



Francisco J. Varela
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, confucionismo, 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.

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 Chogyam Trunpa y Tulku Urgyen, que no solo lo enseñan, sino que además ponen en práctica el entendimiento ético.

1

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 solo 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 correcta; 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 voluntad^[1].

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 comienza 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 Judgement 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 morali-

dad 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 campaña 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 ayudarlo 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 pri-

mer 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 racional^[3]?

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», estos son algunos de los términos empleados para caracterizar la tradición dominante de los últimos tiempos. 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 historicidad 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 adiestrados, 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 coti-

dianas, 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 corporeizaciones contextualizadas de actos simples^[4].

La realidad es que algunos investigadores siempre han creído que la cognición solo 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 sensoriomotoras, 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 sensoriomotor. 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 pensamien-

tos 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 este 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 inconsciente. Podríamos decir que el «autoalmorzar» que poseemos es transparente^[5]. 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 disociar 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 **recurren-**

cia: 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 relativamente cortos. Por ejemplo, una cucaracha posee solo 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 sensoriomotoras; y 2) que las capacidades sensoriomotoras 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 per-

ceptual; 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 este 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 controlada^[7]. 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, consideremos 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 eléctricamente^[8]. 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 co-