incluso aquellas desarrolladas por insectos diminutos, quedaban fuera del alcance de las estrategias computacionales. El optimismo inicial dio paso a la reciente y cada día más afianzada convicción de que una inteligencia artificial digna de ese nombre no se conseguirá nunca sin llegar a comprender antes las corporizaciones contextualizadas de actos simples⁴.

La realidad es que algunos investigadores siempre han creído que la cognición sólo se puede entender en términos de cómo el significado surge de la totalidad autónoma que es el organismo. Paradójicamente, encontramos de nuevo un buen ejemplo en Jean Piaget, que transformó esta intuición en una buena investigación. Al estudiar cómo los niños dan forma a su mundo por medio de acciones sensomotoras, lo que sorprendentemente consigue es estudiar cómo la

constitución de un objeto de percepción está basada en la ontogenia. Piaget introdujo con gran éxito la noción de que la cognición —incluso en lo que parece representar su nivel más elevado— se fundamenta en la actividad concreta de todo el organismo, es decir, en el acoplamiento sensomotor. En resumidas cuentas, el mundo no es algo que se nos da sin más, sino que más bien participamos de él a través del movimiento, el tacto, la respiración y la alimentación. Esto es lo que nosotros llamamos *cognición por enacción*, ya que el término enacción connota esa participación por medio del manejo concreto.

Micromundos y microidentidades

Imagínese que está paseando por la calle, quizá en busca de alguien con quien ha quedado; es tarde y ya no está para pensar en cosas importantes. Para en un quiosco, compra tabaco y sigue su camino. Está de buen humor, pero se

mete la mano en el bolsillo y se da cuenta de que la cartera no está donde debería. El humor le cambia, los pensamientos se le nublan y, antes de que se dé cuenta, un nuevo mundo emerge. Está casi seguro de que se olvidó la cartera en el quiosco. Su preocupación ahora es que ha podido perder los documentos y el dinero, y lo primero que se le ocurre es volver al quiosco a toda prisa. Ya no se fija en los árboles a su alrededor ni en los viandantes: toda su atención está concentrada en evitar mayores retrasos.

Hechos como éste están a la orden del día y pueden abarcar desde las situaciones más triviales hasta aquellas que requieran una toma de postura ética. *Siempre* operamos de acuerdo a algún tipo de intermediación ante una situación determinada; tenemos el mundo en el que vivimos tan al alcance de la mano que no ponderamos lo que es ni cómo vivimos en él. Cuando nos sentamos a almorzar con un pariente o amigo, participamos en el complicado ritual de la utilización de los cubiertos o en la conversación de manera incons-

ciente. Podríamos decir que el «autoalmorzar» que poseemos es transparente⁵. Acabamos el almuerzo, regresamos a la oficina y entramos en un nuevo estado de ánimo que posee su propia manera de hablar, de moverse, de hacer valoraciones. Poseemos una disposición para la acción propia de cada situación específica; además, nos movemos de una a otra constantemente. A menudo, estas transiciones o saltos son débiles y prácticamente imperceptibles; otras veces son abrumadores, como en aquellos casos en los que nos encontramos el peligro de cara y sin previo aviso.

A esta disposición para la acción la llamamos *microidentidad* y a su correspondiente situación real, *micromundo*. Por tanto, el «quiénes somos» en un momento determinado no se puede dissociar de lo que otras cosas y otras personas representan para nosotros. Llegados a este punto, nos podríamos permitir un atisbo de fenomenología e identificar algunos micromundos típicos entre los que nos movemos a diario. Sin embargo, la cuestión no radica en catalogar los micromundos,

sino en percatarnos de su *recurrencia*: la habilidad para desarrollar la acción adecuada es, en un sentido importante, cómo corporeizamos un flujo de transiciones recurrentes de micromundos. No estamos afirmando que la recurrencia es siempre aplicable; por ejemplo, cuando llegamos por primera vez a un país extranjero, nos encontramos virtualmente «con las manos vacías». Muchas de las interrelaciones sociales sencillas han de llevarse a cabo deliberadamente o aprenderse sobre la marcha. Dicho de otra manera, los micromundos y las microidentidades se constituyen históricamente. Sin embargo, y en general, «quiénes somos» —el modo de vivir más común— está formado por micromundos *ya* constituidos.

Cuando abandonamos el reino de la experiencia humana y nos adentramos en el de los animales, el mismo tipo de análisis de comportamientos es válido. Un caso extremo nos puede servir como ilustración: los biólogos saben desde hace tiempo que los invertebrados tienen unos repertorios de modelos de comportamiento rela-

tivamente cortos. Por ejemplo, una cucaracha posee sólo cuatro modos de locomoción: reposo, movimiento lento, rápido y carrera. No obstante, este repertorio básico permite a las cucarachas moverse bien en *cualquier* entorno conocido del planeta, ya sea natural o artificial. Una cuestión básica para los biólogos es saber cómo estos animales deciden qué acción motora desarrollar en una circunstancia determinada, es decir, cómo seleccionan el comportamiento adecuado, cómo saben que una situación requiere, por ejemplo, la carrera en oposición al movimiento lento.

En los dos casos extremos analizados —el comportamiento humano en momentos de transición y el comportamiento animal en situaciones inusuales— nos enfrentamos, de maneras bien diferentes, al mismo problema. Tras cada una de las transiciones, la manera en que el agente cognitivo se va a reconstituir no está ni determinada ni diseñada de antemano; más bien, esta reconstitución descansa en la aparición de una postura correcta inducida por mecanismos de

sentido común forjados a lo largo de la vida del agente. Una vez que se selecciona un modo de comportamiento determinado o que aparece un micromundo, podemos analizar con mayor claridad el modo de operación y su estrategia óptima. En realidad, la clave de la autonomía es que un sistema vivo encuentre el mejor camino para el siguiente paso que ha de dar actuando adecuadamente en función de sus propios recursos. Y son precisamente esas transiciones que actúan como nexos entre los micromundos las que constituyen la fuente de la vertiente creativa y autónoma de la cognición. Este sentido común requiere, pues, ser examinado en detalle, ya que lo concreto nace *durante las transiciones*.

Conocimiento como enacción

Vamos a intentar arrojar algo de luz sobre estas cuestiones explicando lo que entendemos por el término «corporeización». La «corporeización»

implica: 1) que la cognición depende de los tipos de experiencia que se derivan de la posesión de un cuerpo con diferentes capacidades sensomotoras; y 2) que las capacidades sensomotoras individuales se hallan insertas en un contexto cultural y biológico más amplio. Ya se han estudiado con anterioridad estas dos cuestiones, pero queremos aquí explorar más en profundidad su especificidad corpórea, esto es, subrayar una vez más que los procesos sensoriales y motores, la percepción y la acción, son fundamentalmente inseparables en la cognición y no meras parejas de *input-output* contingentemente unidas.

Para precisar estas ideas, vamos a ofrecer una formulación preliminar de lo que entendemos por *enfoque enactivo de la cognición*⁶. En pocas palabras, el enfoque enactivo recalca dos aspectos relacionados entre sí: 1) que la percepción está formada por acciones guiadas de manera perceptual; y 2) que las estructuras cognitivas emergen de los patrones sensomotores recurrentes que posibilitan que la acción sea guiada de

manera perceptual. Según vayamos avanzando, estos dos puntos se irán aclarando.

Comencemos con el concepto de acción guiada de manera perceptual. Según la tradición computacional dominante, el punto de partida para la comprensión de la percepción es típicamente abstracto y supone un problema de procesamiento de la información, esto es, cómo recuperamos unas propiedades preexistentes en el mundo. Según el enfoque enactivo, sin embargo, el punto de partida para la comprensión de la percepción es el estudio de cómo el perceptor guía sus acciones en situaciones determinadas. Dado que estas situaciones están en constante cambio como resultado de la actividad del perceptor, el punto de referencia ya no es un mundo predefinido que no depende de él, sino la estructura sensomotora del agente cognitivo, es decir, el modo en el que el sistema nervioso engarza las superficies sensorial y motora. Es la estructura —cómo se corporeiza el sujeto— y no algún mundo predefinido lo que determina el

modo en el que el perceptor puede actuar y ser modulado por lo que sucede a su alrededor. Por tanto, el interés principal de un enfoque en activo de la percepción no es la posibilidad de especificar la recuperación de un mundo que no depende del perceptor, sino determinar los principios comunes o enlaces lícitos entre los sistemas motor y sensorial que expliquen cómo las acciones se pueden *guiar de manera perceptual* en un mundo que *depende del perceptor*.

Esta preocupación central del enfoque enactivo lo aparta de la visión tradicional de la percepción como reconstrucción fidedigna de una porción del mundo físico realizada por medio de la recopilación de información ambiental ya existente. En el enfoque enactivo, la realidad no viene dada, sino que depende del perceptor, no debido a que éste la «construya» según le plazca, sino porque lo que *cuenta* como un mundo relevante es inseparable de su estructura.

Encontramos una ilustración clásica de la acción guiada por la percepción en el estudio de

Richard Held y Alan Hein en el que criaron unos gatitos en la oscuridad y luego fueron exponiéndolos a la luz de manera controlada⁷. A un primer grupo de gatos se les dejó moverse a sus anchas aunque enganchados a un cochecito y a la cesta donde se encontraba el resto de los animales. Los dos grupos, por tanto, compartían el mismo campo visual, aunque el segundo de forma pasiva. Cuando después de unas cuantas semanas se les dejó libres, el primer grupo de gatitos se comportó normalmente, pero los del segundo grupo, que habían sido arrastrados de un lado al otro, parecían como si estuvieran ciegos: se chocaban con todos los objetos y se caían cuando el firme se desnivelaba. Este interesante estudio ilustra —enactivamente— la idea de que no vemos los objetos mediante la extracción visual de rasgos, sino mediante la guía visual de la acción. Se han obtenido resultados parecidos en otras circunstancias diversas e incluso en estudios de una sola célula.

Si el lector cree que este análisis da resultado con los gatos pero no con los humanos, con-

sideremos el siguiente ejemplo. Paul Bach y Rita diseñaron una cámara de vídeo para ciegos capaz de estimular múltiples puntos en la piel por medio de vibraciones activadas eléctricamente⁸. Las imágenes formadas a través de la cámara se trasladaban a patrones de sensaciones táctiles con los siguientes resultados: los modelos proyectados en la piel no tenían ningún contenido «visual» si el sujeto permanecía quieto; sin embargo, si enfocaba la cámara al mover la cabeza, las manos o el cuerpo ocurrían transformaciones destacables al cabo de algunas horas: las sensaciones táctiles se convertían en percepciones visuales, es decir, los patrones vibratorios de la piel ya no se sentían en el cuerpo, sino que se veían como imágenes proyectadas en el espacio que era explorado por la «mirada» de la videocámara. De esta manera, para poder experimentar cualquier objeto que estuviera «por ahí», la persona no tenía más que enfocar con la cámara. Este experimento es un ejemplo óptimo de que, lo que pudiera parecer la representación interna

de un mundo independiente del perceptor, depende, en realidad, de la naturaleza de éste.

*De los patrones sensomotores
a las capacidades cognitivas*

Viremos ahora hacia la noción de que las estructuras cognitivas más familiares de la vida humana emergen de los diferentes tipos de modelos sensomotores que permiten que la acción se guíe de manera perceptual. Lo que hemos de examinar es cómo el acoplamiento sensomotor se puede emparejar con otras actuaciones cognitivas típicas. Si no lo hacemos así, nos podríamos ver en la tentación de negar la relevancia y la significación que otorgamos a los niveles cognitivos «altos» a la percepción y a la actuación, por considerarlos de nivel «bajo».

En realidad, la idea de que las estructuras cognitivas de la vida humana emergen de patrones sensomotores recurrentes ya la encontramos en el mismo centro del programa de Piaget⁹, y

ha sido defendida en obras recientes por los lingüistas cognitivos George Lakoff y Mark Johnson¹⁰. Vamos a presentar el concepto de las estructuras cognitivas corporeizadas con especial atención al trabajo de estos dos lingüistas. Una vez más, hemos de dejar claro que nos apartamos de lo abstracto y abrazamos un enfoque de la cognición basado en la experiencia. Como dice Lakoff, la hipótesis principal de este planteamiento es demostrar que las estructuras conceptuales cargadas de significado surgen de dos fuentes: 1) la naturaleza estructurada de la experiencia corpórea; y 2) nuestra capacidad para proyectar imaginativamente estructuras conceptuales desde ciertos aspectos bien estructurados de nuestra experiencia corpórea e interactiva. El pensamiento racional y abstracto es la aplicación de los procesos cognitivos generales —focalización, superimposición, inversión de figura-fondo, etc.— a esas estructuras¹¹. El concepto básico es que las estructuras corporeizadas (sensomotoras) son la *substancia de la experiencia* y que las

estructuras experimentadas «motivan» el entendimiento conceptual y el pensamiento racional. Al destacar que la percepción y la acción se corporeizan en procesos organizativos sensomotores autónomos, parece lógico afirmar que las estructuras cognitivas *emergen* a partir de modelos recurrentes de actividad sensomotora. En ambos casos, lo verdaderamente importante no es que la experiencia determine de una manera estricta nuestras estructuras conceptuales y modos de pensamiento; más bien, lo que importa es que la experiencia, a la vez que nos pone límites, nos hace posible el entendimiento conceptual de una gran multitud de dominios cognitivos.

Lakoff y Johnson dan numerosos ejemplos de estructuras cognitivas que se generan a partir de experiencias, y repasarlos aquí todos ellos nos alejaría demasiado de nuestro tema. Por esta razón, vamos a analizar uno de los más significativos: la categoría de nivel básico. Pensemos en todos los objetos de tamaño intermedio con los que interaccionamos a diario: mesas, sillas,

perros, gatos, tenedores, cuchillos, tazas, etcétera. Estos objetos pertenecen a un nivel de categorización que se encuentra entre el más bajo (subordinado) y el más alto (superordinado). Si, por ejemplo, tomamos una silla, en el nivel más bajo podríamos encontrar «mecedora» y en el más alto «mueble». Eleanor Rosch y sus colaboradores han demostrado que este nivel intermedio de categorización (mesa, silla, etc.) es psicológicamente el esencial o *básico*¹². Entre las razones por las que el nivel básico de categorías se considera psicológicamente esencial encontramos las siguientes: 1) el básico es el nivel más general en el que los miembros de las categorías poseen *formas percibidas* generales muy parecidas; 2) es en este nivel en el que un individuo emplea *acciones motoras* similares para relacionarse con los miembros de la categoría; y 3) es el nivel en el que los grupos de características relacionadas entre sí son más *patentes*. Parece, por tanto, que lo que determina si una categoría pertenece al nivel básico no depende del modo

en que las cosas estén dispuestas en un mundo predefinido, sino de la estructura sensomotora de nuestro cuerpo y de los tipos de interacciones guiadas por la percepción que esa estructura posibilita. Las categorías de nivel básico se basan en la experiencia y están corporeizadas. Podríamos explicar de manera similar los esquemas de imágenes que surgen de formas básicas de actividades sensomotoras e interacciones.

