

LA AFECTIVIDAD EXPLICADA COMO “ENCARNACIÓN DE LAS EMOCIONES”  
EN LA COGNICIÓN CORPORIZADA

Trabajo para optar al título de  
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por:

Darío Alexander Mojica Rodríguez

Directora:

María Camila Espitia Doncel

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C

2023

## **1. DEDICATORIA:**

A Ligia Rivas, la mujer más importante de mi vida y quien en su fervorosa labor como cuidadora y guía espiritual, me brindara el apoyo necesario para extender mi vida hacia un propósito claro de ayudar al prójimo, a salir de las tinieblas de la violencia y de la ignorancia colectiva. A su memoria, le dedico mi labor como tributo y agradecimiento por la excelente formación que pudo brindarme, a los excelsos principios humanos que con humildad me inculcó y a sus hermosas enseñanzas, las cuales, con amor hicieron brotar en mi corazón una voluntad inquebrantable en aras de seguir alimentando la curiosidad y que como niño aún sigue intacta e inquieta en mí.

## **2. AGRADECIMIENTOS:**

A mi madre, Flor Alba por haberme brindado amor y dedicación, por haberme transmitido la disciplina con la fuerza necesaria para ser decente, prudente y constante.

A mi tutora, la profesora Camila Espitia, a mi profesora Luisa Fernanda Barrero y a mi profesor German Bula, ya que, de sus enseñanzas, surgió mi interés por esta investigación; la cual, se manifiesta con devoción y entrega como correspondencia a su indispensable apoyo.

Finalmente, a la Quimera, ya que me influenció a ser sensible y afectivo, pues sin ello, no me hubiera sido posible salir del orgullo de mis propios pecados y vicios. Por mostrarme un camino lleno de retos, aventuras y sabiduría por recorrer. Porque me enseñó a reconocermé con el entorno. Por haberme brindado la oportunidad de amar...

“La mejor manera de conocernos es salir de nosotros mismos, porque el mundo no está en nuestras cabezas, sino que se necesita leer, bailar, reír, tropezar, joder y llorar, cosas que están allá, fuera de la llama que nos calienta y que en ocasiones nos quema; pero de las cuales debemos aprender. No puede surgir un nuevo conocer propio sin la existencia de un reconocer del otro”

La Quimera.

## TABLA DE CONTENIDO

DEDICATORIA: .....	2
AGRADECIMIENTOS:.....	2
RESUMEN.....	5
SUMMARY .....	5
INTRODUCCION.....	5
1. CAPÍTULO 1: SOBRE LA TEORIA COMPUTACIONAL DE LA MENTE .....	11
1.1. El dualismo cartesiano y el estudio de la mente .....	12
1.1.1. Desde la corriente cartesiana .....	14
1.1.2. Del programa empírico lógico.....	16
1.2. Sistema formal del conocimiento .....	18
1.2.1. De los sistemas digitales.....	21
1.2.2. De la independencia del medio y la equivalencia formal.....	23
1.3. La mente: ¿Un ordenador?.....	25
1.3.1. La máquina: Funcionamiento y no comprensión .....	28
1.3.2. Los procesos computacionales hacen operar a la máquina .....	30
2. CAPÍTULO 2: SOBRE LA COGNICIÓN CORPORIZADA .....	32
2.1. El punto de partida de la Cognición.....	33
2.1.1. Los prejuicios clásicos sobre la mente: Sobre las sensaciones y los recuerdos	35
2.1.2. La experiencia de mi cuerpo: Una mirada fenomenológica.....	37
2.2. La Mente Corporizada .....	39
2.2.1. Una crítica a la cognición sin el cuerpo .....	41

2.2.2. El cuerpo biológico no termina en la piel (la extensión artificial) .....	43
2.3. El Concepto de Enacción .....	45
2.3.1. El modelo teórico de la “autoorganización” .....	47
2.3.2. Sobre la cognición como acción corporizada.....	48
3. CAPITULO 3: HACIA A LA AFECTIVIDAD ENTENDIDA COMO LA ENCARNACIÓN DE LAS EMOCIONES .....	50
3.1. La Encarnación: Porque no somos cerebro.....	51
3.1.1. De la Incorporación: Una perspectiva crítica al tradicionalismo de lo mental ...	53
3.1.2. La necesidad de ser/cuerpo .....	55
3.2. Sobre la Afectividad: La Encarnación de las Emociones .....	57
3.2.1. Sobre las teorías de la Encarnación.....	59
3.2.2. La naturaleza situada de las Emociones: La Afectación .....	63
3.3. El dualismo Mente/Cuerpo: Descartes vs Spinoza .....	66
3.3.1. La incorporación discursiva de las pasiones.....	68
3.3.2. La afectividad desde el marco ético: ¿Qué es lo que me motiva a decidir?...	70
3.4. Critica a la separación de Mente y Cuerpo .....	73
3.4.1. Solipsismo mental vs el cuerpo situado.....	75
3.4.2. ¿Una discusión moral o un problema del ser situado en búsqueda de sí? .....	77
4. CONCLUSIONES .....	79
REFERENCIAS .....	80
ANEXO .....	82
El Error del absolutismo científico (teórico). .....	82
La conciencia es una ilusión. ....	84
Lo real: Sobre lo sensible.....	86

## **RESUMEN**

La teoría computacional de la mente afirma que nuestra mente es equiparable a un ordenador de cómputo, en el cual, ordenamos lo que se nos presenta del mundo y que, gracias a ello, podemos constituirnos como seres cognoscentes; dicha comprensión resulta ser un tanto insuficiente dentro del estudio de la filosofía de la mente debido a que no basta con entender nuestros procesos mentales al igual que como comprendemos el mecanismo funcional de una computadora, sino, que más bien, se necesitan traer nuevos elementos de búsqueda por explicarnos de forma más completa. Los estudios recientes desde finales del siglo XX sobre la cognición corporizada en la cognición 4E, nos permiten amplificar esta discusión y para ello, es necesario hablar de la importancia del cuerpo, del entorno, de la acción, de los demás agentes activos y sobre todo de nuestras emociones para explicar nuestra compleja forma de conocernos y acercarnos en el mundo, ya que nuestra cognición no se encierra en nuestra corteza cerebral, nuestro cerebro no es un ordenador y nuestro cuerpo no es una mera herramienta.

## **SUMMARY**

The computational theory of mind affirms that our mind is comparable to a computing computer, in which we organize what is presented to us in the world and that, thanks to this, we can constitute ourselves as knowing beings; This understanding turns out to be somewhat insufficient within the study of the philosophy of mind because it is not enough to understand our mental processes in the same way as we understand the functional mechanism of a computer, but rather, new elements of knowledge need to be brought in. search to explain it more completely. Recent studies since the end of the 20th century on embodied cognition in 4E cognition allow us to amplify this discussion and to do so, it is necessary to talk about the importance of the body, the environment, action, other active agents and, above all, of our emotions to explain our complex way of knowing ourselves and approaching ourselves in the world, since our cognition is not enclosed in our cerebral cortex, our brain is not a computer and our body is not a mere tool.

