

Mente, cuerpo y sociedad. Una mirada desde la filosofía analítica.

Tomás Balmaceda (UBA / CONICET)

Quien se anime a esbozar una cartografía de los territorios que fueron conformando las diferentes tradiciones filosóficas a lo largo de la historia, seguramente se sorprenderá al descubrir que para muchos autores la mente, el cuerpo y la sociedad fueron, durante siglos, continentes aislados, fortalezas amuralladas que crecieron y se desarrollaron por separado. Esta concepción –que extiende su sombra en numerosas disciplinas pero que también puede rastrearse en la manera cotidiana en la que pensamos y actuamos- encontró en las “Meditaciones metafísicas” de René Descartes su formulación más clara. Descartes escindió a la mente del cuerpo y cometió así el pecado original que dejó a las generaciones siguientes con un rompecabezas sin solución. Esta pesada herencia está patente hoy en la filosofía de tradición analítica y en los desarrollos de las ciencias cognitivas.

En este trabajo intentaré hacer un recorrido por las principales corrientes del pensamiento analítico con respecto a la relación entre la mente, el cuerpo y la sociedad. En primer lugar presentaré la mirada cartesiana sobre la mente y el cuerpo y cómo su influencia se mantuvo más allá de la caída del dualismo de sustancias en el terreno filosófico, gracias a su atractivo intuitivo. Luego, analizaré las principales respuestas al problema mente - cuerpo, destacando sus motivaciones, fortalezas y debilidades. Establecido el funcionalismo como el modo dominante de entender la mente y la cognición, defenderé la idea de que el fortalecimiento de las ciencias cognitivas consolidó el espíritu cartesiano en el terreno del estudio de lo mental. En tercer término introduciré los recientes aportes que desde la filosofía analítica se realizaron para enfrentar a la pintura cartesiana de la mente y el cuerpo humano, con cuatro nuevas dimensiones de la cognición humana: corporeizada, extendida, embebida y enactiva. Finalmente, demostraré por qué los compromisos de asumir una mente que no está dada en los términos tradicionales y dicotómicos que se sostuvieron durante siglos obliga a repensar los vínculos sociales y por qué la cognición social corporeizada debe ser el camino para que recorran filósofos, psicólogos y científicos interesados en entender la mente humana. El propósito del trabajo no es sólo exponer acríticamente diferentes modelos que se mantuvieron a lo largo del tiempo, sino también mostrar sus limitaciones y compromisos.

Mentes sin cuerpos

“Partiendo de que conozco con certeza que existo y, sin embargo, no observo que ninguna otra cosa pertenezca necesariamente a mi naturaleza o esencia, concluyo que ésta consiste en que soy una cosa que piensa o una sustancia cuya esencia o naturaleza es pensar. Y aún cuando tengo un cuerpo al cual estoy estrechamente unido, como por una parte poseo una clara y distinta idea de mí mismo, en tanto soy solamente una cosa que piensa y carece de extensión y por otra parte tengo una idea distinta del cuerpo en tanto es solamente una cosa extensa y que no piensa, es evidente que yo, mi alma, por la cual soy lo que soy, es completa y verdaderamente distinta de mi cuerpo y puede ser o existir sin él”,

escribió en 1641 René Descartes. Quizás en ese momento el filósofo francés no lo imaginó, pero esas palabras calarían hondo en la historia del pensamiento y sentarían las bases de una manera de entender la realidad que dominaría gran parte de la reflexión y el estudio sobre la mente y el cuerpo en los siglos siguientes.

A la hora de responder a la pregunta sobre la naturaleza de los estados y procesos mentales y la relación de la mente con el mundo físico, Descartes tomó el camino de lo que se conoce como dualismo de sustancias. Según esta postura, los estados y procesos mentales no son parte de un sistema físico, sino que constituyen un tipo específico de fenómeno de naturaleza esencialmente no física (Churchland 1988). Así, existen dos tipos de sustancias. Una, cuya nota principal consiste en ser una cosa extensa –es decir, que tiene longitud, ancho, altura y ocupa una determinada posición en el espacio- y otra, cuya característica principal es el pensamiento. Ésta última sustancia no es espacial pero sí puede interactuar con lo físico.