PROCEDIMIENTOS Y CONCEPTOS:

RECONSIDERACIONES

La ciencia cognitiva se está dando cuenta de la gran importancia que tiene considerar que la percepción no es la mera recuperación de un mundo predefinido, sino que es la acción guiada perceptualmente en un mundo inseparable de nuestras capacidades sensomotoras. Además, las estructuras cognitivas «más elevadas» también emergen de patrones recurrentes de acción guiada perceptual-

mente. Según esto, la cognición no está constituida por representaciones, sino por *acciones corporeizadas*. Por tanto, se puede afirmar que el mundo que conocemos no está predefinido, sino que se *enacciona* a través de nuestro continuo acoplamiento estructural; y también podemos establecer que los ejes temporales en los que la enacción se articula están basados en el número de micromundos alternativos que se activan en cada situación. Estos cambios representan en la cognición la fuente del sentido común y de la creatividad.

Parece cada vez más apremiante estudiar el conocimiento —entender el entendimiento— de un modo que sólo podemos denominar poscartesiano, es decir, considerando que el conocimiento aparece construido a partir de pequeños dominios compuestos de micromundos y microidentidades. Los repertorios de comportamiento varían en todo el reino animal, pero lo que sí parecen tener en común todos los seres vivos con capacidades cognitivas es que sus comportamientos se constituyen según lo concreto. Por lo tanto, lo que llamamos

general y abstracto no es más que un añadido a la predisposición para la acción.

Dicho de otro modo, la ciencia cognitiva está tomando conciencia de que el simple hecho de *estar ahí*, la confrontación inmediata, es mucho más que un acto sencillo o reflejo. La confrontación inmediata es, en realidad, el «trabajo más difícil», si tenemos en cuenta que es el aspecto que, evolutivamente, más tiempo ha tardado en desarrollarse. La habilidad para llevar a cabo análisis racionales e intencionados en transiciones se ha desarrollado muy recientemente y de manera muy rápida (este enfoque también va ganando terreno en los ámbitos de la robótica moderna y la investigación de la vida artificial)¹³.

Nuestro interés en la confrontación inmediata no implica que neguemos la importancia de la deliberación y el análisis. Lo que intentamos hacer ver es que es importante entender el papel y la relevancia de estos dos modos cognitivos. Es en los momentos de dificultad, es decir, cuando ya *no* dominamos totalmente nuestro micromundo, en

los que deliberamos y analizamos, en los que nos convertimos en principiantes en busca de la solución a una tarea con la que nos toca enfrentarnos¹⁴. A este respecto, es interesante comentar que la ciencia cognitiva computacional se ha dedicado fundamentalmente al estudio del comportamiento de los principiantes y no al de los expertos.

Esta distinción particular entre comportamiento y conocimiento, como H. Dreyfus nos recuerda, se la debemos a John Dewey, que la desarrolló en *Human Nature and Conduct*:

Se puede decir que *sabemos cómo* comportarnos por medio de nuestros hábitos [...]. Caminamos y leemos en voz alta, montamos y salimos del tranvía, nos vestimos y nos desnudamos y hacemos miles de cosas sin pensar en ellas. Sí que sabemos algo, a saber, cómo hacer esas cosas [...]. Si decidimos llamar a esto conocimiento [...] entonces otras cosas a las que también llamamos conocimiento, como el conocimiento *de* y el conocimiento *acerca de* las cosas, el cono-

cimiento *de que* las cosas son así y asá, el conocimiento que implica reflexión y apreciación consciente pertenecen a otra categoría¹⁵.

Para resumir, diríamos que el principal argumento de este primer capítulo es que la mayor parte de nuestra vida activa y mental pertenece a la variedad de la confrontación inmediata, que es transparente, estable y basada en nuestra historia personal. Debido a que es tan inmediata, no sólo no la vemos, sino que tampoco vemos que no la vemos, y ésta es precisamente la razón por la que muy pocos han sido los que le han prestado atención hasta que, por una parte, la fenomenología y el pragmatismo, y las nuevas tendencias de la ciencia cognitiva, por otra, decidieron sacarla a la luz. Sin embargo, la pregunta crucial todavía queda sin contestar: ¿cómo se puede aplicar al estudio de la ética y a la noción de habilidad ética la distinción entre comportamientos espontáneos y enjuiciamientos abstractos, entre las filosofías morales del hacer y las del ser?

2

Sobre la competencia ética

EL EXPERTO EN ÉTICA

Uno de los principales razonamientos del capítulo 1 era que los filósofos y científicos que se han dedicado al estudio de la mente se han olvidado de todo comportamiento eficaz que fuera inmediato, central y extendido, en favor de una exploración del análisis intencional y deliberado. Para replicar a esta falta de equilibrio hemos de resaltar la gran cantidad de comportamientos del primer tipo que realizamos a diario —trabajar, desplazarnos, hablar, comer— y los pocos análisis deliberados e intencionales que llevamos a cabo. Sin embargo, es esta última categoría de la que

somos más conscientes y la que en mayor medida ha sido objeto de estudio por parte de filósofos y científicos.

También ha de quedar claro que somos capaces de añadir el responder a las necesidades de los demás a nuestra lista de comportamientos diarios sin violentar en absoluto nuestro concepto de vida cotidiana. Y si damos esto como válido, también debemos aceptar que las situaciones cotidianas en las que ejercitamos nuestra pericia ética de manera espontánea sobrepasan con mucho aquellas en las que realizamos una deliberación ética explícita. Sin embargo, incluso los autores modernos que estudian estos fenómenos siguen diciéndonos que el tema central de todo este asunto es el razonamiento. Por ejemplo, en *After Virtue*, Alasdair MacIntyre concluye de la lectura de la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, que como mejor se describe el agente moral es como un ejecutor competente que escoge deliberadamente entre máximas: «En el *razonamiento* práctico, la posesión [de un sentido adecuado de

la tradición a la que uno pertenece] [...] se muestra en el tipo de *juicio* que el agente posee al saber cómo seleccionar entre un grupo importante de *máximas* y cómo *aplicarlas* en situaciones determinadas»¹. El hecho de que este pronunciamiento sea fácilmente expresable en la jerga del procesamiento de la información no hace justicia a la inhabilidad manifiesta que este tipo de enfoque demuestra a la hora de reconocer la confrontación inmediata, que va más allá del alcance de la descripción computacional, independientemente de los detalles de los términos de su análisis. Sólo el enfoque enactivo introducido en el capítulo 1 da cuenta de la confrontación inmediata.

Es importante destacar, además, que adquirimos el comportamiento ético de la misma manera que el resto de los comportamientos: todos ellos se nos hacen imperceptibles a medida que vamos creciendo en la sociedad en la que vivimos. Esto es así porque, como ya sabemos, el aprendizaje es circular: aprendemos lo que se

supone que debemos ser para ser aceptados como aprendices. Este proceso de socialización está basado en unas raíces tan profundas que se escapan al estudio que aquí presentamos.

Sin embargo, sí que podemos afirmar que, desde nuestro punto de vista, es evidente que el experto en ética no es ni más ni menos que un pleno participante de una comunidad: todos somos expertos porque todos pertenecemos a una tradición ampliamente articulada en la que nos movemos con facilidad. En las comunidades tradicionales existen modelos de expertos en ética (los «sabios») que destacan por ser más expertos que los demás. Sin embargo, en nuestra sociedad moderna, esos modelos de competencia ética son más difíciles de identificar (al contrario, por ejemplo, de los que son válidos para los atletas expertos). Ésta es una razón de peso por la que el pensamiento ético moderno tiene un cierto sabor nihilista, asunto al que volveremos más adelante.

LA VISIÓN DE LAS TRADICIONES
DE LA ENSEÑANZA

Este olvido de la confrontación ética inmediata como *locus* central no es universal. Algunas de las grandes tradiciones de la enseñanza orientales —taoísmo, confucianismo, budismo— enfocan el tema de otra manera, y a ellas es precisamente a quien acudimos ahora.

Somos conscientes de que éste es un paso atrevido, pero estamos convencidos de que es hacia donde debemos dirigirnos llegados a este punto. En nuestra opinión, nos encontramos en la necesidad de ampliar el horizonte de las reflexiones sobre la experiencia y para ello hemos de abarcar lo que al respecto dicen las tradiciones orientales. Si la filosofía occidental ya no ocupa una posición privilegiada y fundamental con respecto a otras actividades culturales, como la ciencia y el arte, entonces una apreciación completa de la filosofía y de su importancia para la experiencia humana requiere un exa-

men del papel de la misma en otras culturas diferentes a la nuestra. En nuestra cultura, la ciencia cognitiva ha despertado un gran interés entre los filósofos (y el público en general) porque les ha permitido ver su tradición con un prisma diferente. Si consideráramos que no existe una rígida distinción entre ciencia y filosofía, pensadores como Descartes, Locke, Leibniz, Hume, Kant o Husserl adquirirían una significación diferente: podríamos considerarlos, entre otras cosas, científicos protocognitivos (o, como dice Jerry Fodor, «en la historia intelectual todo sucede dos veces, primero como filosofía y luego como ciencia cognitiva»)². ¿No podría ser éste también el caso de las tradiciones filosóficas que menos conocemos?

Nos vamos a centrar en las tres tradiciones mencionadas anteriormente porque pertenecen a una constelación cuyos constituyentes tienen mucho en común y porque uno de nuestros argumentos principales es que el redescubrimiento de la filosofía asiática, y en especial la budis-

ta, supone un segundo renacimiento en la historia de la cultura occidental³.

Comencemos concentrándonos en Mencio, uno de los primeros confucianistas del siglo IV a.C., cuya autoridad en esta tradición es comparable a la de Tomás de Aquino en el cristianismo. La visión de este pensador sobre la ética y el desarrollo de una persona virtuosa radica en la suposición de que la naturaleza humana es capaz de prosperar y de que las personas están en disposición de conseguir ese crecimiento. Entiende Mencio que la disposición natural del ser humano, junto a unas condiciones de desarrollo adecuadas, determina las respuestas emocionales de los individuos. Para explicarlo sigue un modelo de desarrollo relativamente sencillo: las capacidades básicas existen y, cuando se fomentan sin obstáculos, generan las cualidades que se persiguen. Este hecho es importante si consideramos que se halla en el polo opuesto de la caída y el pecado original de nuestra tradición cristiana occidental. Cuando Mencio afirma que

la naturaleza humana es buena, no se refiere a un substrato ontológico oculto, sino a las capacidades humanas. Dice el pensador oriental: «Un hombre es capaz de hacerse bueno considerando lo que genuinamente se encuentra dentro de él; eso es lo que entiendo por bien. En cuanto a hacerse malo, no es responsable el entorno que le rodea»⁴. Lo que es esencial destacar aquí es cómo Mencio entiende la manera de desarrollar las capacidades básicas humanas, es decir, cómo una persona *cultiva* las disposiciones adecuadas. Nos encontramos con algunas cuestiones pragmáticas fundamentales a las que volveremos más adelante. Por el momento, sin embargo, y con el fin de examinar más en detalle las ideas de Mencio sobre la ética, hemos de analizar tres conceptos centrales interrelacionados que versan sobre lo que es la virtud. Estas tres nociones son la *extensión* (*t'ui* o *ta*), la *atención* (*ssu*) y la *consciencia inteligente* (*chih*). Comencemos con la extensión.

Según el pensamiento de Mencio, las perso-

nas desarrollan vívidamente la virtud cuando extienden su conocimiento y sentimientos desde situaciones en las que una acción determinada se considera correcta hasta otras en las que la acción correcta no está tan clara. Este hecho presupone, claro está, que deseamos extender el conocimiento y los sentimientos. El ejemplo que emplea para ilustrar esta cuestión es fácil de entender:

Supongamos que un hombre, repentinamente, ve a un niño que está a punto de caerse a un pozo. Con toda seguridad este hombre sentirá compasión, no porque quiera ganarse el afecto de los padres ni de sus conciudadanos; tampoco porque le fuera a desagradar el llanto del niño⁵.

Dado que éste es un punto de partida considerado normal, la idea sería extender de manera correcta los sentimientos que nacen de esta situación a otras diferentes. Destaquemos que tanto el

ejemplo que Mencio emplea como base para el adiestramiento ético, un «comportamiento» común que todos compartimos, como la esencia del método de extensión se asemejan al aprendizaje que aplicamos a *todas* las destrezas. Se parte de una situación simple fácilmente manejable y se va extendiendo por irradiación mediante el aprendizaje a situaciones más complejas. El proceso da por sentado que los individuos poseen una capacidad para prestar atención a aquello que se debe hacer empleando la consciencia inteligente. Para extender sentimientos es necesario tanto percatarse de que una situación se parece a otra como lograr que los sentimientos «irrumpan» en la nueva situación.

La capacidad específica de la mente que subyace a todo este proceso es la habilidad para atender (*ssu*). Nos encontramos una vez más con la capacidad natural para concentrarnos en objetos concretos. La atención insuficiente lleva a una autoeducación mal encaminada; como Mencio afirma: «Si se presta atención se consigue; si

no se presta atención, no se consigue». Vemos, pues, que Mencio concibe el aprendizaje ético como un proceso que depende de una percepción nítida y de la identificación de correspondencias o afinidades. Se muestra particularmente contrario al concepto de la doctrina de Mo-tze (también palpable, como ya dijimos, en el pensamiento ético occidental) que establece que el razonamiento ético supone fundamentalmente la aplicación de reglas o principios. Para Mencio, las reglas sólo se aparecen a los individuos tras una ardua reflexión o en situaciones en las que se los fuerza a hacer una valoración. La diferencia más significativa entre estas dos maneras de ver el mismo asunto radica en la importancia dada a la verdadera descripción de la situación. Para que un individuo recoja una situación en una regla, ha de describir la situación en categorías que podemos llamar cognitivas; por el contrario, si nos fijamos en las correspondencias y las afinidades, la situación en cuestión se muestra mucho más articulada, donde se incluyen todos los as-

pectos relevantes y no sólo aquellos que son adecuados para el análisis de categorías. En este aspecto, el pensamiento de Mencio coincide plenamente con la afirmación anterior que determinaba que la reflexión y el análisis son más acusados cuando el micromundo inmediato se nos viene abajo.