## INTRODUCCIÓN

La crítica más fuerte que ha logrado tomar fuerza sobre el estudio de la filosofía de la mente heredada del racionalismo cartesiano y que se contrapone a la tradición formal de la comprensión del sujeto como un individuo independiente del mundo e incluso de su sensibilidad (su corporalidad) es que dicha concepción de lo mental ha resultado ser reduccionista e insuficiente para comprender la complejidad de la cognición humana. Dicho planteamiento nos invita a reevaluar el cómo nos estamos entendiendo, sobre cuál es nuestra naturaleza cognitiva, desde la historicidad de la naturaleza de la mente en el estudio del problema que Descartes planteó en la metafísica, al separar a la mente del cuerpo y con ello descomponernos en un elemento físico (cuerpo) y uno abstracto (mente); pues, con este planteamiento también fuimos separados del mundo, e individualizados como una unidad inmutable, egocéntrica y racional que existe únicamente por su actividad pensante. Visto así: la razón es lo verdadero e indudable, mientras que las afecciones son reflejo engañoso de las sensaciones del cuerpo como herramienta conectora con el entorno físico (haciendo una lectura más crítica de la *res cogitans* descartiana). En este contexto, cabe preguntarnos: ¿hasta qué punto seguimos comprendiendo a la *mente* como un elemento aislado del cuerpo y del ambiente? Desde mi punto de vista, formular esta cuestión nos hace reflexionar sobre el modo compartido en que la filosofía de la mente utiliza recursos metafóricos en su lenguaje para hablar de la mente en sí, puesto a que se reafirma en una posición dualista que da primacía a la mente como un principio del conocimiento del sujeto, explicado en otro modo, se apoya en el lenguaje metafísico para intentar abordar a la mente como objeto con el fin de poder sustraerla del sujeto, mientras que posteriormente la revolución cognitiva implica a la mente como una unidad no metafísica. Un breve ejemplo de esto es hablar sobre el amor no como un objeto unánime y observable por ser una cosa denominada amor, sino que el uso de las metáforas en nuestro lenguaje esta permeado de experiencias que solo pueden ser explicadas por el carácter físico de nuestro cuerpo: hablamos de amor como una corriente eléctrica que sentimos cuando vemos a la persona de la cual estamos enamorados. La vemos, la sentimos, la experimentamos y las asociamos con fuerzas comparativas para intentar asimilar un concepto abstracto desde nuestro lenguaje de forma que se ajuste a nuestras experiencias con fenómenos físicos de otros indoles. Entonces, ¿cuáles serían las implicaciones de esta comprensión?

Los siguientes puntos merecen un tratamiento cuidadoso y riguroso, algo que por sí mismo requiere bastante tratamiento desde la misma filosofía de la mente; sin embargo, son mencionados desde nuestra apertura de la discusión porque se presentan frecuentemente como un problema interno de nuestra discusión sobre la vinculación de la encarnación de las emociones dentro del tratamiento cognitivo de la mente humana. 1) El problema del solipsismo: No podemos tener certeza de que otras personas tienen mente porque nuestra mente es una unidad primaria y dependiente de los inputs, ósea los recursos (las sucesiones) del mundo: los cambios del entorno, los cambios corporales, las reacciones emocionales que entran en contacto con otros individuos y la acción o actividad del sujeto en el plano de existencia. Es de lo único que tenemos absoluta certeza por ser la unidad básica de nuestro conocimiento y nos permite sabernos como seres existentes y eso no incluye a las otras unidades. Un problema que, aunque no queda plenamente resuelto con la concepción de la mente encarnada, si por lo menos, reconoce la existencia de otros sujetos en su carácter ontológico.

2) El problema de la abstracción: Afirmar que la mente es un principio de existencia verdadero del sujeto por pensarse a sí misma y contar con su espacio mental como lo único de lo que no debería dudar por su carácter indivisible y no físico sujeto a los intempestivos cambios propios de la res extensa. En este punto es importante demostrar si entender a la mente como una unidad inorgánica y abstracta afecta la comprensión corpórea de lo mental. Porque más adelante veremos que la mente ya no entendida como un concepto abstracto, sino como una mente incorporada o corporizada nos posibilita abordar la encarnación de las emociones y permite dar espacio a hablar de las sensibilidades sin necesidad de dejarlas fuera de la discusión cognitiva

3) El problema de la exclusión de la afectividad: Otorgarle a la mente una posición netamente racional y desprovista de cualquier otro tipo de operatividad correlacionada con las sensaciones corpóreas; como, por ejemplo, la capacidad de sentir emociones como desarrollo constitutivo del individuo.

Teniendo en cuenta que estas implicaciones han sido producto de la lectura clásica de la ciencia cognitiva más tradicional, es posible afirmar que el estudio de la cognición humana ha enfocado su esfuerzo científico en salir del soporte metafísico para llegar a concebir la

revolución cognitiva, pasando por una transición del reduccionismo material de la mente desde su comprensión computacional, hasta su expansión interdisciplinar con el fin de vincular las afecciones propias del cuerpo sintiente que se involucra en el entorno.

Posteriormente, y en respuesta a esto, surge el estudio de la *Cognición Corporizada* (C.C.), como un programa de investigación interdisciplinar de acercamiento entre varias ciencias que se basa en un trabajo inspirador en conjunto con la psicología, la neurociencia, la etología, la filosofía, la lingüística y la ingeniería robótica, como contraposición al formalismo mental de dicho tradicionalismo cognitivo. Aunque la ciencia cognitiva tradicional también abarca estas disciplinas, esta comprende a la mente siguiendo a la *Teoría Computacional de la Mente* (T.C.M.), afirmando que los procesos mentales son iguales a los procesos computacionales y que nuestro cerebro, al igual que un ordenador de cómputo, es la sede de nuestra cognición. (Lawrence & Shannon, 2021).

El objetivo principal de este trabajo es ampliar el espectro del entendimiento de las ciencias cognitivas para darle paso a la importancia de las afectividades humanas como elemento fundamental dentro de nuestra compleja comprensión mental ahora entendida como corporizada, the *embodied mind: (la mente encarnada)*, y de esta forma abordar a: la “encarnación de las emociones”. Para cumplir con dicho objetivo, vamos a distribuir nuestra discusión en tres momentos, que se distribuirán puntualmente de la siguiente forma: Capítulo I Sobre la teoría computacional de la mente, su propósito es: 1) Realizar un breve repaso por el estudio del formalismo de la teoría computacional de la mente, como síntesis característica de los primeros estudios cognitivos de comienzos del siglo XX, con el propósito de entender cómo es que la mente llegó a ser involucrada dentro del espectro de orden lógico y netamente racional, en el campo científico y filosófico de la cognición, sin prestar mayor importancia de la corporalidad más que como una herramienta de percepción para absorber datos del mundo y así poder organizarlos en nuestro “ordenador” nuestra mente”. Observaremos en este primer momento que la T.C.M. también permitió realizar grandes avances en el campo de la Inteligencia Artificial (I.A.) y de cómo en el ámbito de la ingeniería robótica aportó al proyecto mecanicista de la comprensión y el desarrollo cognitivo. Sin embargo, para este momento veremos cómo se hacen los primeros cuestionamientos sobre el papel de las emociones, la captación perceptiva del cuerpo, el rol del mundo y el aporte de los demás individuos en el mundo y en nuestra constitución cognitiva.