El argumento para sostener esa postura, que se encuentra presente en su sexta Meditación Metafísica, es el mencionado al inicio de esta sección: gracias a la reflexión introspectiva Descartes determina que él es esencialmente una sustancia pensante y nada más. La introspección le permite distinguir con claridad y distinción entre su cuerpo y su mente. En esta última reside su yo. Las personas son uniones de la sustancia pensante con el cuerpo material, que interactúan constantemente entre sí de modo causal y sistemático.

Sin embargo, esta división tajante pronto mostró sus limitaciones, ya que se volvió necesario mostrar cómo era la interacción entre dos sustancias de naturaleza tan diferente. Descartes utilizó gran parte de su vida para dar una respuesta, pero no obtuvo buenos resultados. La falta de solución a este inconveniente selló el destino del dualismo de sustancias, que debió ser abandonado en el terreno filosófico. Ya nadie cree que la mente sea algo de naturaleza no física, sino que los estados mentales y los pensamientos deben estar instanciados físicamente y existe un consenso unánime en señalar al cerebro como la sede de nuestra actividad mental. Pero para algunos el pensar implica un conjunto de propiedades especiales no reductibles a lo físico. Las propiedades de sentir un dolor o percibir el color verde, por ejemplo, no podrían ser explicadas de forma exhaustiva haciendo referencia exclusivamente al cerebro. Se necesita algo más. Ese plus debe ser de una naturaleza diferente a lo físico. Aquellos que apoyan la idea de que sólo existe una única sustancia física, pero que en ocasiones puede tener propiedades no físicas, son los defensores del llamado dualismo de propiedades. Hay muchas formas de ser dualista de propiedades. Las corrientes principales son el epifenomenalismo, el dualismo interaccionista de las propiedades y el dualismo de las propiedades elementales (Churchland 1988: 30-33). Todas, sin embargo, chocan con el mismo problema: no pueden explicar correctamente qué es aquello no físico que tiene el pensamiento y que no tiene ningún otro elemento conocido por el hombre. Mientras que las teorías materialistas, aquellas que sostienen que sólo existen las sustancias y propiedades físicas, gozan de gran popularidad y evidencia a favor, esta forma de dualismo no ofrece buenas razones para apoyarlo ni una descripción clara de qué es esta suerte de sustancia espiritual que tanto le interesa. Por esto mismo, tampoco puede esbozar una manera en la que lo no material se insertaría en la pintura naturalista del mundo que sostiene la ciencia.

Pero la posición cartesiana no está presente en el pensamiento filosófico. Desde hace siglos, la manera en la que actuamos y hablamos todos los días es

asumiendo que poseemos una mente completamente desencarnada. Vivimos de acuerdo a un conjunto de dicotomías fundamentales internalizadas y que parecen formar parte de nuestra cultura y nuestra manera de entender la realidad. Estos pares dicotómicos – mente / cuerpo; pensamiento / sentimiento; razón / emoción, entre otros- condicionan nuestro actuar cotidiano en formas que no siempre son evidentes. Pensamos, hablamos y actuamos como si la escisión entre mente y cuerpo fuese una realidad dada e indiscutible. Nos parece que nuestra identidad no es este cuerpo cambiante y contingente, sino una unidad más perfecta e perenne al que llamamos “yo”, “mente”, “conciencia” o “alma”. Postulamos que el pensamiento es una actividad que trasciende al cuerpo, que es conceptual y pura, incluso si entendemos y aceptamos que no es posible hablar de pensamiento sin cerebro (Johnson 2007: 2). Estas dicotomías juegan un rol importante en las prácticas religiosas, políticas y éticas, ya que existe una valoración inherente a cada par. Nos parece que lo racional es superior a lo corporal, que los pensamientos tienen más peso que los sentimientos y que lo que nos define es nuestra razón y no nuestra emoción. Incluso están aquellos que sostienen que una racionalidad pura, sin ninguna incumbencia de algo del orden corporal como la pasión, es un ideal a alcanzar.