Según Mencio, sólo las personas verdaderamente virtuosas ponen la suficiente atención a su naturaleza de manera correcta y son así capaces de comprender un hecho en términos de su propia experiencia y asegurarse de que continúa fácilmente con una extensión adecuada. Para estas personas virtuosas, el juicio moral que se convierte en acción inmediata y espontánea no es diferente de la verdadera descripción. Esta noción le permite a Mencio distinguir las acciones verdaderamente virtuosas de aquellas que sólo lo son en apariencia: una acción sólo es plenamente virtuosa si mana de una disposición activada. Un aspecto crucial del pensamiento de Mencio afirma que una actuación puede considerarse co-

recta pero no virtuosa si no aparece adecuadamente motivada.

Mencio ayuda a comprender esta distinción al comparar al hombre virtuoso con el «hombre honrado del pueblo», que también se ha traducido en alguna ocasión como la «simulación virtuosa burguesa de la rectitud». Dice Mencio:

[El hombre honrado del pueblo piensa así]: «Vivir en este mundo implica que hemos de comportarnos de modo que le plazca al mundo. Siempre que uno se comporte bien, todo irá bien...». Si queremos censurarle, no hay manera de hacerlo. Comparte con los demás los hábitos diarios y se halla en armonía con el sordido mundo. La multitud le aprecia y es recto. No hay modo de realizar el camino de Yao y de Shun (dos famosos sabios) con un hombre así; de ahí el nombre «enemigo de la virtud». Confucio dijo: «No me gusta el hombre honrado del pueblo, porque temo que se pueda llegar a confundir con el virtuoso»⁶.

Para distinguir la virtud de lo que no lo es, Mencio identifica cuatro tipos de acción humana, de los que sólo uno muestra el auténtico comportamiento ético; los otros tres son, en el mejor de los casos, sucedáneos, si no meras simulaciones. En orden inverso de rectitud, estos cuatro tipos son: (1) acciones que surgen del interés propio; (2) acciones que emergen de los patrones de respuesta habituales; (3) las que aparecen por adhesión a las reglas; (4) por último, acciones que se originan a partir de la extensión. Aquellos individuos que actúan según los patrones de respuesta habituales en lugar del empleo de la consciencia inteligente no perciben las situaciones adecuadamente. Aquellos cuyas acciones se generan por adhesión a las reglas se asemejan a los principiantes que aprenden una actividad motora. Para utilizar el mismo lenguaje de Mencio, cabe decir que esas reglas siempre permanecen externas al agente, porque siempre difieren de una manera u otra de su inclinación interna.

Para Mencio, sólo los que actúan desde las

disposiciones en las que se encuentran en el mismo momento de la acción como resultado de un largo proceso de autocultivación merecen el apelativo de *virtuosos*. Se puede decir que esas personas han «actuado con benevolencia y rectitud; no es que hayan puesto en funcionamiento la benevolencia y la rectitud». Esos individuos no actúan a partir de la ética, sino que la corporeizan como cualquier experto corporeiza su conocimiento; el hombre sabio *es* ético o, más explícitamente, sus acciones nacen de inclinaciones que su disposición produce en respuesta a situaciones específicas.

Por tanto, el comportamiento ético no surge de hábitos o de la obediencia a patrones o reglas. Los individuos verdaderamente expertos actúan a partir de inclinaciones extendidas y no de preceptos, lo que trasciende las limitaciones propias de un repertorio de respuestas puramente cotidianas. Ésta es la razón por la que el verdadero comportamiento ético puede a veces parecer incomprensible para aquellos poco avezados, y

también es la razón por la que se le ha llegado a denominar «loca sabiduría», empleando los términos de la tradición Vajrayana⁷. La flexibilidad revela los elementos clave de la persona que ha desarrollado la competencia, porque contiene la consciencia inteligente que Mencio llama *chih*. Es difícil exagerar la importancia de esta dimensión del aprendizaje en las tradiciones de la enseñanza que, en concreto, se corresponde al desarrollo del *prajña* en el budismo Mahayana. El propio Mencio lo destaca cuando afirma que la excelencia de Confucio se debe a su alto grado de desarrollo de la consciencia inteligente. Es más fácil comprender el carácter de este tipo de excelencia si comparamos primero los dos extremos que representan la desviación de la verdadera acción ética. En un extremo se encuentran los que consideran la loca sabiduría como virtuosa pero insisten en que es una expresión espontánea no limitada por la razón. En el otro extremo encontramos aquellos que desprecian la loca sabiduría e insisten en que para conseguir objeti-

vos se ha de confiar en los cálculos racionales. La consciencia inteligente —que muy de vez en cuando se manifiesta como «loca sabiduría»— que Mencio describe se sitúa en el medio de los dos extremos: la inteligencia ha de guiar nuestras acciones, pero en armonía con la articulación de la situación determinada y no de acuerdo a un conjunto de reglas o procedimientos.

Como el verdadero comportamiento ético toma una posición intermedia entre la espontaneidad y los cálculos racionales, el auténtico individuo ético, como cualquier otro tipo de experto, puede reconstruir la consciencia inteligente que justifica la acción después de una actuación espontánea. Y, también como cualquier otro tipo de experto, el individuo ético puede emplear esa justificación a posteriori como un escalón en su proceso continuado de aprendizaje. En realidad, incluso un principiante puede emplear este tipo de análisis deliberado con el fin de adquirir la necesaria consciencia inteligente y deshacerse por completo del comportamiento deliberado,

para así convertirse en un verdadero experto.

En síntesis, pues, vemos que la interacción entre consciencia inteligente, atención y extensión explica cómo un individuo virtuoso llega a convertirse en verdaderamente virtuoso desde los modestos comienzos y cómo el auténtico comportamiento ético difiere del «honrado hombre del pueblo».

LA CLAVE PRAGMÁTICA
DE LA COMPETENCIA ÉTICA

La concepción de competencia ética de Mencio queda bien lejos de la tradición occidental dominante sobre el juicio racional y bien cerca del taoísmo y el budismo. Esto es así porque en las tres tradiciones orientales el comportamiento ético se enfoca desde un punto de vista *pragmático* y *progresivo*.

Afirmar que el comportamiento ético ha de enfocarse pragmática y progresivamente implica

la positivización de lo que el *Tao Te Ching* de Lao Zi (versión española, *El libro del Tao*, Barcelona, Kairós) hace en términos negativos, entre los que encontramos el concepto bien conocido, aunque con mucha frecuencia erróneamente traducido como «no hacer»:

Un hombre verdaderamente virtuoso no hace valer la propia virtud y es por eso que es virtuoso...

Un hombre de virtud inferior nunca se aleja de ella y es por eso que no la posee...

Por eso el hombre sabio se maneja por medio del *wu-wei* y profesa la enseñanza sin palabras...

Entonces miles de cosas empiezan a realizarse sin interrupción...

Cada vez se hace menos hasta que se llega al *wu-wei*.

Cuando se consume el *wu-wei*, nada queda sin hacer.

Esta formulación nos parece paradójica, y lo es, pero no en forma de círculo vicioso. Para resolverla, hemos de combinar los dos extremos ejecutando un metanivel de entendimiento que vaya más allá del mero análisis lógico, como muchos estudiosos han descubierto para su desesperación. Nuestra argumentación sostiene que el *wu-wei* («hacer sin hacer») apunta hacia un viaje de *experiencia* y *aprendizaje* y no hacia un enigma intelectual que hemos de resolver; apunta hacia el proceso de adquisición de una disposición en la que la inmediatez precede a la deliberación, en la que la acción no dual precede a la distinción radical entre sujeto y objeto.

No parece ser una coincidencia el hecho de que encontremos la misma paradoja aparente en las otras tradiciones que reclaman la necesidad de una competencia ética progresiva, como se ve claramente en todas las principales tradiciones budistas; por ejemplo, el tercer patriarca Chan, llamado Seng-ts'an, dice:

*Cuando el reposo y la falta de reposo dejan de ser,
entonces hasta la identidad se desvanece.*

*De la mente pequeña surge el reposo y el desaso-
[siego
pero la mente despierta trasciende a los dos.*

Este poemita se hace eco del análisis de uno de los más conocidos pensadores budistas, Nagarjuna, que en su obra *Mulamadhyamikakarikas* deconstruye parejas de opuestos, como acción e inacción, reposo y movimiento, y llega a la conclusión de que los dos elementos de la pareja están vacíos —*sunya*—, es decir, que cada uno de ellos sólo existe en relación al otro. Este trabajo se entiende mejor dentro del marco más amplio de la enseñanza budista Mahayana y del ideal humano del *boddbisattva*, concepto al que volveremos más adelante. Al igual que el individuo verdaderamente virtuoso de Mencio o el de virtud superior de Lao Zi, un auténtico *boddbisattva* ni viene ni va, sino que «maneja las situaciones a través del *wu-wei*». Desde el primer

paso del *boddbisattva* de los diez que comprenden el camino completo (¡y es un viaje de aprendizaje!), llamado *acala* —el inamovible—, se trabaja sin hacer ningún esfuerzo, igual que la luna ilumina todo con total imparcialidad. La paradoja de la no acción en la acción se desvanece de nuevo cuando el actor *se convierte* en la acción, es decir, cuando la acción se torna no dual.

Como dice Martin Buber: «Ésta es la actividad del ser humano que se ha convertido en un todo y que se ha dado en llamar “no hacer”, porque nada en particular está en funcionamiento en el individuo y, por tanto, nada que esté relacionado con él se inmiscuye en el mundo»⁸. Cuando un individuo *es* la acción, no le queda ningún residuo de autoconsciencia para observar la acción externamente. Siempre que la acción no dual está en funcionamiento y bien regulada, se experimenta asentada en un substrato de paz y descanso. Olvidarse de la existencia propia es concienciarse de la propia vacuidad, percibir que todos los rasgos propios están condicionados y

son condicionales. Todo experto conoce bien esta sensación de vacuidad y, por ejemplo, en el mundo occidental artistas y atletas siempre han insistido en que la autoconsciencia interfiere negativamente en sus actividades. Este aspecto es fundamental en lo que el *Sutra del Corazón* (texto clave del budismo Mahayana) exalta cuando dice que un individuo que ha asumido la vacuidad de todas las acciones actúa con libertad porque en su mente «no hay obstáculos». No haría falta mencionar que existen grandes diferencias entre el atleta experto y el *bodhisattava*, y no sólo en cuanto a su grado de competencia. No los debemos confundir, pero la comparación nos sirve para ilustrar con creces que el objetivo al que las tradiciones de la enseñanza se dirigen va más allá de la mera palabrería.

Podemos, por tanto, distinguir entre la acción autoconscienciada o intencionada y la carente de ser o de intención. A primera vista, la idea de una acción carente de intencionalidad parece absurda pero, en realidad, la vida está repleta de

ellas: nos vestimos, comemos y, lo que es más importante, tenemos consideración hacia los demás. Todo esto lo hacemos sin intención alguna, pero no de manera totalmente accidental o espontánea; las realizamos sin intención porque estamos adiestrados en ellas. A través de una extensión y una atención adecuadas y del adiestramiento continuo hemos llegado a transformarlas en comportamiento corporeizado.

Pero, ¿cuál es el elemento clave que hace que el aprendizaje carente de intencionalidad sea *posible*? Encontramos la respuesta delante de nosotros mismos: los micromundos y las microidentidades que poseemos no nos llegan juntas en un ente centralizado y unitario, sino que surgen y se asientan en una sucesión de patrones cambiantes. Si empleamos la terminología budista, ésta es la doctrina (cuya verdad se puede verificar por la observación directa) que afirma que el ser *carece de autonaturaleza*, es decir, que carece de substancialidad asible. Una vez que nos encontramos enteramente en disposición de mo-

vernos por la inmensa apertura mental que contiene esta *sunya* del ser, las posibilidades de una mayor comprensión de nuestro ser se tornan enormes e inmediatamente accesibles. Este punto es crucial, porque representa el nexo que une el entendimiento del ser con las consideraciones externas y científicas del funcionamiento de la mente.

SOBRE EL SER COGNITIVO NO UNITARIO

Con el fin de que el ser no unitario cobre significado desde nuestra tradición y nuestra perspectiva (occidental), se antoja necesario dirigirse a la ciencia cognitiva moderna; sin embargo, no hemos de quedarnos en una sola de las tendencias de la ciencia cognitiva, porque incluso las perspectivas más conservadoras de la misma, como la computacional, niegan la existencia de un ser unitario sólido y centralizado.

El computacionalismo de la ciencia cogniti-

va abraza la idea de que el ser o el sujeto cognitivo aparece fundamentalmente fragmentado; establece procesos mentales o cognitivos de los que, no sólo no somos conscientes, sino que además ni siquiera *podemos llegar a concienciarnos de ellos*. En realidad, el computacionalismo postula mecanismos y procesos mentales (no sólo físicos o biológicos) que no son accesibles en el «nivel personal» de consciencia, especialmente si hablamos de autoconsciencia. Dicho de otro modo, no se puede discernir en conocimiento o introspección consciente ninguna de las estructuras y procesos cognitivos que se postulan con el fin de dar cuenta del comportamiento cognitivo. Si la cognición es sobre todo una computación simbólica, la discrepancia entre «personal» y «subpersonal» aparece de inmediato, porque, presumiblemente, nadie es consciente de estar computando símbolos internamente cuando piensa.

Es fácil dejar pasar por alto la importancia de esta objeción al entendimiento del ser, debi-

do, sobre todo, a la creencia posfreudiana en el inconsciente. Sin embargo, hay una diferencia entre lo que generalmente se entiende por «inconsciente» y lo que el computacionalismo quiere decir cuando afirma que los procesos mentales son inconscientes. Tendemos a suponer que lo que es inconsciente se puede llevar al nivel de la consciencia —si no se consigue a través de la reflexión, entonces por medio de un análisis introspectivo como la psicoterapia freudiana—. El computacionalismo insiste en la existencia de procesos mentales que *no se pueden transportar al nivel de la consciencia de ninguna manera*. Según esto, no se trata de que seamos inconscientes de las reglas que gobiernan la generación de imágenes mentales o de las que rigen el procesamiento visual; sencillamente es que nunca podremos ser conscientes de estas reglas. Un enfoque computacional postula que estos procesos no pueden trasladarse al nivel de la consciencia sin que dejen de operar, porque, por naturaleza, la consciencia es lenta y deliberada, y no rápida y

automática como ha de ser, por ejemplo, la vista para que funcione adecuadamente. Otro describe estos procesos como «modulares», es decir, como subsistemas nítidos en los que la actividad mental consciente no puede «penetrar»⁹. En este sentido, el computacionalismo pone en tela de juicio nuestra convicción de que la consciencia y la mente vienen a ser lo mismo o de que existe una conexión esencial o necesaria entre ambas.