En nuestro segundo capítulo vamos a: 2) Hacer crítica del reduccionismo *mente*, entendida bajo la inscripción de la T.C.M. desde algunos de los aportes de las investigaciones de la *Cognición 4E*: (“Embodied”: *Encarnada*, “Extended”: *Extendida*, “Enactive”: *Enactiva* y “Embedded”: *Situada*). Haciendo especial énfasis en la Cognición Corporizada propia de la *Encarnación*, para en una primera instancia realizar apertura a Merleau Pontie (1993) con un enfoque de carácter fenomenológico a la involucración activa de la relación cuerpo y entorno en el abordaje de la fenomenología. En una segunda instancia brindar paso al cuerpo como el punto clave de partida de conocimiento y relación humana con el mundo, ahora comprendiendo a la mente como algo incorporado: *embodied mind* desde la comprensión de la cognición corporizada, como más adelante lo veremos gracias a los autores Gallagher y Zahavi (2000). En tercera instancia, gracias a Varela, Thompson y Rosch (2005) veremos como la comprensión de la cognición es una acción activa con el entorno: la *Enacción*, en donde el individuo deja de ser un mero receptor pasivo de recolección de datos de su espacio, para ahora, ser entendido como un agente activo que mediante sus acciones involucra a su entorno, que también se afecta y afecta de manera constante, y más compleja, pues ello nos permite agregar las primeras concepciones emotivas de la comprensión que existe en esta relación constitutiva del sujeto donde también se involucra el cuerpo.

Nuestro tercer capítulo tiene como objetivo: 3) Desarrollar la importancia de la incorporación de la afectividad en el estudio de la cognición corporizada, para lo cual, haremos en un primero momento énfasis en lo que estamos entendiendo por Encarnación, bajo una interpretación breve de la guía cognitiva de McNerney (2011) al criticar la reducción de la mente únicamente en la corteza cerebral. Después, gracias al manual de la cognición 4E de la universidad de Oxford, específicamente en el especial tratamiento que los autores Evan W. Carr, Anne Kever y Piotr Winkielman (2018) hacen sobre la afectividad, podremos entenderla como: “la encarnación de las emociones” y también complementar nuestra discusión sobre nuestro papel como sujetos situados en un entorno y con otros individuos emotivos, que, de igual forma, afectamos y nos dejamos afectar de otros de manera correlacionada. Seguido de ello, hacer una introducción interpretativa de la incorporación discursiva de las pasiones formulada por el autor Germán Bula, (2019) la cual nos permitirá amplificar nuestra lectura sobre la afectividad de una manera más completa al ver que el dualismo Mente/Cuerpo planteado por René Descartes es distinto al que posteriormente

desarrollaría Baruch Spinoza, al agregar la discusión de las pasiones al sujeto entendido como sustancia y no separarlas de la comprensión mental, dejando como apertura la cuestión de que gracias a esta contraposición, la comprensión de Spinoza permitió que los posteriores críticos a Descartes pudieran optar por puntos de partida de carácter no categóricos, o propios de la metafísica cartesiana. También nos interesa mostrar que, aunque el autor del *Error de Descartes*: Antonio Damasio (1999), opta por hacer oposición al dualismo Mente/Cuerpo, no lo hace de la misma manera en que lo hizo Spinoza y eso lo veremos gracias al análisis de Germán Bula. Para no dejar de lado este antecedente, es necesario que en este cuarto momento, realicemos un muy breve repaso por la crítica al planteamiento cartesiano de la mente desde una breve crítica del texto: *El error de Descartes*, Damasio (1999), en conjunto con la obra *Pensar desde el cuerpo*, Esquivel (2006) por la profunda magnitud con la que hacen un llamado de atención a discutir sobre el cuerpo como parte clave de la cognición humana, para entender que lo mental está corporizado, y que se encuentra involucrado activamente en un entorno (que está situado); con este tratamiento complementaremos nuestra investigación a modo de reafirmar el carácter de las emociones ya no como un mero producto de las reacciones físicas (corpóreas) de un sujeto con su mundo, sino que más bien al ser agentes constitutivos del desarrollo individual del mismo, da evidencia de su historicidad, su entorno, su aprendizaje, su crecimiento y su modo de pensar, es en este punto que pretendo hacer entender que la cognición involucra a estas discusiones, y que se ha despojado de un lenguaje de lo abstracto o de lo metafísico. Para ahora, involucrar a una multiplicidad de disciplinas que de igual forma han abordado el estudio de la mente humana sin caer en la naturaleza reduccionista y egocéntrica de la que si fue herencia la actividad científica de la cognición tradicional.

Como conclusión de esta investigación, pretendo acercar a modo personal, mi lectura sobre las implicaciones que tiene este desarrollo de la cognición corporizada recalcando como trabajo interdisciplinar e involucrar varias ciencias al estudio filosófico de la mente. Consecuencias que merecen ser tratadas con el mismo cuidado con el que este trabajo pretende abrir las puertas al lector a un nuevo tratado de resolución incluyente sobre el estudio de la filosofía de la mente, sin caer en categorías que se aferran al racionalismo cartesiano, o incluso al mismo idealismo platónico, como lo veremos a lo largo de este documento. Finalmente a modo de complementación he añadido un anexo que desarrollé

sobre, lo que yo llamo: “la separación de la racionalidad y la sensibilidad” en el estudio de la *conciencia*, por ser un tema muy amplio que merece por sí mismo una investigación mucho más profunda, pero de la cual, no podía dejar de lado, sino que más bien, merece ser tratada a modo final en esta fructífera investigación sobre el estudio de la cognición, por reafirmar mi postura sobre el rescate de lo corporal en la practicidad filosófica y educativa, desde la teoría provista de un carácter semántico que se encuentra en el uso de la palabra (la importancia del lenguaje).

## **1. CAPÍTULO 1: SOBRE LA TEORIA COMPUTACIONAL DE LA MENTE**

En nuestro primer capítulo haremos apertura de nuestra investigación al problematizar la discusión de la mente desde el abordaje de la teoría computacional de la mente, la cual comprende que nuestra mente es igual a una computadora, debido a que los procesos mentales son de carácter formal y lógico por su operatividad exclusivamente racional.

Para desarrollar esta problemática, primero haremos énfasis en el problema del dualismo cartesiano, debido a que la concepción de los estados mentales que se equiparan con las funciones de una computadora responde a una herencia del lenguaje metafísico de la racionalidad cartesiana para abordar las cuestiones cognitivas en sus primeros estudios. En este capítulo haremos evidente que las discusiones de lo corporal no se tienen previstas para explicar la formalidad de la mente debido a que las razones provienen de la mente, y que la mente es ajena y separada del cuerpo, esa es la herencia que se trajo desde el dualismo cartesiano. Seguido de ello, daremos paso a clarificar mas a fondo el carácter teórico de la formalidad el estudiar la distinción y comparación de los sistemas formales y los sistemas digitales con el fin de articular la discusión hacia las objeciones de los procesos mentales entendidos como estados funcionales de las maquinas. Ya en este punto, veremos que las funciones no son equiparables a las actividades de comprensión y que, si entendemos que la mente es meramente una actividad exclusiva de funcionalidad racional, estamos limitando nuestro entendimiento de la misma e incurriríamos a un reduccionismo evidente de la misma.