Es difícil entender por qué esta ilusión de separación es tan atractiva e interesante. El dualismo parece tan profundamente arraigado –incluso, por supuesto, antes de que Descartes lo cristalizara bajo ropajes filosóficos (y, mucho antes que él, en las palabras de Platón sobre el cuerpo en *Fedón*)- que algunos sostienen que “somos dualistas por naturaleza” y que se trata de un rasgo privilegiado por la Naturaleza durante la evolución humana (Bloom 2004). Si bien aún resta un largo camino para entender las raíces profundas de nuestra intuición dualista, lo cierto es que parece que ciertas características de nuestro cuerpo las que dejan allanado el camino para su olvido. Después de todo, nuestro cuerpo se esconde cada vez que puede. La manera en que experimentamos las cosas y le damos significado está centrada en las percepciones y los pensamientos y no en los órganos que nos posibilitan esas acciones. Somos conscientes de lo que vemos, pero no del acto de ver (cfr. Johnson 2007: 5) y los órganos perceptivos desaparecen de nuestros procesos y actividades -como la manera en que acomodo mi cuello y cabeza para poder ver con mayor precisión algún elemento o la postura de mi cuerpo a la hora de sostener algo (cfr. Gallagher 2005:17)- así como también sucede con los órganos internos en los procesos viscerales, de los que no tenemos percatación.

Es por eso que, más allá de las posturas dualistas, el cartesianismo se mantuvo presente no sólo en nuestra manera cotidiana de entender el mundo, sino también de forma latente en las diferentes respuestas que recibió la pregunta por la relación entre la mente y el cuerpo a lo largo del siglo XX.

Mentes y cuerpos

Establecida la Filosofía de la Mente como un espacio de genuino interés dentro de la corriente de pensamiento analítico, la cuestión acerca de cómo es que nuestra mente entra en relación íntima con el cuerpo generó extensos debates y dio lugar a múltiples posiciones en el siglo XX. Ya eliminado el dualismo del terreno de discusión, el pecado original de Descartes parecía haber sido disuelto

por el compromiso fisicalista tomado por todas las posturas, quienes aceptaban que la única sustancia existente era de naturaleza física.

La primera respuesta al problema mente - cuerpo llegó luego de la Segunda Guerra Mundial de la mano del conductismo filosófico, una postura que nació y se extendió sobre todo en los Estados Unidos y que reaccionó contra el uso de la introspección como herramienta filosófica. Para estos pensadores, cuando hablamos acerca de emociones y sensaciones, no hacemos referencia a hechos internos "fantasmales", sino a modelos reales y potenciales de conducta. Así, el conductismo es, en última instancia, una teoría sobre cómo analizar el vocabulario para referirse a los estados mentales. Su tesis fundamental es que toda oración acerca de un estado mental puede ser parafraseada sin pérdida del significado por una oración larga y compleja sobre cuál sería la conducta observable esperable que se produciría si una determinada persona se encontrara en ésta u otra circunstancia observable. Comprendida así la mente, no es necesario preocuparse por su relación con el cuerpo. La mente no es un objeto que se posee dentro de la cabeza, sino que debemos hablar de una suerte de aptitud o de disposición a la hora de entender los estados mentales. El problema mente - cuerpo, entonces, no es sino un pseudoproblema al que no hay que responder (Ryle 1949).

El conductismo filosófico, sin embargo, presenta varios frentes problemáticos. Por un lado, es difícil aceptar sin más la negación de cualquier aspecto interno de los estados mentales ... ¿quién podría convencer a alguien con dolor de muela que sólo es interesante para la filosofía su conducta? Existe una cualidad intrínseca al dolor que debe ser rescatada por cualquier teoría que lo explica. Por otro lado, en la práctica resulta imposible brindar una lista exhaustiva de las disposiciones de cada estado mental, lo que pone en aprietos a la posición.

La segunda teoría que buscó explicar el problema mente cuerpo fue la teoría de la identidad o materialismo reduccionista. Según sostuvieron sus defensores, los estados mentales son estados físicos del cerebro. Cada tipo de estado o proceso mental es numéricamente idéntico (en tanto una y la misma cosa) a algún tipo de estado o proceso físico dentro del cerebro o del sistema nervioso central (cfr. Lewis 1966, Smart 1959). Esta correlación psiconeural que permite pensar que el dolor y la estimulación de la fibra C en el cerebro, por ejemplo, no son dos fenómenos complejos que deben ser explicados con leyes puentes sino uno y el mismo fenómeno. Dicho en otras palabras, "el dolor ocurre si y sólo si ocurre la estimulación de la fibra C". Al postular la identidad entre cada tipo de estado mental y cada tipo de estado neuronal se evita una multiplicación innecesaria de entidades, lo que redundaría en una simplificación ontológica muy valiosa. Esto también se ve reflejado en una simplificación conceptual y lingüística, porque el lenguaje mentalista podría, en principio, ser reemplazado por las correctas referencias a procesos neurales.