Freud también puso en duda que la mente y la consciencia fueran lo mismo y se aperció de que esa distinción lleva a la desunión del ser o sujeto cognitivo, punto al que volveremos en un instante. Sin embargo, no queda claro si Freud dio un paso más hasta poner en duda incluso la existencia de una *conexión necesaria o esencial* entre la mente y la consciencia. En sus argumentaciones sobre creencias, deseos y motivaciones inconscientes dejó abierta la posibilidad de que esos procesos pertenecieran a un *fragmento de nosotros mismos* oculto en las profundidades de la psique¹⁰. Aunque no sabemos hasta dónde

quería llegar Freud con esa fragmentación, sí que sabemos que cuando los cognitivistas hablan de un conjunto de procesos fragmentarios quieren decir exactamente lo que dicen. Como afirma Dennett:

Aunque en las nuevas teorías [cognitivas] abundan metáforas de homúnculos deliberadamente extravagantes —subsistemas como pequeños hombrecillos que envían mensajes de un lado a otro del cerebro, piden u ofrecen ayuda y obedecen—, se considera que esos subsistemas en realidad son partículas de la maquinaria orgánica *no* conscientes y carentes de vida interna y punto de vista, como lo son, por ejemplo, el riñón o la rótula¹¹.

Es decir, la caracterización de estos sistemas «subpersonales» como «metáforas de homúnculos extravagantes» es provisional porque, con el tiempo, esas metáforas «se abandonan» en beneficio de la tormenta de actividad de procesos

carentes de ser como las redes neuronales o las estructuras de datos típicas de la inteligencia artificial¹².

No obstante, nuestra convicción preteórica y cotidiana establece que la cognición y la consciencia —sobre todo la autoconsciencia— pertenecen al mismo dominio. El cognitivismo va en dirección contraria: al determinar el ámbito de la cognición, el cognitivismo elude la distinción entre consciencia e inconsciencia. Algunos sistemas representacionales son conscientes, pero no tienen por qué tener representaciones o estados intencionales. Por tanto, para los cognitivistas cognición e intencionalidad (representación) constituyen una pareja inseparable y no así cognición y consciencia.

Los primeros científicos cognitivistas consideraron que esta división teórica del dominio cognitivo era «un descubrimiento empírico de gran relevancia»¹³, afirmación que vuelve a subrayar la importante transformación que esta ciencia puso en escena. Surge ahora un proble-

ma, porque parece que nos vamos olvidando de un hecho que nos es indudablemente cercano y familiar: nuestro sentido del ser. Si la consciencia, por no mencionar la inconsciencia, no es esencial para la cognición, y si, en el caso de sistemas cognitivos que son conscientes, como nosotros mismos, la consciencia representa sólo un tipo de proceso mental, ¿qué es el sujeto cognitivo? ¿Es el conjunto de todos los procesos mentales conscientes e inconscientes?, o ¿es simplemente un tipo de proceso mental, por ejemplo, el consciente, entre todos los demás? En cualquiera de los casos, nuestro sentido del ser se pone a prueba, porque, por lo general, suponemos que el ser implica la posesión de un «punto de vista» coherente y unificado, un lugar privilegiado y estable desde el que pensar, percibir y actuar. En realidad, este sentido que nos dice que tenemos (¿somos?) un ser parece tan incontrovertible que su negación —incluso por la ciencia— se nos antoja absurda; sin embargo, si tuviéramos que dar un vuelco a la situación y

buscar el ser, nos costaría encontrarlo. Como siempre, Dennett trata este asunto con agudeza:

Entramos en el cerebro por el ojo, seguimos por el nervio óptico, damos vueltas y más vueltas por la corteza cerebral, miramos detrás de cada una de las neuronas y, antes de darnos cuenta, salimos a la luz del día impulsados por la fuerza de un nervio motor y nos encontramos rascándonos la cabeza y preguntándonos dónde está el ser¹⁴.

Nuestro problema va más allá, porque no sólo se trata de que seamos incapaces de *encontrar* un ser coherente y unificado entre la fuerte tormenta de actividad «subpersonal». Esta inhabilidad ciertamente pondría a prueba nuestro sentido del ser, pero el desafío quedaría limitado. Podríamos suponer que sí que hay un ser pero que no hay manera de encontrarlo por ese camino. Quizá, como dijo Jean-Paul Sartre, el ser está tan cerca que no hay manera de encontrarlo dándo-

nos la vuelta. El desafío computacional es más serio; según este enfoque, *la cognición puede desarrollarse sin consciencia*, ya que no existe una conexión esencial o necesaria entre las dos. Sea lo que sea lo que supongamos que el ser es, tendemos a pensar que la consciencia constituye el rasgo central del mismo. Siguiendo por esa línea, el computacionalismo duda de la convicción de que ese rasgo central del ser sea necesario para la cognición. Dicho de otro modo, el desafío cognitivo no sólo consiste en afirmar que no podemos encontrar el ser, sino en implicar que el ser no es ni siquiera *necesario* para la cognición.

Llegados a este punto, se hace tangible la tensión entre lo que la ciencia afirma y nuestra experiencia inmediata. Si la cognición puede proceder sin el ser, ¿por qué tenemos experiencia del ser? No nos podemos olvidar de esta experiencia sin antes dar una explicación. Hasta hace bien poco, muchos científicos y filósofos estudiosos de la mente quitaban hierro al asunto al afirmar que las incertidumbres que rodean

este problema no son relevantes para los objetivos de la ciencia cognitiva¹⁵.

Para conseguir que nuestras indagaciones lleguen más lejos, hemos de observar más de cerca la *naturaleza* de la fragmentación de la que hemos venido hablando. Como argumentaremos en el capítulo 3, la naturaleza de esta fragmentación es la de las propiedades emergentes (o auto-organizativas) del mecanismo cerebral, que dan lugar a lo que daremos en llamar el ser *virtual*, un tipo de análisis muy reciente tanto en la ciencia cognitiva como en el pensamiento occidental.

La corporeización de la vacuidad

MÁS SOBRE EL SER NO UNITARIO
Y LOS AGENTES COGNITIVOS

Vamos a desarrollar ahora el nuevo enfoque del concepto de sujeto cognitivo, centrándonos en la actividad cognitiva que se sucede en ese espacio especial al que llamaremos los quicios del *presente inmediato*, porque es precisamente ahí donde el sujeto cognitivo habita. Pero antes de comenzar, es necesario revisar, igual que hicimos con la cuestión de las habilidades y su gran relevancia, algunas de las suposiciones más enraizadas e inamovibles relacionadas con los mecanismos cognitivos, heredadas de la ortodoxia computacional¹.

Ésta es la cuestión fundamental: las coherencias sensomotoras de los micromundos y las microidentidades analizadas en el capítulo 1 encubren la aparición en el cerebro de un conjunto grande, o *reagrupamiento*, de neuronas correlacionadas transitoriamente, que son a un mismo tiempo la fuente y el resultado de la actividad de las superficies sensoriales y efectoras.

Tomemos el ejemplo de la aplisia, molusco con un sistema nervioso «pequeño» (sólo tiene unos miles de neuronas); cuando el sifón de este animal llega a tocar la superficie (o cuando se mueve y algo toca solamente el sifón), cierra las branquias. A esto lo llamamos reacción de contracción de las branquias y es tan sólo uno de los muchos modelos de comportamiento de este animal. Tradicionalmente se ha dicho que este tipo de comportamiento implica la mediación de un «arco reflejo», pero un estudio reciente ha descubierto que la reacción de contracción de las branquias de la aplisia activa de manera significativa todo el sistema nervioso del animal². El re-

agrupamiento de neuronas activadas aparece a través de la coordinación y la mutua influencia, y la coactivación cesa después de unos pocos segundos. De manera que incluso las neuronas de estos invertebrados se han de concebir como una red de reagrupamientos solapados que aparecen en diferentes configuraciones coherentes de acuerdo al contexto en el que se encuentra el animal.

Lo aprendido de estos humildes moluscos se puede aplicar a animales con sistemas nerviosos mayores y más complejos, esto es, a animales con cerebro. En realidad, lo que cambia según vamos «subiendo» en la cadena de seres vivientes es el número de interneuronas mediadoras y la arquitectura del sistema nervioso que estamos estudiando. En los humanos, por ejemplo, cerca de 10^{11} interneuronas conectan 10^6 neuronas motoras que a su vez se unen a 10^7 neuronas sensoriales distribuidas en superficies receptoras por todo el cuerpo del individuo. Las subidas y bajadas de la autoorganización neuronal tienen un

efecto más elevado cuanto mayor es el tamaño del cerebro: en el de un gato, por ejemplo, se activan entre cinco y cien millones de neuronas durante una tarea visuomotora sencilla como es la de empujar una palanca³. Los agrupamientos neuronales aparecen fragmentados en diversas áreas regionales, lo que revela el procesamiento distribuido en paralelo del cerebro de los vertebrados.

Es interesante mencionar que un hecho recientemente aceptado sobre la constitución cerebral es lo que aquí vamos a llamar la «Ley de la reciprocidad»: si una región (digamos un área cortical o un núcleo específico) *A* se conecta con otra *B*, entonces *B* también está conectada con *A*, pero *a través de una ruta anatómica diferente*. Consideremos, por ejemplo, el sistema visual de los mamíferos; consideremos, también, el flujo de impulsos que va de la retina a la llamada primera estación «repetidora», el tálamo dorsal (llamémosla región *A*), de ahí se dirige a la corteza visual primaria (llamémosla *B*) y desde allí a otras

regiones corticales. Según la Ley de la reciprocidad, existen conexiones que van de *B* a *A*, del córtex al tálamo, e incluso son más numerosas que las que van en la otra dirección⁴. Este tráfico bidireccional tálamo-córtex no es una mera particularidad anatómica: la capacidad visual de un animal depende de la integridad de este mecanismo de retroalimentación.

En consecuencia, la dinámica subyacente en una tarea perceptomotora es la de un sistema neuronal de dos vías muy cooperativo y no un proceso lineal en el que la información se abstrae de los datos sensoriales de una secuencia unidireccional que se desarrolla por etapas. Las fuertes interconexiones entre las subredes cerebrales aseguran que todas las neuronas activas operen como parte de un agrupamiento distribuido. Por ejemplo, aunque las neuronas de la corteza visual producen respuestas diferentes ante «rasgos» específicos de los estímulos visuales (posición, dirección, contraste, etc.), éstas ocurren solamente en animales anestesiados con un entorno (ex-

terno e interno) muy simplificado. Cuando se permiten condiciones sensoriales más normales y se examina el animal despierto y en acción, se ha demostrado que las respuestas neuronales estereotipadas a esos «rasgos» son muy inestables y sensibles al contexto, como se puede comprobar, por ejemplo, cuando se mueve el cuerpo del animal o se le estimula auditivamente⁵. Incluso en aquellos casos en los que el animal cambia de postura sin que se suceda un cambio de estimulación sensorial se producen alteraciones de las respuestas neuronales, lo que demuestra que el supuestamente lejano *sistema motor* está en armonía con el *sistema sensorial*⁶.

Continuando con el ejemplo de la visión, llevemos el análisis anterior a un nivel general con el fin de indicar que las investigaciones más recientes han girado no hacia el estudio de la «reconstrucción» centralizada de un escenario visual en beneficio de un ulterior homúnculo, sino hacia un «mosaico» de modalidades visuales entre las que se incluyen, al menos, forma (contorno, tamaño, rigi-

dez), propiedades superficiales (color, textura, albedo, transparencia), relaciones espaciales tridimensionales (posiciones relativas, profundidad, distancia), y movimiento tridimensional (trayectoria, rotación)⁷. Es evidente que estos aspectos diferentes de la visión son *propiedades emergentes de subredes concurrentes* con un cierto grado de independencia, que incluso aparecen separadas anatómicamente, aunque operan conjuntamente con el fin de que la percepción visual sea coherente.

Este tipo de arquitectura nos recuerda a una «sociedad» de agentes, empleando la metáfora de Minsky⁸. La multiplicidad multidireccional es contraintuitiva pero típica de los sistemas complejos. Decimos contraintuitiva porque estamos habituados al modelo causal tradicional de *input-procesamiento-output*. No hay nada en la descripción precedente que nos indique que el cerebro «procese» la información de este modo; estas descripciones tan conocidas y semejantes al *modus operandi* de los ordenadores son sencillamente incorrectas respecto al funcionamiento del

cerebro. La arquitectura cerebral realiza un tipo de operación diferente: las señales se mueven «hacia delante y hacia atrás» de manera que van adquiriendo coherencia hasta que se constituye un micromundo. Completar todo este ejercicio lleva una cierta cantidad de tiempo, lo que explica que todos los animales muestren una secuenciación temporal natural. En el cerebro humano, este flujo de cooperación consume entre doscientos y quinientos ms, la instantaneidad de una unidad perceptomotora⁹. Al contrario de lo que se podría pensar tras un primer examen, la cognición no pasa de un «estado» a otro de manera inconsutil, sino que hablamos de una sucesión a saltos de patrones de comportamiento que surge y desaparece en un tiempo mensurable. Este descubrimiento de la neurociencia reciente —y de la ciencia cognitiva en general— es fundamental, porque nos libra de la tiranía de tener que buscar una cualidad centralizada, el homúnculo, para dar cuenta del comportamiento normal del agente cognitivo.

Lo que nos interesa ahora es una de las muchas consecuencias de esta falta de unidad del sujeto entendido como agente cognitivo. Formulemos la cuestión de la siguiente manera: dado que en cada proceso cognitivo encontramos una miríada de subprocesos que compiten, ¿cómo hemos de entender el momento de la negociación y de la emergencia de uno de los muchos micromundos potenciales que toma la delantera y se constituye en un comportamiento definido?, o, empleando términos más sugerentes, ¿cómo hemos de entender el verdadero momento de estar allí cuando aparece algo concreto y específico?

La respuesta que proponemos se fundamenta en que dentro del vacío que se sucede durante las transiciones tiene lugar una *dinámica* rica en subidentidades y agentes recurrentes. Este rápido diálogo, invisible a la introspección, ha sido descubierto recientemente por estudiosos del cerebro. Walter Freeman fue el que introdujo algunos de los aspectos fundamentales de esta idea, quien, tras muchos años de investigaciones,

logró introducir un haz de electrodos en el bulbo olfativo de un conejo, de manera que pudo medir una pequeña parte de la actividad global del animal¹⁰. Llegó a la conclusión de que no existe un patrón nítido de actividad global en el bulbo a menos que se exponga al animal a un olor específico varias veces seguidas; además, descubrió que esos patrones emergentes activos se crean a partir de un trasfondo de actividad caótica o incoherente por medio de oscilaciones rápidas (en períodos de entre cinco y diez ms) hasta que la corteza establece un patrón eléctrico global, actividad que dura mientras el animal olfatea, para luego volver al trasfondo caótico¹¹. Las oscilaciones proporcionan, pues, un medio para *unir selectivamente* un conjunto de neuronas en un agregado temporal que constituye el substrato de la percepción olfativa en ese instante determinado. Desde esta perspectiva, el olfato no aparece como un mapa de rasgos externos, sino como una forma creativa de enacción del significado basado en la historia corporeizada

del animal. Lo que de verdad nos interesa es que esa enacción tiene lugar en la bisagra entre un comportamiento determinado y el siguiente a través de unas rápidas oscilaciones, que se transmiten entre grupos de neuronas, y que dan lugar a patrones coherentes.