## 1.1. El dualismo cartesiano y el estudio de la mente

Desde una lectura de soporte teórico, el dualismo cartesiano se propone como apertura de nuestra discusión, como un elemento de fundamento metafísico, por tanto, es importante hacer un breve repaso interpretativo de la separación mente y cuerpo. No con ello, se pretende decir que el apoyo teórico de las ciencias cognitivas sea enteramente de corte cartesiano, pues precisamente las ciencias cognitivas nos permitieron superar las dificultades que se habían estipulado científica y ontológicamente del dualismo, pero si es importante recalcar que la fundamentación física de la mente se encuentra radicada en nuestra corteza cerebral y esta localización fue el primer enfoque de los primeros avances cognitivos. Podemos definir muy brevemente que la cognición se refiere a un conjunto de procesos mentales en donde estudiamos el modo en el que adquirimos el conocimiento, sobre nuestra percepción y la forma en que nos relacionamos con el entorno, nuestro procesamiento mental, la manera en la que memorizamos y hacemos uso de todo este procesamiento de información mediante nuestras actividades e incluso nuestra propia constitución como sujetos. Pero, ¿cómo es que llegamos a entender a la cognición como un estudio que entiende e investiga sobre este asunto?, ¿Cuáles son sus antecedentes?, ¿Qué tan pertinente nos resulta formular estas cuestiones y que tan fructífero resulta hacer objeciones de las afirmaciones que se tienen al respecto de dichos planteamientos? Pues bien, oportuno resulta afirmar que el autor que nos atañe en este punto nos permite hacer una aproximación más certera al postular a Descartes, quien nos pusiera en materia de discusión, a dichas formulaciones sobre lo que estamos entendiendo como cognición y la forma en la que los cognitivistas tradicionales admitieron a la comprensión de la mente en sus primeros momentos. Como afirma Gardner:

René Descartes es quizá el antecedente filosófico prototípico de la ciencia cognitiva. Sus escritos en los comienzos de la Era Moderna (que en parte él mismo contribuyó a definir y a inaugurar), son en algunos aspectos una recuperación de la confianza en las propias intuiciones, la creencia en el carácter central del pensamiento matemático y en las ideas innatas, que asociamos con los griegos. Al mismo tiempo, por su curiosidad acerca del funcionamiento del sistema sensorial, la naturaleza de los procesos cerebrales y el autómatas como posible modelo de la naturaleza humana, es virtualmente un contemporáneo nuestro. (Gardner, 2000, p. 65).

El hecho de enmarcar la importancia de la comprensión del funcionamiento humano como el “autómata”, mencionado en la anterior cita, nos permite configurar la idea central que tenía Descartes del tipo de apreciación que tenía de nuestra naturaleza humana en cuanto a naturaleza pensante. La preocupación por la adquisición de conocimiento, la sensibilidad, y la recuperación de la *intuición*, como se menciona, funciona como la antesala más precisa para comenzar a traer elementos de discusión sobre el modelo ideal del mecanicismo propio de la modernidad y a partir del concepto de *razón* traído por Descartes. En este punto, observemos más a fondo la forma en la que el autor menciona las suposiciones o usos que Descartes dio a los sentidos:

Como muchos otros que reflexionaron sobre los orígenes del conocimiento, Descartes había supuesto otrora que todas las experiencias y pensamientos surgen a través de los sentidos; pero en sus *Meditaciones* llegó a desvalorizar los sentidos y a atribuir todo pensamiento y toda creatividad a la mente. Por cierto, debía admitir que las experiencias de sus sentidos, tenían alguna fuente, pero subestimó su importancia. (Gardner, 2000, p. 67).

En este primer momento, resulta fascinante ya ver la forma en la que Gardner hace énfasis en los elementos dejados a colación desde las mismas consideraciones del que podríamos llamar el antecesor por excelencia del estudio de las ciencias cognitivas, refiriéndonos a Descartes como el autor de los planteamientos que abrieron las puertas a aceptar sus consideraciones racionales, como de las mismas y posteriores objeciones que sus mismos contemporáneos y que otros objetores usarían para hacer denotar que se dejaron de lado partes importantes de esta discusión, al no prestar mayor atención al *res extensa*, o más bien al dejarlo excluido de la atención que le merecía en la materia de importancia del conocimiento, sino que esta primera posición que favorece más a las cuestiones de la mente, suscitarían contraposiciones que se dedicarían a prestar más atención al cuerpo, las sensaciones, las pasiones, el ambiente; tal y como se ve reflejado en la filosofía de la percepción, la fisiología, la medicina más contemporánea, la cognición corporizada (que trabaja en conjunto con otras disciplinas como la psicología, la ingeniería y la ecología, entre otras más), y por supuesto, la misma filosofía de la mente, quien comenzaría más adelante a tomar posturas menos centradas en la mente como un mero concepto ubicado localmente

dentro del cerebro , con el fin de abordar en carácter interdisciplinar a diversas ciencias que optaban por adscribirse a la racionalidad del dualismo cartesiano poniendo así a las sensibilidades en una esfera inferior de comprensión, que la de las razones.

Por ahora, comprendemos que las primeras formulaciones cognitivas provienen de la metafísica cartesiana y que con ellas también provienen los primeros cuestionamientos a tener en cuenta para crear algunas posteriores contraposiciones al dualismo.

### **1.1.1. Desde la corriente cartesiana.**

Ahora, cabe definir, de igual forma, una muy sintética interpretación sobre lo que entendemos de la mente en el campo de la filosofía de la mente y de la ciencia cognitiva: podemos referirnos a ella también como un conjunto de procesos mentales y facultades cognitivas de un individuo, pero esto nos trae nuevamente a la pregunta orgánica sobre la mente en sí, primero, no podemos definir a la mente por sus procesos mentales pues esto no se adscribe a su carácter puro de una descripción ontológica que no dependa de sus funciones, segundo, no podemos dejar de lado que la mente es algo que resulta ser ampliamente extenso incluso para ser tratado dentro de la misma corriente cartesiana y tercero, tampoco es de nuestro entero interés profundizar en su descripción física o metafísica, sino realizar un breve repaso por una lectura de modo personal e interpretativo del carácter teórico que después permitirá comprender la base de fundamento de la computación. Por lo tanto, si queremos entender cuáles son los procesos mentales, debemos primero entender cuál es la función de la mente, pero, ontológicamente también debemos entenderla, o por lo menos, definirla con algún rasgo. De igual forma, si queremos entender lo que es una facultad cognitiva es necesario entender qué estudia la cognición, y cuando resumimos que esta estudia a la mente nos enfrentamos a un problema que debe recabar los orígenes de su término en el aspecto en que esta ha sido entendida desde el precursor que la antepuso, Descartes. Por ahora, veamos cual es la problemática que trae consigo el dualismo cartesiano para poder definir a la mente, observemos la siguiente cita:

La piedra angular de la filosofía de Descartes fue su propia mente, y por extensión, la mente de todos los individuos. Examinando el contenido de su mente, Descartes creyó poder establecer el saber más válido, el menos sujeto a cuestionamientos. Se afanó por encontrar aquellas ideas suyas, que eran más claras y netas, y por ende más indubitables.

Otorgó un lugar de privilegio a las ideas de la aritmética y la geometría, que le parecieron las menos sujetas a la duda, tan evidentes que debían ser verdaderas. Además, esas ideas no habían llegado a su mente desde fuentes externas a esta, sino que más bien tenía sentida concebirlas generadas por la mente misma. (Gardner, 2000, p. 66).