La teoría de la identidad recibió un golpe mortal cuando el filósofo estadounidense Hilary Putnam desplegó el sencillo pero contundente argumento de la realizabilidad múltiple (Putnam 1967). Si, tal como mencionamos en el ejemplo anterior, el dolor es la excitación de la fibra C, esto implica que un organismo que no tiene fibras C no puede sentir dolor. Pero existen animales que sienten dolor aunque poseen sistemas nerviosos muy diferentes del humano, como los reptiles y los moluscos. Incluso podríamos pensar en agentes no orgánicos -un hipotético extraterrestre con una estructura no basada en carbono, diferente a todo lo conocido en la Tierra- que también sienta dolor a pesar de no tener nada en

común con nuestros organismos. No es imposible tampoco concebir un artefacto lo suficientemente complejo al que se le puedan adjudicar estados mentales, sobre todo estados perceptuales y cognitivos. Por otro lado, los sustratos neurales cambian de persona en persona e incluso en la misma persona a través del tiempo a causa de la maduración. Todo esto es posible y concebible. Pero si queremos sostener que el dolor es idéntico al sistema C, debería ser cierto en todos los organismos y sistemas posibles. Y esto es porque cualquier estado mental es realizable de manera múltiple, es decir, es susceptible de estar en estructuras físicas y biológicas. No es posible identificar estados mentales con estados físicos. Si el dolor es idéntico a un estado físico, debe ser idéntico con algún estado físico en particular, pero no existe un correlato neural específico para eso. Por el contrario, existen muchísimos estados físicos que pueden realizar o instanciar estados mentales en todo tipo de organismos capaces de sentir dolor. Así, el dolor no puede ser identificado con un tipo de estado neural o con un tipo de estado físico.

El argumento de la realizabilidad múltiple no sólo sepultó para siempre a la teoría de la identidad, sino que clausuró cualquier intento de fisicalismo reductivo posterior. A la vez, dio nacimiento a otra manera de comprender la mente. Esta corriente es conocida como funcionalismo y es la concepción que más adhesiones genera en la actualidad. Bajo esta idea, los estados mentales no se restringen a sus mecanismos físicos, tal como sucede, por ejemplo, con la definición de “corazón” o “motor”. Son definiciones sobre su función. El dolor puede ser entendido como un detector de tejidos dañados, un rol que debió ser crítico para la adaptación y la supervivencia de los organismos. Pensado así, es un mecanismo que se activa por el daño y que causa repuestas conductuales como escapar o llorar, además de otros estados mentales. De este modo, los estados mentales se definen por el conjunto de relaciones causales que mantienen con los efectos ambientales sobre el cuerpo, con otros tipos de estados mentales y con la conducta del individuo. Aunque podemos concebir mentalidad en entidades no físicas, los funcionalistas son fisicalistas porque asumen que sólo los organismos físicos (en especial, biológicos) tienen propiedades mentales. Cada propiedad mental debe estar físicamente instanciada y cada ocurrencia de una propiedad mental se debe a una realización física de esa propiedad mental. Cualquier cosa que cumpla las funciones recién explicitadas, es un dolor.

Desde la formulación original de Putnam han aparecido numerosas contribuciones y cambios en la teoría funcionalista (Fodor 1968, Lycan 1981, Harman 1990), pero se mantiene como la manera dominante en que se comprende a la mente y está presente en las diferentes propuestas de arquitectura mental.

El funcionalismo está en la base de las ciencias cognitivas, quizás el campo interdisciplinario más interesante que surgió en las últimas décadas. Es difícil describir con precisión exactamente a qué se refiere el término, porque la denominación funciona como una suerte de paraguas que cubre a todas aquellas disciplinas que predicen la dependencia entre la mente y el cerebro y que, por lo tanto, defienden al estudio científico como el camino correcto para entender la mente. Así, las ciencias cognitivas incluyen, además de la Filosofía de la Mente, a la neurociencia, la psicología y ciertas ramas de antropología (Von Eckardt 1993), lo que hace que no compartan todos sus objetivos o métodos pero sí ciertas hipótesis de trabajo generales y el espíritu naturalista. Cada disciplina da una respuesta algo diferentes a la pregunta de qué es la mente y la cognición.