Existen cada vez más pruebas para demostrar este tipo de resonancia rápida que une temporalmente reagrupamientos neuronales durante una percepción; por ejemplo, se ha encontrado en la corteza visual de gatos y monos, y en estructuras neuronales tan diferentes como la del cerebro de las aves y la de los ganglios de un grupo de invertebrados marinos, *Hermisenda*¹². Esta universalidad es importante porque presenta la naturaleza fundamental de esta resonancia como un mecanismo para la enacción del acoplamiento sensomotor; si el fenómeno se hubiera restringido a los mamíferos, por ejemplo, la hipótesis de trabajo habría sido mucho menos interesante. Es importante señalar que esta rápida resonancia no se une al estímulo sensorial de una

manera sencilla, porque las oscilaciones aparecen y desaparecen rápida y espontáneamente en diferentes áreas del cerebro.

Parece que, en las transiciones que estamos analizando, las oscilaciones son los síntomas de una cooperación y competencia rápidas entre los distintos agentes que la situación en cuestión ha activado, en la que rivalizan por la afirmación de diferentes modos de interpretación de un marco cognitivo coherente y por la inmediatez de la acción. Esta dinámica atrae a todas las subredes que dan lugar a la inmediatez de la acción del siguiente instante y no sólo implica una interpretación sensorial y una acción motora, sino también toda la gama de expectativas cognitivas y tonalidades emocionales fundamentales para la constitución de un micromundo. Según el funcionamiento de esta dinámica, un reagrupamiento neuronal determinado (una subred cognitiva) prevalece para así convertirse *en el patrón de comportamiento para el siguiente momento cognitivo*, es decir, *en un micromundo*.

Cuando empleamos el término «prevalece» no queremos decir que éste sea un proceso de optimización, sino que se asemeja a una bifurcación en una dinámica caótica. Por tanto, el lugar de nacimiento de la acción autónoma está siempre fuera de la experiencia vivida, porque, por definición, sólo podemos habitar una microidentidad cuando ya está presente y no cuando se encuentra en proceso de gestación. Dicho de otro modo, en las transiciones, y antes de que aparezca un micromundo, existe una miríada de posibilidades disponible hasta que se selecciona una de ellas de acuerdo a las circunstancias de la situación y a la recurrencia de la historia. Esta rápida dinámica es la correlación neuronal de la constitución autónoma de un agente cognitivo en un determinado momento de su vida.

PROPIEDADES EMERGENTES Y SERES VIRTUALES

La naturaleza de la identidad del ser cognitivo que acabamos de analizar es *emergente* a través

de un proceso distribuido. Las propiedades emergentes de una red interneuronal son enormemente ricas y merecen un análisis más detallado. Conviene destacar la (sorprendente) conclusión a la que se ha llegado recientemente, que establece que muchos agentes elementales con propiedades sencillas se pueden unir, incluso de manera casual, con el fin de *ocasionar* lo que a ojos de un observador parece un todo integrado y significativo *sin* necesidad de supervisión central. Ya tratamos esta cuestión cuando analizamos la constante formación y desaparición de reagrupamientos neuronales subyacentes al comportamiento, por lo que conviene ahora tratar el tema de manera más general y apoyar nuestras conclusiones en estudios recientes de varios sistemas complejos inspirados en ejemplos biológicos¹³.

Una de las investigaciones más ilustrativas a este respecto es la de las colonias de insectos sociales. Durante mucho tiempo las colmenas y los hormigueros se han considerado «superorga-

nismos», aunque, hasta hace bien poco, esta afirmación no era más que una metáfora; esto fue así hasta la década de 1970, en que se realizaron experimentos cuyos resultados no se podían explicar sin tener en cuenta toda la colonia¹⁴. En un estudio particularmente curioso, se apartaron las abejas nodrizas más trabajadoras de una colonia de *Neoponera apicalis* para formar una subcolonia. Éstas cambiaron su estatus social de manera radical, pasando a recolectar polen en vez de cuidar a las larvas; lo contrario sucedió en la colonia principal: las nodrizas que antes tenían menor rango incrementaron su actividad cuidadora. Sin embargo, toda la colonia mostró la presencia de una identidad estructural y de memoria, porque cuando se devolvió las nodrizas a la colonia principal, retomaron su estatus anterior¹⁵.

Lo que de verdad llama la atención de las colonias de insectos es que aceptamos con gran facilidad que sus componentes por separado son individuos y que carecen de un centro o «ser»

localizado. Sin embargo, todos los miembros en conjunto se comportan como una unidad, como si existiera un agente que los coordinara desde el centro. Esta noción se corresponde exactamente a lo que llamamos ser *carente de identidad* (o ser virtual): un patrón global coherente que surge de la actividad de cada uno de los componentes del grupo, que parece estar localizado en el centro, pero que a pesar de no poder encontrarse resulta fundamental como nivel de interacción para el comportamiento del grupo.

El significado de este modelo que explica cómo los sistemas complejos muestran propiedades emergentes a través de la actividad de los elementos particulares es, en nuestra opinión, esencial para la comprensión de las propiedades cognitivas. Esta idea introduce una alternativa explícita a la tradición computacional dominante, que postula que los *inputs* sensoriales se elaboran sucesivamente para reconstituir una representación del mundo exterior centralizada e interna.

El nuevo patrón aplicado al cerebro explica por qué hallamos redes y subredes interactuando promiscuamente sin ninguna jerarquía auténtica como sucede en los algoritmos computacionales. Dicho de otra manera, en el cerebro no hay una distinción jerarquizada entre *software* y *hardware* o, para ser más precisos, entre símbolos y no símbolos. Abordamos este asunto con el fin de poner en guardia al lector frente al dominio que en los últimos años ha ejercido el computacionalismo en este ámbito y frente a la consiguiente tendencia a conceptualizar el ser cognitivo como un programa o una descripción de alto nivel computacional; esas nociones no se ajustan a la realidad, ya que *el ser cognitivo es su propia implementación: su historia y su acción forman un bloque*.

En realidad, *todo* lo que encontramos en las actuales redes neuronales artificiales, que subyace a las regularidades y que llamamos comportamiento o actuación, son interacciones entre los reagrupamientos. Es cierto que podemos obser-

var que algunos de estos reagrupamientos aparecen con la frecuencia necesaria para ser considerados como programas, pero ésa es una cuestión diferente. Aunque esos reagrupamientos emergentes se han construido artificialmente, no se pueden considerar «computaciones» en el sentido de que su dinámica puede ser formalmente especificada como implementaciones de algoritmos de alto nivel. Las redes neuronales, incluso en sus más mínimos detalles, *no* se asemejan a un lenguaje computacional, ya que en aquéllas, simplemente, no hay una transición desde un nivel fundamental operacional dotado de semántica ni un nivel más elevado y emergente donde suceda el comportamiento. Si así fuera, se aplicaría de inmediato la clásica instrucción del ordenador: ignoremos el *hardware* porque no aporta nada de importancia a la computación (a excepción de las limitaciones de espacio y tiempo). Por el contrario, en los patrones neuronales distribuidos, estos pequeños «detalles» son precisamente los que hacen posible el efecto global y los causan-

tes de la ruptura casi total con la tradición de la inteligencia artificial¹⁶. Esta afirmación refuerza las conclusiones paralelas aplicables a las redes neuronales naturales del cerebro, tal como vimos anteriormente.

Es importante en este punto aclarar el segundo aspecto del ser al que hemos de dirigirnos: su relación con el entorno. La vida cotidiana es, necesariamente, una experiencia con agentes *inmersos en unas situaciones* (contextualizados), que han de abordar constantemente la cuestión de qué hacer frente a las actividades paralelas en curso de sus diferentes sistemas perceptomotores. La continua redefinición de lo que se ha de hacer no se asemeja en absoluto a un plan seleccionado de un repertorio de posibles alternativas, en cuanto que depende enormemente de las contingencias y la improvisación, y demuestra ser mucho más flexible que cualquier planificación. Una entidad cognitiva contextualizada posee, por definición, perspectiva; es decir, está relacionada «objetivamente» con el entorno que la ro-

dea, con independencia de la situación, dirección, historia o actitud del sistema. Por el contrario, se relaciona con el entorno a través de la perspectiva establecida por las constantes propiedades emergentes del agente mismo y por el papel que esa redefinición en curso desempeña en la coherencia del sistema completo.

Hemos de diferenciar con nitidez entre «entorno» y «mundo», porque el sujeto cognitivo está «en» los dos pero de manera diferente. Por una parte, un cuerpo se relaciona con el entorno de manera directa. Estas relaciones son encuentros macrofísicos —transmisiones sensoriales, desarrollos mecánicos, etc.—, es decir, acciones que apenas pueden sorprendernos; sin embargo, los acoplamientos son sólo posibles si los encuentros se consideran *desde la perspectiva* del sistema mismo. Esta consideración requiere la elaboración de un *excedente de significado* respecto a la perspectiva que constituye el origen del mundo del agente cognitivo. Todo aquello que se encuentra en el entorno ha de ser valo-

rado o no, y ha de tener algún efecto o ninguno. Esta valoración básica del excedente de significado es inseparable del modo en que el acoplamiento encuentra una unidad perceptomotora en funcionamiento; en realidad, esos encuentros dan lugar a las *intenciones* (aunque la tentación de llamarlos «deseos» es grande), que son cualidades únicas en la cognición viviente¹⁷.

Expresado de otra manera, podemos decir que la naturaleza del entorno para un ser cognitivo adquiere un estatus curioso: es aquella que *se presta* a un excedente de significado. Como en un ensayo musical, el entorno inspira la «música» neuronal del sistema cognitivo. De hecho, ese sistema no puede vivir sin los constantes acoplamientos ni las continuas irregularidades emergentes que el entorno proporciona; sin la posibilidad de la actividad de acoplamiento, el sistema se convertiría en una mera imagen solipsista.

Por ejemplo, la luz y el albedo (entre otros muchos parámetros macrofísicos, como el contorno y el gradiente, aunque queremos aquí sim-

plificar con una sola ilustración) se prestan a una gran variedad de espacios del color, según el sistema nervioso que esté involucrado en ese encuentro determinado. A lo largo de sus respectivos senderos evolutivos, los peces, aves, mamíferos e insectos han desarrollado diferentes espacios del color, y no sólo con significaciones de comportamiento distintas, sino también con una percepción de la dimensión diferente. Por tanto, las diferencias en la percepción del color de un animal a otro no son una cuestión de mayor o menor resolución¹⁸. Está demostrado que el color no es una propiedad que se «recupera» de los *inputs* del entorno de una única manera, sino que es una dimensión que sólo aparece en el diálogo filogenético entre un entorno y la historia de un ser autónomo activo que, en parte, define lo que se considera como entorno. La luz y el albedo proporcionan un medio de reagrupamiento, una perturbación que provoca y facilita que la enorme capacidad informativa de las redes neuronales constituyan correlaciones senso-

motoras y desde ahí desarrollen su capacidad para imaginar y representar. Es sólo *después* de que todo esto haya sucedido, después de que un modo de reagrupamiento se haga regular y repetitivo, como sucede con los colores de nuestros *mundos* —y de otros—, que nosotros como observadores afirmamos que el color representado se corresponde con un aspecto del mundo.

La tecnología de las llamadas realidades virtuales nos proporciona un experimento reciente e impactante que estudia el excedente de significado y la deslumbrante actividad del cerebro como generador de «narrativas» neuronales. Se conecta un casco equipado con una cámara para cada ojo a un guante o a un traje con transmisores eléctricos para el movimiento que se mide no por medio del entorno, como es lo normal, sino a través de un ordenador, de manera que cada movimiento de la mano o el cuerpo se corresponde a una imagen cuyos principios controla por completo el programador. Por ejemplo, cada vez que la mano, que aparece como un icono

«virtual», señala un lugar, la imagen que sigue simula un vuelo hacia el lugar señalado. La percepción visual y los movimientos, pues, dan lugar a regularidades que son propias de este nuevo modo de reagrupamiento perceptomotor. Lo más significativo es la rapidez con la que este mundo «virtual» parece hacerse real: *habitamos* el cuerpo de este nuevo mundo después de unos quince minutos «dentro del casco»; la experiencia de volar y traspasar paredes o sumergirse en otras galaxias parece perfectamente «real». Este «cambio de realidad» ocurre a pesar de la poca calidad de la imagen, la baja sensibilidad de los sensores y el limitado ancho de banda de las sensaciones visuales y táctiles que se pueden conseguir en un programa instalado en un ordenador personal. El sistema nervioso es un sintetizador de regularidades tan bien dotado que cualquier material básico basta como entorno para hacer emerger un mundo preciso.

Incluso la inteligencia artificial, con una orientación claramente pragmática, está empe-

zando a estudiar la contextualización del agente dotado, de forma progresiva, de módulos internos más ricos que se autoorganizan¹⁹. Cuando se estudia la síntesis del comportamiento inteligente hacia ese enfoque progresivo, con una adherencia estricta a la viabilidad sensomotora del agente, la noción de que el mundo es una fuente de información para ser representada se desvanece. La autonomía del ser cognitivo pasa así a convertirse en el foco de atención. En la propuesta de la nueva robótica de Rodney Brooks (o, como él la llama, la nueva inteligencia artificial), las criaturas minúsculas se asocian en diversas actividades por medio de una regla de cohabitación. Esta estrategia de ingeniería es análoga a un sendero evolutivo a través del cual las subredes modulares se entrelazan unas con otras en el cerebro. La nueva consideración de la inteligencia artificial debería dar como resultado la creación de artefactos más inteligentes y autónomos que los frágiles procesadores de información que dependen de un entorno prede-

finido o de un plan óptimo que se ha diseñado de antemano.