Por ahora, es preciso decir que la mente se responde por ella misma como el punto de partida que llega de sí misma, para sí misma, a ser comprendida como la entidad de la que procesamos información y damos lugar a crear(nos) conciencia y la experiencia subjetiva. Algo que merece mucha importancia dentro del campo de la filosofía, pues le permitió al sujeto definirse en un plano introspectivo, y si lo vemos desde una óptica más histórica, le permitió al hombre de la modernidad crear un nuevo paradigma en el cual, separaba su entendimiento de ser un reflejo o copia de las divinidades en cuanto a la comprensión de seres pensantes creados a imagen y semejanza de Dios, como punto de entendimiento humano en la edad media, para después en la modernidad, fijarse en sí como unidad, esa fue la mente.

La unidad de la mente resulta ser el punto de partida clave que permitiría al hombre situarse fuera de la esfera celestial, crear una categoría en la que la unidad individual ahora puede situarse desde sí misma para comprender(se). La mente ha sido la organización conceptual que requería Descartes para poder incluir la discusión de sí mismo como problema a entender, dicho de otro modo, el autor se ha formulado la manera más adecuada de conocer y entender si todo lo que se conoce es verdadero, la forma en que lo hacemos, qué es lo que nos permite conocer y si podemos ir más allá.

Descartes también da importancia a las sensibilidades en cuanto a que son las que nos permiten conocer. Nuestros sentidos al ser de carácter físico son de la preocupación del mismo y da especial tratamiento al modo de aprehensión del conocimiento en que los sentidos nos permiten adquirir elementos del mundo, pero el problema fundamental es haber separado a la mente del cuerpo, haber creado una categoría de la mente como eje inorgánico que yace ubicado en el cerebro pero del cual no podemos hacer división o sustracción material alguna, más que de comprender al cuerpo como herramienta o utilidad física para el conocimiento: el cuerpo localizado en los nervios, la glándula pineal y por supuesto, el cerebro, (del cual observaremos a lo largo de este texto), ha sido el punto de observación

preferencial que hicieran los neurobiólogos, y demás científicos de la cognición de comienzos del siglo XX. A continuación, observemos esta crítica que el autor también hace sobre el idealismo platónico a modo de comparación con el tratamiento de la racionalidad cartesiana.

Así como Platón había depositado su fe en una mente capaz de poseer (o recordar) cualquier clase de cosas, Descartes resolvió que la mente, en su carácter de entidad de razonamiento activo, era el árbitro supremo de la verdad, y en definitiva atribuyó las ideas a causas innatas, y no a las provenientes de la experiencia. (Gardner, 2000, p. 68).

En este aspecto, las sensibilidades de la *res extensa* al provenir de la experiencia, están dentro de la categoría de lo que no es necesariamente verdadero, de ahí que surgieran apreciaciones racionales que remilgaran a la experiencia como una facultad engañosa de la cual hacemos extracción mental de lo que sí es verdadero en nuestro entendimiento: (las ideas dentro de nosotros). De ahí, que la comparación entre el racionalismo cartesiano y el idealismo platónico compartan, tanto en común. Pues pareciera ser que la abstracción del sujeto y su conocimiento nuevamente han sido sustraídos del plano externo o terrenal, para quedarse ya no en un plano ideal, sino en uno subjetivo.

### **1.1.2. Del programa empírico lógico**

En este punto, Gardner también hace una breve descripción histórica de la filosofía al problematizar una de las discusiones que por predilección y fuerza han sido antagónicas en el entendimiento humano de la comprensión por el conocimiento, resulta necesario analizar la siguiente cita:

En los últimos siglos dos temas han aparecido recurrentemente en la filosofía. El primero se refiere a la tensión entre racionalistas y empiristas. Los racionalistas creen que la mente posee un poder de razonamiento y que impone ese poder al mundo de la experiencia sensorial; los empiristas, que los procesos mentales reflejan las impresiones sensoriales externas o se construyen sobre la base de estas. Tanto Platón como Descartes adhirieron al extremo racionalista de esta polaridad, en tanto que muchos de los empiristas posteriores reaccionaron frente a ellos. En nuestra época, los conductistas se han aferrado al empirismo y los cognitivistas abrazan alguna forma de racionalismo, o una mezcla de racionalismo y empirismo. (Gardner, 2000, p. 69).

Resulta más que pertinente hacer la anterior cita directa del autor, puesto a que la descripción antagónica de estas dos maneras de desarrollar el trayecto investigativo de la filosofía en estas dos vertientes, nos permite ejemplificar más adelante lo que yo he llamado “herencia de perspectiva”, y que claramente se encuentra explicada en la estructura conductista y cognitivista, al ser dos estudios del ser humano en el campo de la ciencia y la filosofía de nuestro mundo contemporáneo y que se han posicionado según estos dos flujos de entendimiento. Por cierto, cabe rectificar y delimitar una vez más que nuestra investigación está centrada en ver el punto de partida de la cognición, en sus orígenes, y de la cual, Gardner hace aclaración y corresponde al modelo cartesiano que se ha centrado en comprender la unidad mente por sí misma: al racionalismo que trajo consigo el problema del solipsismo. Por ahora, entendamos que surgen las primeras contraposiciones de la mente al refutar las ideas de la mente en sí, separada de la experiencia y de la cual los empiristas adoptarían una posición contraria. Observemos la siguiente referencia que nos aclara más este punto:

Los sucesores de Locke proclamaron su escepticismo respecto de ciertos aspectos de su modelo del hombre. Berkeley (1929) adoptó un solipsismo tan extremo que terminó por negar que el mundo material tuviera una existencia independiente de la percepción que tenemos de él. Se burlo de la noción de una “idea general” y cuestionó el papel privilegiado acordado a la matemática. Entendía que el lenguaje era un obstáculo para la comunicación, al promover la creencia en entidades inexistentes, generar imprecisión en el pensamiento y provocar pasiones en lugar de reflexión. Depositó su fe en la primacía del sí-mismo sujeto de la experiencia, en la mente percipiente, la única capaz de posibilitar que haya sensaciones o de concebir ideas. (Gardner, 2000, p. 71).

Berkeley desde una perspectiva empirista cuestionó la abstracción de la mente por su misma naturaleza despegada de las experiencias. Sin embargo, no abandonó el solipsismo de la naturaleza mental cartesiana, pues optó por mantener una postura radical frente al idealismo, y es que, aunque es un empirista que desde la experiencia da grado de valor de existencia a la mente, lo hace bajo un idealismo radical que la desmaterializa, en cambio, Hume asumiría que la mente es entendida dentro del rango perceptivo del cual también conocemos las cosas. Veamos mejor esta postura empirista bajo la siguiente cita:

No fue menos rotundo en su rechazo de la creencia cartesiana en el carácter central de la mente, y cuestionó la existencia de una sustancia o sede denominada “la mente”, a la cual le serían inherentes las percepciones. Para Hume, solo podemos conocer la mente del mismo modo que conocemos la materia: mediante la percepción. De hecho, la mente no es sino un nombre abstracto de una serie de ideas, una especie de escenario teatral sobre el cual diversas percepciones hacen su aparición en forma sucesiva; y no existe, por detrás de los procesos del pensamiento, ningún alma observadora o controladora (Wolf, 1967, pág. 92). El historiador Will Durant (1926) comentó irónicamente que Hume destruyó la mente con tanta rapidez como Berkeley había destruido la materia. (Gardner, 2000, p. 72).