Un análisis cuidadoso del funcionalismo y de las ciencias cognitivas deja en evidencia algo preocupante: debajo de la superficie fisicalista y antidualista, se mantiene el pecado original cometido por Descartes. Después de todo, los funcionalistas bien podrían prescindir del cuerpo a la hora de explicar la cognición. Puesto en términos de la metáfora de la computadora, mientras el tipo de correcto de programa y la información necesaria corra en el hardware indicado, se podrán generar las mismas experiencias mentales en un cerebro ya sea que éste esté en un cuerpo o en la cubeta de un laboratorio (Dennett 1981). Como se señaló antes, se necesita un objeto físico para instanciar la función de un estado mental -y no importa si es un cerebro o una computadora, ése es el punto del argumento de la realizabilidad múltiple- pero nada del orden de lo físico parece tener un rol central en la cognición propiamente dicha. Una vez que se cuenta que con la información correcta y la sintaxis cerebral necesaria, la experiencia cognitiva puede darse en una persona, una computadora o un robot. Así, la separación entre mente y cuerpo y la predilección de la primera por sobre el segundo siguen tan vivo como cuando Descartes las formuló hace más de tres siglos.

En muchos sentidos, las ciencias cognitivas son la continuación actual de la visión cartesiana de la mente, ya que consideran que los estados y procesos mentales están situados exclusivamente dentro de la cabeza de cualquier sujeto dado. La mente es un sistema formado por representaciones y operaciones sobre esas representaciones. Los procesos cognitivos consisten en la manipulación y transformación de las estructuras que llevan la información sobre el mundo; estas estructuras son las representaciones mentales y se encuentran, en el caso de los organismos cognoscentes, localizadas en el cerebro (Rowlands 2010). Se trata de un abordaje de la cognición a partir de “reglas y representaciones”. Existen modelos rivales, como el conexionismo o las propuestas vinculadas con las redes neurales, pero que también mantienen la herencia cartesiana.

De este modo, para una gran parte la visión de la filosofía analítica y las ciencias cognitivas, la cognición no parece ser más que la computación de representaciones simbólicas. La sombra del cartesianismo parece enquistada en la visión de la mente. Sin embargo, diferentes voces comenzaron a mostrar su inconformidad en los últimos años.

Cuerpos con mente

Frente a esta concepción de la mente “desencarnada” y de la cognición como un acto puramente intelectualista, numerosos autores comenzaron a mostrar su insatisfacción, proponiendo abandonar las premisas cartesianas por considerar que condujeron a un callejón sin salida a la hora de entender al hombre. Las propuestas fueron múltiples pero aún se mantienen en una posición marginal tanto en el terreno de la discusión filosófica como en el de las ciencias cognitivas, en donde la visión tradicional sigue siendo dominante. Sin embargo, sus aportes son atendibles y originales, sumando paulatinamente más adherentes y fortaleciendo sus sistemas. No sería correcto caracterizar a estos distintos intentos como siendo partes de un único programa de investigación, ya que existen diferencias entre las propuestas, pero sí se puede afirmar que comparten la motivación común de disolver el cuadro de la mente y el cuerpo como pares independientes y antagónicos que deben ser conectados.

En este sentido, ya no se puede hablar estrictamente de una caracterización de la mente y el cuerpo, sino que es más apropiado presentar las distintas propuestas a partir de cómo conciben a la cognición. Son cuatro las corrientes principales que se destacan en la actualidad y suelen ser llamadas “las cuatro E de la cognición” por sus nombres en inglés: *Embodied*, *Extended*, *Embedded* y *Enactive*. En este trabajo las llamaré: cognición corporeizada, cognición extendida, cognición embebida (en español también se la conoce como ‘enraizada’) y cognición enactiva. Se trata de dimensiones diferentes que implican cuatro tesis distintas y, en principio, independientes. Sin embargo, están íntimamente ligadas y es común que quien adhiere a una de ellas también lo apoye otras, ya sea tácita o explícitamente (Rowlands 2010).