En su ensayo, Brooks también delinea el origen de lo que llama «la ilusión de la inteligencia artificial», que la lleva (y al resto de las ciencias cognitivas) hacia la abstracción, con el principal objetivo de dividir con nitidez percepciones contextualizadas y habilidades motoras. Como hemos argumentado aquí (igual que hace Brooks, aunque por diferentes motivos), esa abstracción no capta la esencia de la inteligencia cognitiva *que reside solamente en su corporeización*. Es como si pudiéramos diferenciar los problemas cognitivos de acuerdo a dos tipos: los que se pueden resolver por la abstracción y los que no. Generalmente, estos últimos están relacionados con las percepciones y las habilidades motoras de agentes en entornos no específicos. Cuando se enfoca la inteligencia cognitiva desde esta perspectiva autocontextualizada, está claro que no queda lugar para que la percepción pueda transmitir una representación del mundo en el

sentido tradicional, sino que se nos muestra a través de la enacción de las regularidades perceptomotoras. Como dice Brooks:

Igual que no hay una representación central, no existe un sistema central. Cada estrato de actividad conecta la percepción a la acción directamente. Es el observador del ser viviente quien imputa una representación o un control centrales; el ser viviente en sí mismo carece de ellos, ya que es un conjunto de comportamientos en competencia. Del caos local de sus interacciones, a ojos del observador, emerge un patrón coherente de comportamiento²⁰.

EL SER COMO PERSONA VIRTUAL

A pesar de que nos agraden estas ideas sobre seres sin ser, tanto en el nivel básico de comportamiento como en el cognitivo más elaborado, sigue latente una cuestión de fondo, como dice

Dennett: «Queremos eximirnos a nosotros mismos (queremos eximir a nuestro *ser*). El problema es que *parece* que *nosotros* somos, cuando menos, muy diferentes: de arriba abajo, centralizados, dirigidos globalmente»²¹. Ésta es precisamente la razón por la que nos vemos obligados a proyectar un centro o agente centralizado, ya sea una entidad del tipo de un homúnculo o una apreciación más vaga de un «ser como proceso».

Parece que lo más novedoso de nuestra recién adquirida y todavía fragmentaria comprensión de las propiedades emergentes en los procesos de redes distribuidas radica precisamente en que son metáforas *fuertes* o, mejor dicho, patrones de lo que es un ser sin ser: un todo coherente que no se encuentra en ninguna parte y que, *sin embargo*, es capaz de proporcionar la actividad coordinada de los acoplamientos neuronales. Subrayamos *fuerte* al hablar de estas metáforas, porque, sin los numerosos ejemplos empleados recientemente, la aparente paradoja que nos muestra la falta de localización obligada

a verse como una totalidad se convierte en una contradicción, y, a menos que la enfoquemos desde un metanivel constructivo, rápidamente caemos en los antiguos debates sobre la existencia frente a la no existencia del ser y la persona. La aparente paradoja reside en un movimiento bidireccional entre dos niveles: «hacia arriba», cuando hablamos de la emergencia de las propiedades desde los elementos constituyentes; y «hacia abajo», cuando nos referimos a los vínculos impuestos por la coherencia global en las interacciones globales. El resultado (y la resolución de la paradoja) es un ser carente de consubstancialidad que actúa como si estuviera presente, como una *interfaz virtual*.

Cuanto más notamos la naturaleza carente de ser de nuestro ser en varias «regiones» de nuestro organismo, más dudamos de nuestro sentimiento del «yo» como el verdadero centro. O bien somos únicos en el mundo viviente y natural o el sentido inmediato de un ser central y personal es el mismo tipo de ilusión de un cen-

tro, explicable por el mismo patrón de análisis que ya hemos llevado a cabo para los seres cognitivos sensomotores básicos.

Casi no haría falta mencionar que nuestra tesis se adscribe a la segunda alternativa. Lo que llamamos «yo» podría describirse como el resultado de la habilidad lingüística recursiva y su capacidad única para la autodescripción y la narración. Como ya demostró hace tiempo la neuropsicología, el lenguaje es una capacidad modular que cohabita con todos los demás aspectos cognitivos. Nuestro sentido de un «yo» personal se puede construir como una *narración* interpretativa de algunos de los aspectos de las actividades paralelas de nuestra vida cotidiana, de ahí los constantes cambios de las formas de atención típicos de nuestras microidentidades y de ahí también la relativa fragilidad de su construcción narrativa²².

Si el «yo» narrativo se construye necesariamente a través del lenguaje, entonces deducimos que el ser personal está unido a la vida, pues el

lenguaje no puede sino operar como fenómeno social. En realidad, podemos dar un paso más: el «yo» carente de ser es un puente que une el cuerpo que poseen todos los seres con el sistema nervioso y la dinámica social en la que los humanos vivimos. El «yo» que proponemos no es únicamente público o privado, sino que participa de los dos aspectos, igual que los diferentes tipos de narrativa que van con él, como por ejemplo los valores, las costumbres o las preferencias. Siguiendo una lógica puramente funcionalista, se puede decir que el «yo» existe *para* las interacciones con los demás, *para* crear vida social. De estas articulaciones surgen las propiedades emergentes de la vida social de las que el «yo» carente de ser es el componente básico; de manera que cuando encontramos regularidades tales como las leyes o los papeles sociales y los concebimos como otorgados desde el exterior, estamos sucumbiendo a la falacia de atribuir identidad substancial a lo que en realidad es una propiedad emergente de un proceso distribuido

complejo, intervenido por interacciones sociales. Las propiedades emergentes se pueden proyectar, siguiendo la tradición, como puntos de referencia «exógenos», aunque igualmente se pueden deconstruir como hemos hecho en este análisis.

Curiosamente, aunque aceptemos una reinterpretación del «yo» como virtual —como el producto de un fenómeno de relleno lingüístico y de unas propiedades emergentes distribuidas—, nuestra inclinación natural en la vida cotidiana es actuar como si nada hubiese cambiado. Ésta es la mejor prueba de que el proceso de la autoconstitución está tan arraigado, que ver a través de él requiere algo más que un análisis convincente. La exploración de la *sunya* —o la naturaleza virtual—, de esta fuertemente enraizada y continuamente activa necesidad hacia la constitución de una identidad, es cuestión de aprendizaje y transformación sostenida.

LA PRAGMÁTICA DEL SER VIRTUAL

La propuesta principal

Ya sabemos lo que es necesario para captar la naturaleza de la vacuidad del ser y su relevancia para la habilidad ética. La ciencia moderna occidental nos ha enseñado que el ser es virtual y vacío, y que aparece continuamente para hacerse cargo de las transiciones en los micromundos. El taoísmo, el confucianismo y el budismo nos enseñan que la habilidad ética es progresiva por naturaleza y que está fundamentada en el entendimiento gradual de ese ser vacío en la vida cotidiana y en la acción.

Estos dos enfoques se apoyan mutuamente y en este punto dan cuerpo al siguiente postulado, que es el núcleo temático de este libro: *la habilidad ética es el conocimiento progresivo y directo de la virtualidad del ser.*

Por lo general, evitamos el aspecto virtual y

fragmentado de nuestra naturaleza y, sin embargo, el aprendizaje ético está directamente relacionado con la praxis; dicho de otra manera, si no practicamos la transformación, nunca llegaremos al grado máximo de competencia ética. Aprender a corporeizar el ser vacío es ciertamente difícil, pero las tradiciones orientales están todas de acuerdo en que la adquisición de esa competencia no es sólo progresiva y abierta, sino también fundamental.

Lecciones del psicoanálisis

Con el fin de evitar que la perspectiva de la transformación personal se considere como una filigrana filosófica a la manera oriental, vamos ahora a estudiar una tradición occidental que llega a una conclusión convergente: el psicoanálisis. Para lo que aquí nos interesa, el psicoanálisis es importante porque representa la única tradición occidental que se ocupa principalmente de la

pragmática de la transformación humana. Lacan dice que «el inconsciente es radicalmente ético»²³, aunque esta afirmación no se debe interpretar según la tradición occidental de los principios deductivos racionales para la acción. Lo que Lacan pretende decir está más cerca de nuestra argumentación; es decir, que la ética implica que hemos de poner en duda el estatus del aprendiente, resaltando así la necesidad de un espacio terapéutico proporcionado por la situación analítica. Como es bien sabido, una «cura» analítica no es un tratamiento médico, sino la creación de un tipo de suspensión de la locura del deseo, o lo que es lo mismo, la suspensión del modo adquirido de emergencia del ser virtual. Esta postura es en sí misma ética —es la ética de una habilidad relacionada con el inconsciente²⁴.

Este tipo de habilidad ética exige que intentemos concienciarnos de que ningún principio moral es por sí mismo aprehensible, ya que el proceso analítico aclara progresivamente que

estamos destinados a no mostrarnos nunca satisfechos con ningún conjunto de esperanzas o expectativas por muy racional que parezca. No puede haber ningún orden social o moral que sea objetivamente deseable. La raíz de todo esto la encontramos en la importante aportación del psicoanálisis que afirma que, en oposición a las teorías que propugnan un ser central y unificado, las teorías freudianas que estudian el sujeto rompen el ser en mil pedazos, tanto dentro de la persona como en las relaciones entre ellas. El posicionamiento analítico respecto a la ética no se puede basar en la compasión en el sentido de conmiseración o *caridad*, porque de ese modo el enfoque siempre aparece contaminado por la estructura de la perturbación del deseo. La teoría freudiana propone que se suspenda la tentación de identificarnos con el otro y, en su lugar, emprendamos un aprendizaje hacia la observación de nosotros mismos y del otro como entidades fragmentarias e ineludiblemente transitorias. La demanda de este vínculo ético se

manifiesta entonces en el único amor verdadero posible en el mundo psicoanalítico —el de la transferencia²⁵. En lugar de crear un vínculo con la ilusión de un centro ideal o principio moral, el amor transferencial siempre intenta revelar al sujeto que todos los rasgos que ensalza en sí mismo, o en los otros, pertenecen por completo al deseo irrealizable de considerar completo y substancial aquello que no es más que fragmentario y virtual.

Esta tradición occidental abarca, al menos en algunas de sus escuelas, un ideal que se sitúa cerca de la sabiduría o del adiestramiento ético superior de las tradiciones orientales de la enseñanza, aunque con un sesgo propio. Volvamos ahora a esas tradiciones orientales con el ideal budista de *boddbisattva*, concepto que ya tratamos en el capítulo 2.

*Lecciones de las tradiciones orientales
de la enseñanza*

Hemos mencionado antes que en todas las tradiciones budistas la práctica del reconocimiento de la vacuidad del ser, conocida como meditación intuitiva o *samatha-vispasnya*, es la base del adiestramiento, incluido el ético. En esencia, ésta es una práctica radical del no hacer y tradicionalmente universal, pero que a pesar de que se ha ido definiendo y explorando a lo largo de más de dos mil quinientos años en todo el mundo, nunca se descubrió de manera independiente en Occidente²⁶. En lugar del espacio para lo humano en el gabinete del analista que requiere el psicoanálisis, la *samatha-vispasnya* crea un espacio a través de la falta de acción que incluye la no respuesta al lenguaje.

La persona que estudia la meditación intuitiva comienza por la observación, de manera prescriptiva, de lo que la mente hace, de su control continuo, perpetuo y al minuto. Este co-

mienzo permite al aprendiente liberarse de algunos de sus patrones de pensamiento habituales, lo que le lleva a una meditación superior; con el tiempo, comienza a darse cuenta de que no existe un ser en sus experiencias. Este descubrimiento puede llegar a perturbar y a veces llevar al estudiante a desanimarse y a dejarse transportar hacia el otro extremo, el del nihilismo. El vuelo hacia el nihilismo demuestra que el reflejo de agarrarse a un ser substancial es tan fuerte y está tan arraigado que convertimos su ausencia en una especie de abismo.

Según avanza la práctica y el aprendizaje, y según se permite que la mente se adentre en la meditación, comienza a aparecer con toda naturalidad un sentimiento de cordialidad e inclusividad: la mentalidad que nos hace luchar y velar por los intereses particulares de cada uno desaparece, dejando lugar a un interés por los demás. Ya nos encontramos dirigidos hacia los demás incluso cuando peor actuamos, y ya sentimos cordialidad hacia algunos de ellos, como la

familia y los amigos, de la misma manera que Mencio comenzó su adiestramiento ético examinando la reacción espontánea de la gente cuando un niño se cae a un arroyo. La comprensión consciente del sentimiento de parentesco y el desarrollo de un sentimiento de cordialidad más imparcial se fomentan en la tradición de la meditación con diferentes prácticas que se asemejan de manera sorprendente al elemento de extensión estudiado en el pensamiento de Mencio y la tradición taoísta.

Se dice que no es posible llegar al fin del proceso de desarraigo si no hay cordialidad, por eso en la tradición Mahayana, que hasta ahora hemos presentado interesada en el desarraigo como *sunyata*, existe un interés igualmente central y complementario por el desarraigo como compasión. El término sánscrito traducido aquí como «compasión» es *karuna*. Esta traducción pierde algunas de las acepciones del término original, pero es el único que satisface lo que representa. En realidad, la mayoría de las presen-

taciones tradicionales Mahayana no parten del desarraigo, sino del cultivo del *karuna*. Nagarjuna, el Mencio de la tradición budista, por ejemplo, afirma en una de sus obras que el aprendizaje de la Mahayana posee «una parte esencial de vacuidad y compasión»²⁷. A veces se reformula esta afirmación diciendo que la vacuidad (*sunyata*) es la compasión total (*karuna*). Keiji Nishitani, escritor contemporáneo de la tradición zen, se hace eco de esta misma afirmación cuando sucintamente afirma que «la realización del *deber* consiste en *ser* para los demás»²⁸.

Por tanto, la *sunyata*, es decir, la pérdida de un punto de referencia fijo o de fundamento estable ya sea en el ser, en los otros o en una relación entre ellos, se considera inseparable de la compasión, a imagen de las dos caras de una moneda o las dos alas de un pájaro. Según esta perspectiva, nuestro impulso natural es de compasión, aunque se oscurece por hábitos que tienen que ver con nuestro ego, igual que el sol deja de lucir al paso de una nube.

Éste no es en modo alguno el fin del camino, ya que hay que dar un paso más en la comprensión ulterior de la *sunyata* en los términos sobre todo negativos: el *no ser*, la *carencia* de ego, el *no mundo*, la *no dualidad*, la *vacuidad*, el *desarraigo*. En realidad, la mayor parte del mundo budista no habla de sus principales intereses en términos negativos, ya que éstos son preliminares —necesarios para eliminar los patrones habituales adquiridos; importantes, pero absolutamente preliminares— que no hacen sino apuntar hacia la corporeización de un estado concebido *positivamente*.