Hume hace del problema de lo mental algo que cae dentro del lenguaje metafísico, que es entendible como un *concepto*, más no cualquiera, sino uno complejo, compuesto de varios elementos simples que se acercan al entendimiento de las ideas. El hecho de entender que la mente sí puede ser entendida, pero por nuestra misma capacidad de percepción, nos permite abordar a la mente como una representación de un lugar abstracto al cual Descartes envió la razón.

Los primeros estudios de la cognición, la cual he denominado como “cognición tradicional”, han heredado del dualismo cartesiano la idea una mente que se explica mediante los procesos mentales, logrando así comprender que los pensamientos mentales son lógicos y seguidos del ordenamiento de la formalidad matemática, la cual es indudable y verdadera. Por esta razón, las ciencias cognitivas crearon un sistema de entendimiento que seguiría a una teoría de lo mental bajo el lineamiento metafísico: el sistema formal del conocimiento, del cual se adoptaría una comprensión de la mente bajo el postulado cartesiano de la mente como una unidad inorgánica y puramente racional.

## **1.2. Sistema formal del conocimiento**

Por ahora, nos interesa saber de qué manera los estudios de la cognición tradicional ha abrazado de alguna manera a la racionalidad como flujo de comprensión de la mente; para lo cual, es menester hacer un orden de preguntas que nos permitan realizar una comprensión más simple del tema a discutir en este capítulo sobre la teoría computacional de la mente. De este modo podremos observar hasta qué punto la cognición adopto esta postura del sistema

formal del conocimiento para desarrollar el entendimiento cognitivo humano. En primera instancia, ¿a qué hago referencia cuando digo cognición tradicional y no más bien, el estudio cognitivo en general o la ciencia cognitiva? En respuesta, me refiero a que la cognición, en términos generales, ha avanzado a increíbles pasos agigantados por el estudio de la mente humana, que ha pasado por múltiples vertientes, tales como entender que la mente es equiparable a un ordenador de cómputo, y hasta que actualmente la cognición del 4E que veremos en el siguiente capítulo ha sido trabajada de manera interdisciplinar entre la filosofía y demás ramas científicas y contraponiéndose a semejante equiparación, por eso cuando hablamos de la cognición tradicional, nos referimos a los primeros estudios cognitivos traídos de la psicología materialista de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX (más concretamente) y que por su carácter funcionalista se parece en ocasiones al conductismo, puesto a que solo se preocupa por las funciones mentales en operatividad y el mecanicismo, dejando de lado a las causas, pero que cuando excava sobre estas causas, las entiende bajo el lenguaje del *res cogitans* de Descartes, ósea como funciones cerebrales.

Ante esta comprensión, cabe preguntarnos: ¿Acaso la causa y fin del entendimiento mental de la cognición en sus inicios era la razón en sí? La respuesta es sí porque la mente es unidad indivisible, independiente de la exterioridad mutable, más causante de la operatividad de un individuo, sus emociones, sus concepciones, y sus mismas experiencias en cuanto a disposición de conocer(se). También ha adoptado la operatividad de los sentidos en modo a que puede automatizarlos como un relojero puede modificar las piezas de un sistema para adecuar las funciones corporales del funcionamiento corpóreo, siempre y cuando sea ordenado por la mente en sí mismo y la “voluntad” primordial que hace funcionar a la mente, su naturaleza es netamente la racionalidad, el orden lógico que tanto tiene familiaridad con la matemática cartesiana, al poder abstraer elementos simples del mundo para “depurarlos” en el estadio de lo mental.

La lógica formal gana un lugar de importancia en este punto pues, la mente en sus inicios dentro del estudio de la cognición, trajo consigo el mecanicismo matemático cartesiano y obviamente no podía quedar fuera de esta comprensión el desarrollo ontológico del concepto *mente* entendida como unidad ordenadora. Es en este punto que la mecánica juega un papel muy relevante, pues el entendimiento de un sistema formal está en saber el modo de su

estructura, sus funcionalidades, sus capacidades y el modo en el que el sistema puede llegar a modificarse para actualizarse, mejorarse, complementarse y responder ante el mecanicismo intrínseco que le corresponde en sus funciones de conocimiento.

La teoría computacional de la mente toma fuerza porque al entender un sistema formal, también podemos facilitar el tránsito por la concepción mental del humano. Para este punto la noción de *inteligencia*, gana peso en cuanto a que se le da importancia a la racionalidad que excluye a otras criaturas “incapaces” de poseer nuestra compleja manera de razonar; sin embargo, este punto también requiere un tratamiento cuidadoso y detallado, que sea abordado de modo más completo en otra discusión; por ahora, nos interesa saber que en las primeras concepciones de las ciencias cognitivas, la mente estuvo entendida como un sistema formal de conocimiento por su operatividad racional.

Una computadora es un *sistema formal automático interpretado*. (...) *Un sistema formal* es como un juego en el cual se manipulan las piezas, de acuerdo con ciertas reglas, con el fin de ver qué configuraciones se pueden obtener. De hecho, muchos de los juegos que conocemos como el ajedrez, las damas, las damas chinas, el go y el gato son simplemente sistemas formales. Otros juegos, en cambio, como las canicas, la pulga, el billar y el beisbol, no son formales en lo absoluto (en el sentido que le hemos dado). ¿Cuál es la diferencia? Todos los juegos formales tienen tres características básicas (que no tienen los demás juegos): son juegos en los cuales se “manipulan elementos”, son “digitales” y tienen una “posibilidad finita de juego” (...). (Haugeland, 1988, p. 49).

Préstese mucha atención a la dinámica de la “manipulación”, pues no se trata de una simple actividad de juego de cosas, sino que requiere de comprensión y conocimiento de elementos preestablecidos en el mundo, de dominación operativa para su adecuado funcionamiento, de disposición a modo de desear obtener un resultado, algo esperado, algo que se busca, en su propio fin, por eso la manipulación de elementos resulta ser compleja en el ámbito de lo digital. Por tal motivo, hagamos un breve repaso sobre el entendimiento de los sistemas digitales, pues esto nos permitirá dilucidar mas a fondo el carácter formal de comprender a la mente como un sistema ordenador “manipulador” de símbolos y abstracciones.

### 1.2.1. De los sistemas digitales

Para comprender a los sistemas formales, cabe traer a colación el término de lo “digital”, pues los sistemas formales son digitales, aun así, y como más adelante lo citaré directamente de palabras del autor Haugeland, eso no quiere decir que, de igual forma, también todos los sistemas digitales sean formales. Sin embargo, cabe aclarar que el punto central de traer a colación al termino digital, no yace en la necesidad de reforzar la idea de que la mente sea tratada como un sistema que dependa o no, de elementos equiparables a la materia orgánica de las computadoras, ni mucho menos, sino que lo que nos interesa en este punto es ser más ascéticos con los términos que sirvieron como base de tratamiento en la T.C.M. y de esta forma inducir nuestro foco de atención a la comprensión mental como una unidad orgánica dependiente de datos, pero independiente de la recepción sensorial de las emociones, que por orden de comprensión racional, no correspondían a esta discusión. Es una transición que toma tiempo de comprensión, pero que es necesaria ya que refuerza nuestra idea primaria.