En cuanto a la primera dimensión, los defensores de la cognición corporeizada sostienen que la mente debe ser comprendida como un ente encarnado. El cuerpo es el que le da forma a la mente y la misma estructura de nuestra forma de razonar está condicionada por nuestra corporalidad (Gallagher 2005). Las mentes reflejan de un modo muy profundo los cuerpos en los que se encuentran, ya que los procesos psicológicos están incompletos sin las contribuciones corporales (Shapiro 2004). Se trata de un desafío muy claro al corazón mismo del cartesianismo en el que se rescatan las observaciones y aportes de la tradición fenomenológica, en especial las ideas de E. Husserl (Husserl 1952) y M. Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 1945). Ajenos por completo a los debates sobre el problema mente – cuerpo, estos pensadores ofrecen una perspectiva novedosa y fresca sobre el rol de la corporalidad en la percepción y la cognición. Trasladar ideas entre corrientes filosóficas tan dispares como la fenomenológica y la analítica demostró ser una tarea compleja que no admite la simple y llana importación de conceptos, pero sus contribuciones resultaron ser fructíferas. Los dos fenomenólogos coinciden en concebir al cuerpo como un principio constitutivo o trascendental de la experiencia, que no puede ser separado de la mente porque es su condición de posibilidad. De este modo, reconfiguran por completo las bases del debate, disolviendo cualquier intento por encontrar un puente entre dos sustancias cartesianas y reemplazando tanto a la mente como al cuerpo por una mente corporeizada. No hay división posible, ya que ni el cuerpo ni la mente pueden ser concebidos como objetos. No se trata de encontrar la forma en que la mente y el cuerpo interactúan, sino entender que nuestra experiencia del mundo está informada por nuestra corporalidad.

La cognición extendida fue un concepto introducido por primera vez por A. Clark y D. Chalmers en un artículo de 1998 en el que defendían que algunos procesos mentales se extendían en el medio en el que se encontraba el organismo cognoscente. Para ellos, en clara oposición a los supuestos básicos mantenidos en las ciencias cognitivas tradicionales, los vehículos materiales de la cognición humana no son exclusivamente neuronales, sino que incluyen componentes externos, como partes del cuerpo y objetos de su entorno. En algunos casos, la cognición ya no es algo que ocurre exclusivamente en la cabeza, sino que puede extenderse a otras estructuras del mundo y obtener allí información disponible. Cuando usamos un lápiz y un papel para realizar una operación aritmética compleja, por ejemplo, la cognición se desarrolla a través de elementos neuronales (lo que sucede intracranalmente), elementos corporales (la mano con la que sostenemos el papel y sus movimientos) y objetos externos (el lápiz y el papel) (Clark & Chalmers 1998). Se trata de una tesis sobre la composición o constitución

de algunos de los procesos mentales: la cognición es alcanzada por la manipulación, explotación o transformación de estructuras en el medio que rodea al organismo.

En tercer término, la cognición embebida afirma que el éxito en el funcionamiento de algunos procesos cognitivos depende de estructuras y procesos corporales más amplios en los que se encuentra el individuo (cfr. Adams & Aizawa 2001; Rupert 2004). Se trata de la constatación de que los procesos cognitivos se encuentran insertos dentro de un ambiente y que esto juega un papel en su funcionamiento. Aunque a primera vista puede resultar similar al enfoque recién expuesto, la cognición embebida es una tesis más débil y menos interesante que la extendida. Mientras ésta última versa sobre la composición de la cognición, defender que la mente está embebida es hablar de una dependencia. Es por eso que para algunos esta postura no constituye una embestida real contra el cartesianismo, porque aún se puede sostener que los procesos cognitivos están insertos en el ambiente pero la cognición real sigue estando en el cerebro (Rowlands 2010: 69).