Con toda certeza, este estado puede ser amenazador y paradójico, igual que el *wu-wei* taoísta: no se puede considerar como punto de referencia, como arraigo al que se aferra el ego o como el nido en el que se acuesta el ego, ya que ni existe ni deja de existir. No puede ser un objeto de la mente ni del proceso de conceptualización; no se puede pensar en él, no se puede ver ni oír. Así, muchas imágenes tradicionales exis-

ten por él: la vista de un ciego o una planta que florece en el cielo. Cuando la mente conceptual intenta captarlo, no encuentra nada y por eso lo experimenta como la vacuidad. Se puede llegar a conocer directamente (y sólo eso). A esto lo llamamos naturaleza Buda o no mente, mente primordial, *bodhicitta* absoluto, mente de la sabiduría, Bondad Infinita, Gran Perfección, Aquello que la mente no es capaz de crear o Naturalidad. Este estado apenas si difiere del mundo ordinario: es el mismo mundo de siempre, condicional, inestable, doloroso, desarraigado, que se experimenta (se conoce) como el estado supremo, incondicional. La manifestación natural, la corporeización de este estado es la *karuna* —el acto de compasión espontáneo, «despiadado», temerario e incondicional—. Como un maestro tibetano actual dice con cierta mordacidad: «Cuando la mente racional ya ni capta ni se aferra a nada [...] nos percatamos de la sabiduría con la que nacemos y la energía compasiva surge sin disfraz»²⁹. ¿Cómo podemos llegar

a comprender mejor esta compasión incondicional? Hemos de rastrear y considerar el desarrollo de la acción ética y virtuosa desde el punto de vista del aprendiz. La posibilidad de preocuparse por los demás, a menudo presente en los humanos, se muestra entremezclada con el ego, de manera que se confunde con la obligación de satisfacer las necesidades particulares de reconocimiento y autoevaluación; y éstas eran, entre otras, las características que incluía el hombre del pueblo de Mencio. Pero aquí nos referimos a los gestos espontáneos que surgen cuando no se siguen los patrones habituales, esto es, cuando no desarrollamos acciones voluntarias sacadas de los patrones habituales adquiridos. Dicho de otro modo, nos referimos a aquellas acciones que corporeizan y expresan la realización de la vacuidad del ser en una manifestación no dual de sujeto y objeto; es el ideal de ser descentralizado de la ética del psicoanálisis. Cuando la acción se lleva a cabo sin la única finalidad del beneficio propio, aparece una relajación llamada genero-

sidad suprema (o transcendental) o *prajñāparamita*³⁰.

Al analizar la sabiduría desde el punto de vista de esta máxima competencia ética, se emplea a menudo el término del sánscrito *bodhicitta*, que se ha traducido indistintamente como «mente iluminada», «corazón de la condición iluminada de la mente» o simplemente como «corazón despierto». Se dice que el *bodhicitta* posee dos aspectos, uno relativo y otro absoluto. Absoluto es el término aplicado a lo que se considera fundamental en la mayoría de las prácticas budistas, es decir, la experiencia del desarraigo de la *sunyata* o la aparición repentina (positivamente definida) del estado despierto, que, a su vez, nos recuerda la demanda de la inteligencia consciente que Mencio requería para el hombre auténticamente virtuoso. El *bodhicitta* relativo es la cordialidad fundamental practicada con el resto del mundo que surge de la experiencia absoluta y que se manifiesta como el interés y la acción adecuada para proporcionar el bienestar de los demás más allá de la com-

pasión natural. A la inversa, según el orden en que hemos descrito anteriormente estas experiencias, se afirma que el *bodhicitta* relativo es la extensión progresiva y el desarrollo de un indudable sentimiento de cordialidad hacia el mundo que nos conduce hasta la experiencia del resplandor del *bodhicitta* absoluto.

Aquellos que practican estas tradiciones no se percatan de todo esto súbitamente. Como cualquier otro tipo de aprendizaje, lleva consigo tiempo y una disciplina sostenida, además de la aparición de progresos y retrocesos continuos; aun así, todos los que lo practican aseguran que se captan momentos de iluminación que animan a seguir el viaje. Uno de los pasos más importantes, llamado *maitri*, consiste en el desarrollo de la compasión frente a la fijación natural de agruparse junto al propio ego. La idea que se esconde detrás de esta actitud es que la confrontación de nuestras tendencias es un acto amistoso hacia nosotros mismos; al tiempo que se desarrolla esta amistosidad, también lo hace

nuestra consciencia y nuestro interés por los demás. Es en este punto en el que podemos empezar a entrever una compasión más abierta y menos egocéntrica.

No nos debería sorprender que una de las características de la compasión espontánea, que no es un rasgo de la acción voluntaria basada en patrones habituales, sea que no sigue ninguna regla; es decir, no se deriva de un sistema ético axiomático ni de un precepto moral pragmático. Su máxima aspiración es responder a las necesidades de una situación determinada. Nagarjuna expone la idea de esta actitud:

*Igual que el gramático hace estudiar la gramática,
un Buda enseña según la tolerancia de sus
[estudiantes;
a algunos les insta a no pecar, a otros a hacer el
[bien,
a otros a confiar en el dualismo, a otros en el no
[dualismo;
a algunos les enseña lo profundo,*

*lo espantoso, la práctica de la iluminación,
cuya esencia es la vacuidad, la compasión*³¹.

Los que todavía no poseen una gran competencia, claro está, no están capacitados para prescindir de las reglas y los preceptos morales. En el nivel del principiante, existen en el budismo muchas reglas éticas cuyo propósito es colocar el cuerpo y el alma en un estado que imite en lo posible el modo en el que la compasión genuina se manifiesta en esa situación (igual que la postura de las personas sentadas meditando se dice que es una imitación de la iluminación). A través de estas reglas, los que se inician en el budismo aprenden a desarrollar la compasión, del mismo modo que a los seguidores de Mencio se les exhorta a cumplir la virtud extendiendo el conocimiento y los sentimientos desde situaciones en las que una acción determinada se considera correcta hasta situaciones parecidas en las que la corrección de la acción no está tan clara. Es interesante mencionar para nuestro estudio que,

en el budismo, la acción compasiva también es conocida como «medios hábiles» (*upaya*), que son inseparables de la sabiduría.

Sin embargo, no debemos identificar los medios hábiles con los ordinarios, como pudieran ser el aprender a conducir un coche o a tocar el violín. Los primeros se asemejan, de *alguna* manera, al concepto occidental que poseemos de las habilidades sensomotoras: el aprendizaje practica («siembra buenas semillas»), es decir, evita acciones dañinas, realiza el bien, medita y extiende su comportamiento a un orden cada vez mayor. No obstante, al contrario que el dominio de la habilidad ordinaria, el de los medios hábiles resulta en la eliminación de *todos* los hábitos, de modo que el que lo practica puede llegar a darse cuenta de que la compasión surge directa y espontáneamente de la sabiduría. Es como si uno naciera ya sabiendo tocar el violín y tuviera que practicar afanosamente con el fin de eliminar los hábitos que pudieran impedirle demostrar esa virtud. Por tanto, el auténtico *wu-wei* del

saber no se construye, sino que se descubre. En el budismo, ésta es la imagen del *boddbhisattva* plenamente consumado.

Tocamos aquí un aspecto de extrema importancia y filosóficamente delicado: ¿existe un fundamento que subyace a la inconsistencia del ser?, o, dicho de una manera más sucinta, ¿qué es lo que *queda* en la *sunyata*? La tradición budista tibetana afirma que los constituyentes de la mente virtual se transforman por medio del continuo viaje del *boddbhisattva* hacia la sabiduría. Este sentido transformacional no implica un alejamiento del mundo ni una evasión del funcionamiento mental, pues los constituyentes mismos en los que se basa el sentido inadecuado del ser y del mundo son también los fundamentos del saber. El medio para transformar los constituyentes mentales en sabiduría es la consciencia inteligente, es decir, la comprensión momento a momento del ser virtual tal como es —carente por completo de egoísmo y, sin embargo, repleto de sabiduría—. Lo que aquí defendemos es

que la auténtica atención reside en el mismo fundamento del ser, que se puede manifestar plenamente en un próspero y continuado adiestramiento ético, noción completamente extraña a nuestro modo de pensar nihilista occidental, pero a todas luces merecedora de consideración.

¿Cómo se puede fomentar e incorporar a nuestra cultura un asunto tan compasivo, tan descentralizado, que abarca tanto? Evidentemente, no se puede hacer mediante la creación de meras normas o preceptos racionalistas, sino que ha de desarrollarse e incorporarse a través de *disciplinas* que faciliten la liberación de los hábitos egocéntricos y que posibiliten que la compasión se convierta en algo espontáneo y autosuficiente. No quiere esto decir que no exista una necesidad de reglas normativas en el mundo relativo, porque reglas hacen falta en cualquier sociedad. Lo que queremos decir es que, a no ser que las reglas se vean impregnadas de la sabiduría que les permita disolverse ante las exigencias sensibles de las particularidades y la inmediatez

de una situación real determinada, se tornan estériles y se convierten en obstáculos academicistas para el desarrollo de la acción compasiva en lugar de verdaderos canales que ayuden a su manifestación.

Quizá uno de los aspectos menos obvios pero más característicos de la tradición cognoscitiva intuitiva sea que las prácticas llevadas a cabo como meros planes de automejora lo que hacen es reforzar el egoísmo que intentan disipar. Debido a la fuerza del habitual condicionamiento egocentrista, se produce —como bien saben todos los que practican las tradiciones contemplativas— una tendencia que trata de asir, de poseer, de enorgullecerse de la más mínima introspección y de cualquier posibilidad de apertura o comprensión. Si no se consigue que esas tendencias sean ejemplo del desprendimiento que lleva a la compasión, las introspecciones serán más perjudiciales que beneficiosas. Los maestros budistas a menudo afirman que es mejor permanecer como una persona ordinaria que

crea en los fundamentos elementales que aferrarse a una experiencia de desarraigo y no manifestar compasión.

El lenguaje por sí mismo no es capaz de generar preocupaciones espontáneas y no egocéntricas ni de formar personas éticamente competentes. Las palabras y los conceptos, incluso en mayor medida que las experiencias introspectivas, se captan con facilidad, se aceptan como fundamentos y se tejen en un manto de egocentrismo, y por eso los maestros de las tradiciones contemplativas ponen en guardia a los aprendices frente a todos aquellos puntos de vista ya consolidados y los conceptos aceptados como realidad. No podemos dejar de fijarnos en la necesidad de algún tipo de práctica disciplinada y continua o, empleando los términos de Foucault, en la *práctica de transformación del sujeto*³². Todo esto no lo puede construir un individuo por sí mismo, como tampoco puede crear por sí solo la historia de la ciencia occidental, porque nada quedaría en el lugar adecuado: cada indivi-

duo ha de descubrir personalmente su propio sentido del ser virtual y crecer en él.

A modo de conclusión, cabe destacar que se han intentado entrelazar cuestiones de la ciencia de la mente con otras de las tradiciones orientales de la enseñanza con el fin de arrojar luz sobre el problema central de lo que es el comportamiento y su adquisición. Esta presentación es, más que cualquier otra cosa, una propuesta de consideración de la sabiduría entendida como acción no intencionada. El enfoque de la vida aquí desarrollado se basa en una pragmática de la transformación que demanda, ni más ni menos, una concienciación continua de la naturaleza virtual de nuestro ser, que, en su pleno despliegue, nos muestra la apertura mental como la auténtica bondad. Estas ideas son radicales y aparecen como medidas un tanto drásticas para los turbulentos tiempos en los que vivimos y para los que, con toda seguridad, están por venir.

Notas

1. Procedimientos y conceptos

1. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, pág. 3. [Existe versión en español: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.]

2. Jean Piaget, *The Moral Judgement of the Child*, Glencoe, III: The Free Press, 1935; citado en H. Dreyfus, «Towards a Phenomenology of Ethical Expertise», en J. Ogilvy, (ed.), *Revising Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1991. [Existe versión en español: *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella, 1977.]

3. La inspiración de esta importante observación viene, en su mayor parte, de mis ideas sobre el papel cen-

tral de la coordinación sensomotora en la cognición (cf. H. Maturana y F. Varela, *The Tree of Knowledge*, 2.^a ed., Boston, Shambhala, New Science Library, 1992. [Existe versión en español: *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, Madrid, Debate, 1990.]) y de mi propia experiencia en las tradiciones anteriormente descritas. Estoy en deuda, no obstante, con Hubert Dreyfus y su obra más reciente sobre la fenomenología de las destrezas y su importancia ética. Véase H. Dreyfus y S. Dreyfus, «What is morality? A Phenomenological Account of the Development of Ethical Expertise», en D. Rassmussen, (ed.), *Universalism vs. Communitarism*, Cambridge, MIT Press, 1990, y H. Dreyfus, «Towards a Phenomenology of Ethical Expertise». En este análisis, empleo algunas de las citas filosóficas claves escogidas en esos trabajos por Dreyfus.

4. Para una colección reciente de artículos sobre esta crítica, véanse L. Steels y R. Brooks (eds.), *The Artificial Life Route to Artificial Intelligence: Building Embodied, Situated Agents*, New Haven, Conn., Lawrence Erlbaum Associates, 1995, y mi contribución a este respecto «The Re-enchantment of the Concrete», págs. 11-20.

5. Agradezco a Fernando Flores el haber compartido conmigo sus reflexiones sobre este tema, que apare-

cen en documentos internos de su compañía Business Design Associates de Emeryville, California.

6. Véanse F. Varela, *Connâître: Les Sciences Cognitives*, París, Seuil, 1989. [Existe versión en español: *Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Barcelona, Gedisa, 1990], y Varela, Thompson y Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1991. [Existe versión en español: *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa, 1992.]

7. R. Held y A. Hein, «Adaptation of Disarranged Hand-Eye Coordination. Contingent upon Re-afferent Stimulation», *Perceptual-Motor Skills*, 8, 1958, págs. 87-90.

8. P. Bach y Rita, *Brain Mechanisms in Sensory Substitution*, Nueva York, Academic Press, 1962.

9. Véase, por ejemplo, el clásico *Biologie et Connaissance*, París, Gallimard, 1969. [Existe versión en español: *Biología y conocimiento. Ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognoscitivos*, Madrid, Siglo XXI, 1977.]

10. Véanse George Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, y Mark Johnson, *The Body in the Mind*, Chicago, Universi-

ty of Chicago Press, 1989. [Existe versión en español: *El cuerpo en la mente: fundamentos corporales del significado, la imaginación y la razón*, Madrid, Debate, 1991.]

11. George Lakoff, «Cognitive Semantics» en Umberto Eco *et al.* (eds.), *Meaning and Mental Representations*, Bloomington: Indiana University Press, 1988, pág. 121. Este artículo ofrece una visión general del enfoque experiencialista de Lakoff y Johnson.

12. E. Rosch, C. B. Mervis, W. D. Gray, D. M. Johnson y P. Boyes-Braem, «Basic Objects in Natural Categories», en *Cognitive Psychology*, 8, 1976, págs. 382-439.