Un sistema formal se constituye por su carácter operativo de reconocimiento y manipulación de elementos a modo de organización, como bien se explica en la analogía del juego del ajedrez, y por supuesto cabe también dentro de la explicación de lo que actualmente los programadores de la computación conocen como el *programa*, dentro del desarrollo informático de las computadoras. Un programa es un sistema formal porque se le atribuyen elementos a manipular, se configura desde sus partes, hasta sus comandos para controlar sus elementos preestablecidos y cumplir de la manera más óptima con sus funciones. También es un sistema digital porque puede completar su función de manera más completa si se le complementan nuevos elementos en su operatividad, para esto tomemos un muy breve ejemplo con el juego del ajedrez por su carácter digital. El ajedrez posee reglas, posee fichas, posee un tablero y contiene normas de juego para que sea ajedrez en sí mismo, pues bien, el juego del ajedrez puede ser equiparable también al entendimiento de una función cerebral, pues es digital en cuanto a que se entiende que es ajedrez por la manera en la que está operando. A continuación, observemos la siguiente cita para aclarar más esta cuestión de lo digital:

La palabra “digital” por lo general trae a la mente las computadoras electrónicas o tal vez un “lector” numérico discreto (como los relojes digitales, los sintonizadores y los

termómetros). Pero los sistemas digitales abarcan mucho más que eso incluyendo desde luego a una categoría metafísica fundamental. Todo sistema formal es digital, pero no todo sistema digital es formal. El alfabeto es digital, como lo son la moneda de uso corriente (el dinero), las barajas y el botón para encender nuestro estéreo. En cambio, la fotografía, los lingotes de oro, las antenas receptoras y los controles de volumen del estero por lo general no son digitales. ¿Cuál es la diferencia básica? (Haugeland, J. 1988, p. 54).

El beisbol por otro lado, es un juego formal, también posee reglas y tiene unos roles a seguir de cada jugador para que se entienda que es beisbol, pero no cumple con el carácter digital porque a diferencia del ajedrez esta condicionado y es dependiente de un campo de juego, a jugadores óptimos que entiendan el juego y sobre todo está sujeto a diversas contingencias que pueden interrumpir su flujo normal. Sigamos clarificando mejor a este concepto pues lo digital también hace parte de la comprensión de la teoría computacional de la mente por su carácter de formalidad al explicar los procesos mentales:

Un sistema digital es un conjunto de técnicas positivas y confiables (métodos, dispositivos) para producir y reidentificar elementos, o configuraciones de elementos, a partir de una colección de tipos ya especificados con anterioridad. (Haugeland, J. 1988, p. 54).

Recuérdese la concepción de autómatas que Descartes tenía como modelo del funcionamiento humano, o más particularmente de la mente. Teniendo en cuenta esto, la definición de un sistema formal, se adapta a esta forma de pensar la cuestión mental, pues la automatización corresponde a un evento novedoso de reconocimiento de las funciones programadas para determinada función u operación a realizar. Algo que veremos más detalladamente al ver la independencia del medio y la equivalencia formal.

Por definición, todo sistema formal es un sistema digital. Por eso los sistemas formales se pueden volver tan extraordinariamente intrincados y complicados sin quedar fuera de control, un hecho importante para la inteligencia artificial por muchas razones. (Haugeland, J. 1988, p. 57).

Esta discusión ha nutrido y enriquecido en gran manera el desarrollo de la inteligencia artificial dentro del campo de la robótica, puesto a que ha permitido amplificar el rango de asimilación mental humano, con la memoria y procesamiento digital de los sistemas de

ordenación informática y mecánica. Ahora es necesario que entendamos si nuestra mente también es dependiente o independiente de los medios, pues entendemos que es formal en cuanto a que también opera bajo el ordenamiento lógico, pero, ¿esto será suficiente para poder aclarar a los procesos mentales? Si los sistemas digitales cumplen enteramente con sus funciones, ¿la mente se limita exclusivamente a ello sin enfrentarse a ninguna contingencia externa? Observemos en el siguiente apartado si esto es posible.

### **1.2.2. De la independencia del medio y la equivalencia formal**

Sobre los sistemas formales ¿Cuándo se dice que un sistema logra ser automático?, ¿desde qué punto podemos afirmar que la mente ha logrado ser automatizada? Se necesita comprender a la mente bajo el paradigma de la lógica matemática en cuanto a sus funciones, o por lo menos, lo que creemos son funciones propias del procesamiento mental: el aprendizaje, la memoria, la representación, la interpretación, la abstracción, etc; porque de este modo la teoría computacional toma forma del discurso de lo mental al comparar a dichos procesos con las mismas funciones que un ordenador logra procesar datos y por sus herramientas de carga: una pantalla, mecanismos de operación extendida y demás. Así, un sistema logra ser automático cuando crea independencia de los comandos preestablecidos para su función primaria y desarrollar un completo avance en el mismo proceso; por ejemplo, una calculadora en un primer momento es adaptada con símbolos básicos (datos), una regla de manipulación (procesamiento), conexiones de operación (funcionamiento) y patrones de extensión de capacidad (memoria), para que mediante un uso programado y constante pueda funcionar de manera óptima y eficaz, así mismo, la memoria de una persona logra repetir, configurar, recordar, aprender y rehacer operaciones funcionales que se ven reflejadas igual que un sistema formal cuando logra automatizarse, ósea independizarse incluso del medio en el cual fue constituido en un comienzo. Ordenar su lenguaje desde un momento específico e inicial, para nutrirlo de más elementos lingüísticos y hacerlos adaptables a otros entornos, momentos y situaciones de contingencia que respondan de forma útil y certera a seguir aprendiendo. Esto nos permite dar a entender que la mente entendida bajo este lineamiento es independiente del medio, por tal motivo, observemos la siguiente cita a modo de concretar este problema de modo más resumido:

Los sistemas formales son independientes del medio en el cual se encuentran “materializados”. En otras palabras, esencialmente el mismo sistema formal puede ser materializado en cualquier número de medios diferentes sin ninguna diferencia formal significativa. Esta es una característica importante de los sistemas formales en general; yo la llamo *la independencia del medio*. (Haugeland, J. 1988, p. 58).

Una vez más, recordemos que todo sistema formal es digital, pero no todo sistema digital es formal, es muy importante tener en claro esta distinción para comprender el carácter del lenguaje metafísico con el que se trató a la mente. Una característica que ha permitido nutrir la formalidad propia del lenguaje consecutivo de símbolos cifrados, como lo es nuestro lenguaje, nos permite abordar el espectro de la comunicación, tema del cual la cognición hace especial énfasis y ha sido abordado desde sus inicios; es requerido afirmar que la cognición en sus inicios, o como la he descrito en esta investigación: la cognición tradicional, al seguir por un lineamiento del lenguaje formal de la teoría computacional, creo una analogía bastante cercana al modo en que dos computadoras emiten y reciben información mutua, de este modo, dos sujetos cumplirían con la misma función independiente del entorno, pero bajo el mismo reglamento de los sistemas digitales y es así que sin importar el espacio, lo que prima es la correspondencia y claridad de símbolos en la comunicación de dos entidades que se pretenden por información, o traspaso de datos.

Tengamos aun presentes los ejemplos del ajedrez y del beisbol. Los dos son formales, son independientes del medio porque se pueden jugar en cualquier otro medio si se siguen sus reglas, por ejemplo, el ajedrez puede ser virtual, pero el beisbol requiere de un entorno físico. Por tanto, el carácter digital es lo que obedece a ser netamente independiente de un medio físico, veamos el siguiente apartado:

La digitalización hace posible la independencia del medio. Volvamos al caso de Shakespeare vs Rembrandt: ya que el alfabeto es digital, los poemas son independientes del medio. Pueden estar cincelados en piedra, grabados en Braille o en un código de computadora, o románticamente trazados en la arena, y si el orden de las letras o la puntuación se mantienen constantes, el poema como tal no se ve afectado en nada. (Haugeland, 1988, p. 60).