Finalmente, la tesis enactiva sobre la cognición fue introducida por F. Varela y su equipo a comienzos de la década del 90 (Varela et al. 1991) y creció algún tiempo después (Torrance 2005, Thompson 2001). Según el biólogo chileno, la cognición no es la representación de un mundo dado de antemano por una mente, sino el trabajo conjunto de un mundo y una mente sobre la base de una historia de la variedad de acciones que un ser en el mundo realiza. El mundo se alcanza según las estructuras con las contamos y no es simplemente un dato dado. De este modo, este enfoque rechaza que la centralidad de la representación en el esquema de cognición tradicional, en la que se sostienen tres supuestos de forma acrítica: habitamos un mundo con propiedades particulares, como el color, el movimiento y el sonido; captamos esas propiedades representándolas internamente y existe un sujeto independiente que hace estas cosas. El enfoque enactivo reacciona contra esta forma de entender la cognición. Ya desde un punto de vista puramente biológico se comprueba que no es posible separar la cognición y la percepción. La postura corporal, por ejemplo, condiciona y transforma nuestra manera de ver y comprender el mundo: no sólo está determinada por nuestra anatomía y estructura ósea, sino que el poder estar erguidos –una posición que alcanzamos tarde en nuestro desarrollo y para la que necesitamos mucha práctica siendo bebés- nos permite relacionarnos con los demás, tomar distancia y ser independientes del resto (Straus 1966). Además, al estar de pie se reestructuran nuestros sentidos, dándole menor importancia al olfato, por ejemplo, que a la vista, que se vuelve una fuente primaria de información. Tanto filo como ontogenéticamente, los cambios en el cuerpo significaron la introducción de complejidades en la estructura cerebral, imprescindibles para el pensamiento racional y también para redefinir el marco espacial en el que se da la percepción. La cognición enactiva permite entender de otro modo nuestra naturaleza y nuestra vinculación con el medio. Cuando una persona no vidente sostiene una botella, por ejemplo, los estímulos que puede recibir son limitados, ya que no hay mucha información al tacto y la diferencia de temperatura pronto desaparecerá. Sin embargo, tiene la sensación de sostener una botella (O'Regan & Nöe 2001). Para los defensores de la mente enactiva, la información presente es suficiente para lograr esta sensación. El cerebro está sintonizado para poder captar ciertas potencialidades del medio, como la forma de la superficie del objeto y su material,

ya sea plástico o vidrio. La sensación de sostener la botella está formada por las anticipaciones de cómo la propia experiencia cambia de acuerdo a las acciones que uno realiza.

Queda claro entonces que la introducción de las dimensiones corporeizada, extendida, embebida y enactiva de la cognición no sólo desafió la concepción de la mente y el cuerpo sino que también obligó a repensar las bases con las que se analiza la vinculación de los individuos entre sí.

Mentes, cuerpos y sociedad

No es tarea sencilla delimitar con claridad el campo de la cognición social, un área multifacética y multidisciplinar por definición, que no presenta aún no objetivos y métodos de investigación comunes pero que se encuentra en pleno crecimiento. Luego de que el estudio de lo cognitivo y lo social se diera por carriles independientes y sin comunicación, a partir de la década del 80 los investigadores comenzaron a interesarse por la conducta y el razonamiento de los individuos en un contexto real y la comprensión que tenían de ellos mismos y los otros individuos en relación a tareas cotidianas (Ostrom, 1983). Superada así la dicotomía entre lo cognitivo y lo social, el trabajo de numerosas disciplinas –entre las que se encuentran la psicología social, la psicología evolutiva y otras ciencias cognitivas- comenzó a aunarse en la búsqueda de ideas, categorías y principios que estructuren nuestro conocimiento del mundo social y los procesos y mecanismos implícitos que están en funcionamiento en la elaboración de ese conocimiento. El objetivo es explicar nuestra habilidad para entender e interactuar socialmente con los demás.

Más allá de estas diferencias, los distintos aportes de la cognición social se vieron regidos por el cognitivismo tradicional cartesiano presentado en la segunda sección de este trabajo. La aparición de las nuevas dimensiones de la cognición significa, entonces, la apertura de nuevas perspectivas y la aparición de la cognición social corporeizada como un enfoque novedoso y necesario. No se trata de adherir a la tesis de la cognición corporeizada al rechazar la idea que la cognición social sólo se basa en la adscripción mentalista de estados mentales, sino sostener también los compromisos surgidos de los enfoques extendido, embebido y enactivo. La manera en que cada uno vive su cuerpo –en el sentido merleauPontiano de “cuerpo vivido”- está influenciado por la interacción social y por la manera en que el cuerpo es percibido y aprehendido por otros (Gallagher & Zahavi 2007). Aceptar que somos mentes corporeizadas es asumir que nuestro nacimiento y muerte no son meros fenómenos naturales, sino que nacemos y morimos en una cultura. Asumimos una fisiología que no elegimos y lo hacemos en un contexto histórico y social determinado (Merleau-Ponty 1962). Así, el defender la hipótesis de una cognición que no es entendida en los términos tradicionales dicotómicos implica asumir un espectro mucho más amplio de fenómenos para ser analizados. No se trata de trabajar sobre sujetos pasivos, sino que se vuelve central entender las circunstancias en las que el cuerpo cumple un rol central en la acción intersubjetiva.