13. Véase P. Bourguine y F. Varela (eds.), *Towards a Practice of Autonomous Systems: the First European Conference on Artificial Life*, Cambridge, MIT Press, Bradford Books, 1992.

14. H. Dreyfus estudia este tema en H. Dreyfus y S. Dreyfus, *Mind and Machine*, Nueva York, Macmillan, 1986.

15. J. Dewey, *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. Londres: G. Allen & Unwin, 1922, p. 177. [Existe versión en español: *Naturaleza humana y conducta: introducción a la psicología social*, México y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1982.]

2. Sobre la competencia ética

1. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1981, pág. 140. [Existe versión en español: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica D.L., 1987]; citado en Dreyfus y Dreyfus, «What Is Morality?».

2. Jerry Fodor, «The Present Status of the Innateness Controversy», en *RePresentations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, Cambridge, MIT Press, Bradford Books, 1981, pág. 298.

3. Para un reciente análisis del etnocentrismo en la filosofía occidental desde una perspectiva interna, véase Roger Pol-Droit, *L'Amnesi Philosophique*, París, Presses Universitaires de France, 1989; para un estudio amplio del pensamiento no occidental, véase David Loy, *Non-Duality*, New Haven, Yale University Press, 1989.

4. Todas las citas de Mencio están sacadas de Lee Yearly, *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Concepts of Courage*, Albany, SUNY Press, 1991. Estoy en deuda con Yearly por su gran libro y por su pertinente empleo de las ideas de Mencio como caso paradigmático; como parece ya claro, tomo prestadas muchas de las ideas de su trabajo.

5. *Ibid.*, pág. 62.

6. *Ibid.*, pág. 67.
7. Véase, por ejemplo, Chögyam Trungpa, *Crazy Wisdom*, Boston, Shambhala, 1990. [Existe versión en español: *Loca sabiduría*, Barcelona, Editorial Kairós, 1995.]
8. M. Buber, *I and Thou*, Edimburgo, T. Clark, 1970, pág. 125. [Existe versión en español, *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993.]
9. Jerry Fodor, *The Modularity of the Mind*, Cambridge, MIT Press, Bradford Books, 1983. [Existe versión en español: *La modularidad de la mente. Un ensayo sobre la psicología de las facultades*, Madrid, Morata, 1986.]
10. Douglas R. Hofstadter y Daniel Dennett (eds.), *The Mind's Eye: Fantasies and Reflections on Self and Souls*, Nueva York, Basic Books, 1981, pág. 12.
11. *Ibid.* pág. 13.
12. Véanse los ensayos de Dennett «Toward a Cognitive Theory of Consciousness» y «Artificial Intelligence as Philosophy and Psychology», publicados en *Brainstorms*, Cambridge, MIT Press, Bradford Books, 1978.
13. Zenon Pylyshyn, *Computation and Cognition*, Cambridge, MIT Press, 1989, pág. 265. [Existe versión en español: *Computación y conocimiento: hacia una fundamentación de la ciencia cognitiva*, Madrid, Debate, 1988.]

14. Daniel Dennett, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge, MIT Press, Bradford Books, 1984, págs. 74-75.

15. Véase Jerry Fodor, *The Language of Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1975, pág. 52. [Existe versión en español: *El lenguaje del pensamiento*, Madrid, Alianza, 1984.]

3. La corporeización de la vacuidad

1. Muchas de las ideas de esta sección pertenecen a mi ensayo «Organism: A Meshwork of Selfless Selves», publicado en A. Tuber, (ed.), *Organism and the Origin of the Self*, Dordrecht, Kluwer, 1991.

2. Véase T. Carew y C. Sahley, «Invertebrate Learning and Memory: From Behavior to Molecules», *Ann. Rev. Neurosci.*, 9, 1983, págs. 435-87; para un estudio de líquidos de contraste sensibles al alto voltaje, véase D. Zecevic, J. Wu, L. Cohen, J. London, H. Höpp y C. Falk, «Hundreds of Neurons in the Aplysia Abdominal Ganglion Are Active during the Gill-Withdrawal Reflex», *J. Neurosci.*, 9, 1989, págs. 3.681-3.689.

3. E. John, Y. Tang, A. Brill, R. Young y K. Ono,

«Double-Labeled Metabolic Maps and Memory», *Science*, 233, 1986, págs. 1.167-1.175.

4. W. Singer, «Extraretinal Influences to the Thalamus», *Physiol. Rev.*, 57, 1977, págs. 386-420; F. Varela y W. Singer, «Neuronal Dynamics in the Visual Cortico-Thalamic Pathway Revealed through Binocular Rivalry», *Exp. Brain Res.*, 66, 1987, págs. 10-20.

5. G. Horn y R. Hill, «Modifications of Receptive Fields of Cells in the Visual Cortex Occurring Spontaneously and Associated with Bodily Tilt», en *Nature*, 221, 1974, págs. 185-187; M. Fishman y C. Michael, «Integration of Auditory Information in the Cat's Visual Cortex», *Vision Research*, 13, 1973, págs. 1.415-1.419; F. Morrell, «Visual System's View of Acoustic Space», *Nature*, 238, 1972, págs. 44-46.

6. M. Abeles, *Local Cortical Circuits*, Berlín, Springer Verlag, 1984.

7. Véase, por ejemplo, E. DeYoe y D. C. Van Essen, «Concurrent Processing Streams in Monkey Visual Cortex», en *Trends Neurosci.*, 11, 1988, págs. 219-226.

8. M. Minsky, *The Society of Mind*, Nueva York, Simon & Schuster, 1987.

9. R. Llinás, «The Intrinsic Electrophysiological Properties of Mammalian Neurons: Insights into Central

Nervous System Function», *Science*, 242, 1988, págs. 1.654-1.664; A. Gevins, R. Schaffer, J. Doyle, B. Cutillo, R. Tannehill y S. Bressler, «Shadows of Thoughts: Shifting Lateralization of Human Brain Electrical Patterns during a Brief Visuo-Motor Task», *Science*, 220, 1983, págs. 97-99; F. Varela, A. Toro, E. John y E. Schwartz, «Perceptual Framing and Cortical Alpha Rhythms», *Neuropsychologia*, 19, 1981, págs. 675-686.

10. W. Freeman, *Mass Action in the Nervous System*, Nueva York, Academic Press, 1975.

11. W. Freeman y C. Skarda, «Spatial EEG Patterns, Nonlinear Dynamics, and Perception: The Neo-Sherrigantonian View», *Brain Research Review*, 10, 1985, págs. 145-175.

12. Para una reciente reseña, véase S. Bressler, «The Gamma Wave: A Cortical Information Carrier», *Trends Neurosci.*, 13, 1990, págs. 161-162; el ensayo de C. Gray y W. Singer «Stimulus-Specific Neuronal Oscillations in Orientation Columns in Cat Visual Cortex», *Proc. Natl. Acad. Sci.*, 86, 1989, págs. 1.698-1.702, ha sido el principal responsable de esta teoría; para *Hermisenda*, véase A. Gelprein y D. Tank, «Odour-Modulated Collective Network Oscillations of Olfactory Interneurons in a Terrestrial Mollusc», *Nature*, 345, 1990, págs. 437-439; y para los re-

sultados del cerebro de las aves, véase S. Neurenschwander, A. Engel, P. König, W. Singer y F. Varela, «Synchronization of Neuronal Responses in the Optic Tectum of Awake Pigeons», *Visual Neurosci.*, 13, 1996, págs. 575-584.

13. C. Langton, *Artificial Life*, Reading, Mass., Addison-Wesley, 1989; B. Goodwin y P. Saunders (eds.), *Theoretical Biology: Epigenetic and Evolutionary Order from Complex Systems*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1989; J. Farmer, A. Lapedes, N. Packard y B. Wendroff (eds.), *Evolution, Games and Learning*, Amsterdam, North-Holland, 1986; S. Wolfram, *Theory and Applications of Cellular Automata*, Singapur, World Scientific, 1986; Bourguine y Varela (eds.), *Towards a Practice of Autonomous Systems*.

14. E. O. Wilson, *The Insect Societies*, Cambridge, Harvard University Press, 1974.

15. D. Fresnau y J. Lachaud, «La régulation sociale: Données préliminaires sur les facteurs individuels contrôlant l'organisation des taches chez *Neoponera apicalis*», *Actes Coll. Insects Sociaux*, 2, 1985, págs. 185-193.

16. P. Smolensky, «On the Proper Treatment of Connectionism», *Beh. Brain Sci*, 11, 1988, págs. 1-74; D. Dennett, «Mother Nature versus the Walking Encyclopedia: A Western Drama», en S. Ramsey, D. Rum-

melhart y S. Stich (eds.), *Philosophy and Connectionist Theory*.

17. D. Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge: MIT Press, 1987. [Existe versión en español: *La actitud intencional*, Barcelona, Gedisa, 1998.]

18. Para más información sobre este tema, véase E. Thompson, A. Palacios y F. Varela «Ways of Coloring: Comparative Color Vision as a Case Study in Cognitive Science», *Beh. Brain Sci.*, 15, 1992, págs. 1-45.

19. Ph. Agree, *The Dynamic Structure of Everyday Life*, Report No. AI-TR 1085, Cambridge, MIT Artificial Intelligence Laboratory, mayo 1986; del mismo autor, «Intelligence without Representation», MIT Artificial Intelligence Report, 1987.

20. Brooks, «Achieving Artificial Intelligence», pág. 11.

21. D. Dennett, reseña de *Artificial Life, Biology and Philos.*, 2, 1991, págs. 23-25.

22. Para un análisis extenso del ser como centro de la narrativa, véase D. Dennett, *Consciousness Explained*, Nueva York, Little, Brown, 1991. [Existe versión en español: *La consciencia explicada: una teoría interdisciplinar*, Barcelona, Paidós, 1995.]

23. «Le statut de l'inconscient est etique», J. Lacan,

Quatre concepts fondamentaux de la psychoanalyse, París, Editions du Seuil, 1979, pág. 35. [Existe versión en español: *Los cuatro principios fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Barral Editores, 1977.]

24. John Rachman, *Le savoir faire avec l'inconscient: Ethique et psychanalyse*, Burdeos, William Blake, 1986.

25. Jonathan Lear, *Love and Its Place in Nature*, Nueva York, Farrar Strauss, 1990.

26. Para una mayor información sobre la relación entre esta tradición del adiestramiento de la mente y el análisis de la ciencia cognitiva, véase Varela, Thompson y Rosch, *The Embodied Mind*. En esta sección tomo prestadas algunas ideas del capítulo 11.

27. Nagarjuna, *Precious Garland and the Song of the Four Mindfulnesses*, trad. P. J. Hopkins, Londres, Allen & Unwin, 1975, pág. 76.

28. Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, Berkeley, University of California Press, 1982, pág. 260. [Existe versión en español: *La religión y la nada*, Madrid, Siruela, 1999.]

29. Chögyam Trungpa, *Sadhana of Mahamudra*, Boulder, Vajradhatu Press, 1986.

30. La exposición clásica de este pensamiento es la del filósofo hindú Shantideva (siglo VIII d.C.). Véase su

obra *Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, trad. Stephen Batchelor, Dharamsala, India, Library of Tibetan Works and Archives, 1979. Para un amplio estudio y discusión actual de este texto, véase el libro de Geshe Kelsang Gyatso, maestro tibetano, *Meaningful to Behold: View, Meditation, and Action in Mahayana Buddhism*, Londres, Wisdom Publications, 1980.

31. La traducción al inglés es de Robert Thurman y dice así: «*Just as the grammarian makes one study grammar, / a Buddha teaches according to the tolerance of his students; / Some he urges to refrain from sins, others to do good, / Some to rely on dualism, others on non-dualism; / And to some he teaches the profound, / The terrifying, the practice of enlightenment, / Whose essence is emptiness, that is compassion*». Para la traducción al inglés de Hopkins, véase *Precious Garland*, pág. 76.

32. M. Foucault, *Histoire de la Sexualité*, vol. 3, París, Gallimard, 1986. [Existe versión española: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI de España, 1978/1987.]

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 1298

Francisco J. Varela

Nacido en Chile en 1946, es mundialmente conocido en el campo de la ciencia y del pensamiento fundamentalmente por dos libros: *Autopoiesis y conocimiento* y *El árbol de la ciencia*, en colaboración con el profesor Maturana. El último de estos dos libros, publicado por Debate, es hoy un libro de referencia para múltiples disciplinas científicas, desde la biología hasta las ciencias de la comunicación. Actualmente es profesor en París.

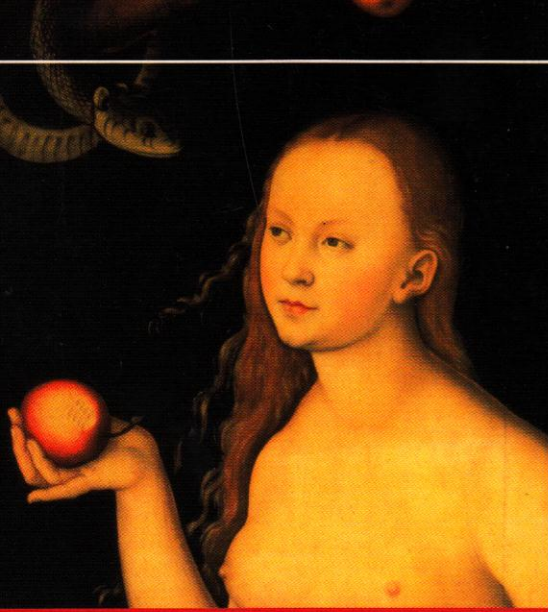
Diseño de la cubierta: Equipo de diseño editorial

Imagen de la cubierta:

Eva (detalle), de Lucas Cranach el Viejo (1528).

© The Bridgeman Art Library / Index

La habilidad ética



La habilidad ética plantea la cuestión de cómo realizamos acciones ordinarias de manera espontánea sin hacer juicios conscientes para, a partir de ello, tratar de elaborar una ética adecuada –laica y no normativa– basada en la actual percepción de que no existe un yo estable o trascendental. El autor rompe aquí con las teorías tradicionales acerca de cómo se construyen nuestros conceptos del mundo y, por tanto, de cuál es el verdadero o posible papel de una ética de nuestras conductas. Un libro polémico, novedoso y original en cuanto que se acerca a estos problemas proponiendo soluciones filosóficas de origen oriental como el budismo, confucianismo, etc.

Francisco Varela es el perfecto humanista, aquel hombre culto que puede hablar con la misma soltura de la música de Mozart, de la metafísica del ser y de los últimos avances en física cuántica.

El País

ISBN 84-8306-972-5



9 788483 069721