El cambio no es caprichoso: entender cabalmente la cognición social implica abandonar las bases cartesianas, ya que la conducta corporal tiene un costado público y no es posible sostener más que el cuerpo es meramente una vía de acceso a los estados mentales. No explicamos lo que sucede en la mente tratando

de encontrar pistas en las acciones de los demás, sino que muchos estados mentales pueden ser aprehendidos directamente a través de las expresiones corporales de los sujetos. Entendemos la vida mental de las personas al ver sus expresiones faciales, su tono de voz, su postura. No es necesario plantear ningún tipo de inferencia o proceso posterior (Hobson 2002).

Es por eso que se impone la tarea de redefinir lo social en términos de la interacción corporeizada y la formación conjunta de sentido (De Jaegher & Di Paolo 2007). La cognición social corporeizada puede ser la herramienta clave no sólo para absolvernos de forma definitiva del pecado original cometido por Descartes, sino también para cerrar el hiato entre las ciencias de lo social y las ciencias cognitivas y avanzar hacia una comprensión de la cognición, la sociedad y el individuo.

Bibliografía

- Adams, F., & Aizawa, K. (2001) "The bounds of cognition" en *Philosophical Psychology*, 14
- Bloom, P. (2004) *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, New York: Basic Books
- Churchland, P. M. (1988). *Matter and Consciousness*, Cambridge: The MIT Press.
- Clark, A & Chalmers, D. (1998) 'The Extended Mind' en *Analysis* 58
- De Jaegher, H., & Di Paolo, E. (2007) "Participatory sense-making: An enactive approach to social cognition" en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6
- Dennett, D. (1981) "Intentional systems" en John Haugeland (dd.), *Mind design*, Cambridge, MA: The MIT Press
- Descartes, R. (1641). *Meditaciones Metafísicas*, varias ediciones
- Fodor, J. (1968) *Psychological Explanation*, Nueva York: Random House
- Gallagher and Zahavi (2008). *The phenomenological Mind*, Cambridge: Routledge
- Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press
- Harman, G. (1990) "The Intrinsic Quality of Experience" en *Philosophical Perspectives* 4
- Johnson, M. (2007). *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*, Chicago: The University of Chicago Press
- Lewis, D. (1966). "Un argumento a favor de la Teoría de la Identidad" en *Cuadernos de Crítica*, IIF
- Lyncan, W. G. (1981) "Psychological Laws" en *Philosophical Topics* 12 (3)
- O'Regan, K. & Noë, A. (2001) "A sensorimotor account of vision and visual consciousness" en *Behavioral and Brain Sciences* 23
- Putnam, H. (1967) "Psychological Predicates," en W.H. Capitan and D.D. Merrill (eds.), *Art, Mind, and Religion*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press
- Rowlands, M. (2010) *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*, Cambridge: The MIT Press
- Rupert, R. (2004) "Challenges to the hypothesis of extended cognition" en *Journal of Philosophy*, 101
- Ryle, G. (1949/1967). *El concepto de lo mental*. Buenos Aires: Paidós
- Shapiro, L. (2004) *The Mind Incarnate*. Cambridge: The MIT Press
- Smart, J. J. C (1959), "Sensations and Brain Processes" en *Philosophical Review*, vol. LXVIII

Straus, E. (1966) *Philosophical Psychology*. New York: Basic Books.

Thompson, E. (2001). *Between ourselves*. Second-person issues in the study of consciousness. Exeter: Imprint Academic

Torrance, S. (2005) "In search of the enactive: Introduction to special issue on enactive experience" en *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 4

Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E., (1991). *The Embodied Mind*, Cambridge: The MIT Press

Von Eckardt, Barbara (1993) *What is Cognitive Science?*, Cambridge: The MIT Press