Al tener un mejor entendimiento de cómo funcionan los sistemas formales, su similitud y diferencia básica de los sistemas digitales y de la manera en que estos últimos son independientes del medio (espacio). Por ahora, nos resulta adecuado cerrar este apartado definiendo de forma clara lo que Haugeland denomina la equivalencia formal, ya que esto nos será el conector más adecuado con las siguientes consideraciones del lineamiento de la teoría computacional de la mente (T.C.M.).

A modo de brindar otro ejemplo: en la dimensión comunicativa: ¿Cuál es el principal requisito para que se dé una óptima comunicación? La respuesta es la comprensión de datos y su correcta interpretación para alimentar la correspondencia de la información; por ejemplo: que el receptor pueda corresponder de manera eficaz a entender el lenguaje del emisor para seguir retroalimentando una discusión. Ahora, la equivalencia formal hace referencia a este aspecto, pues la garantía de un correcto funcionamiento conjunto de dos mentes que se comunican, al igual que dos computadoras que se transfieren datos, es que exista un grado de similitud equiparable de manera formal para organizar los datos externos, interiorizarlos y así poder dar pertinencia a la información de la interlocución. Hasta este punto, entendemos que lo más importante es que la función sea adecuada: la comunicación.

¿Esto es suficiente para comprender a los procesos mentales? Equiparar a la mente con un ordenador bajo los lineamientos de la T.C.M., encuentra problemas cuando bajo el ejemplo anterior del lenguaje queda abierta una carencia de trasfondo para la comprensión de los símbolos, pues los elementos de nuestro mundo no son simplemente codificados y manipulados para después dejarse de lado, sino que nuestra naturaleza cognitiva se deja afectar a tal modo que aprendemos y los aprendizajes están permeados de una nueva carga semántica dentro de nuestro lenguaje. Por esta razón, vamos a observar en el siguiente apartado, que esta concepción no es suficiente para explicar la compleja naturaleza de nuestros procesos mentales.

### **1.3. La mente: ¿Un ordenador?**

Ya para finales de la década de los sesenta y hasta comienzos de los ochenta, los estudios de la ciencia cognitiva daban especial tratamiento a la teoría computacional para explicar el funcionamiento de la mente humana. Sin embargo, es necesario recalcar que, para este punto, la teoría representacional de la mente traía consigo las mismas problemáticas y necesidades

de superación que habían sido dejadas desde la fundamentación metafísica del cartesianismo, pero desde la óptica científica del tratamiento cognitivo. Como ya lo hemos visto, el correcto uso de la codificación de símbolos en similitud de información conjunta por emisores y receptores que se logran corresponder, hacen que exista la comunicación, además que nuestro modo de emplear el lenguaje es de carácter digital a lo que nos corresponde recordar que nuestra interacción comunicativa es propia de los sistemas formales, pero, ¿el correcto funcionamiento de una comunicación es garantía de que el receptor *entienda y comprenda* los datos que está adquiriendo por parte del emisor?. Ya en este aspecto, el autor John Searle hace principal énfasis en ello, pues el hecho de entender y comprender hace referencia a que estamos ejecutando un grado más alto que no se resume únicamente a codificar símbolos, sino que existe una carga de significado que hacemos de los mismos en nuestro entendimiento, hay un propósito inmerso en la actividad de comprensión, un significado, si se quiere entender así, hay un deseo natural y orgánico de fondo que estimula y sirve como motivante para lograr un objetivo determinado; pero, si esto es así: ¿las computadoras también tienen esta naturalidad? En términos de Searle, veamos la siguiente referencia:

Nuestras herramientas son extensiones de nuestros propósitos y, por consiguiente, nos parece natural atribuirles intencionalidades metafóricamente. Sin embargo, a mi juicio estos ejemplos no tienen ninguna importancia filosófica. El sentido en que una puerta automática "entiende instrucciones" a partir de su celda fotoeléctrica no es de ninguna manera el sentido en el que yo entiendo inglés. Si el sentido en el que la computadora programada de Shank comprende los relatos supuestamente en el sentido metafórico en el que la puerta automática entiende y no en el sentido en el que yo entiendo inglés, no valdría la pena discutir el asunto. (Searle, 1983, p. 87).

Searle acerca nuevamente la mirada al comportamiento orgánico de la especie humana, con sus propias palabras da descripción de su comprensión de la analogía de la máquina de Turing y de esta forma crea el problema de la habitación china, y esto lo hace dando referencia al significado que hacemos de los símbolos e incluso de nuestro comportamiento o forma de comprender, porque precisamente ese es el reto de la filosofía de la mente: es profundizar sobre aquello que parece tan "equiparable" u organizado de forma "lógica", pues, siempre ha de existir un trasfondo que aún no se ha explorado. En este caso, el problema de la habitación

china intenta replantear los principios modales de la máquina de Turing al recrear de manera hipotética y práctica la manera en que se entiende a la mente humana. El sujeto que no entiende nada de chino, pero que traduce los códigos gracias a las reglas del libro, este operando “funcionando” en grado de correspondencia de información de manera óptima, pero ¿acaso si no entiende los símbolos chinos, será que tampoco logra comprenderlos? El entendimiento es asimilación natural de los datos a recibir, los reconoce a primeras, mientras que, en un grado de complejidad más alto, resulta que la comprensión también nos dice cuáles son las intenciones de esta acción de codificar: el por qué, para qué, con qué sentido, de qué modo, etc.; de esta manera la comprensión no resulta ser metafórica cuando se trata del entendimiento orgánico humano. Veamos la siguiente respuesta formulada por el autor:

    Mi respuesta a la teoría de sistemas es muy sencilla: permitamos que el individuo absorba todos estos elementos del sistema. Memoriza las reglas del libro y los bancos de datos de los símbolos chinos y hace todos los cálculos mentalmente. Luego, incorpora todo el sistema. No hay absolutamente nada en el sistema que haya incorporado. Incluso podemos deshacernos de la habitación y suponer que trabaja al aire libre. De cualquier modo, no entiende nada de chino y *a fortiori* tampoco sistema, pues no hay nada en este que no esté dentro de él. Si él no entiende, entonces no hay modo de que el sistema entienda, pues el sistema es solo una parte de él. (Searle, 1983, p. 88).

Dentro del periodo en que más estaba aceptada la interpretación computacional de la mente en la comunidad cognitiva, Searle, al igual que otros filósofos, manifestaron su inconformidad a la misma teoría de los sistemas formales, dando importancia a la carga semántica, dentro de la comprensión del lenguaje y por supuesto en una esfera complementaria entre nuestra forma de conocer, si se quiere comprender de otro modo, al modo en que nuestras mentes funcionan, mientras que las computadoras son extensiones de nuestras intenciones por ser herramientas.

Veamos a continuación, la siguiente respuesta que da el autor sobre algunas problemáticas de esta índole sobre la equiparación mental con la de las funciones de las máquinas de cómputo:

    En realidad, me siento algo molesto por dar incluso esta respuesta a la teoría de sistemas, ya que, para empezar, la teoría me parece bastante inverosímil. La idea es que, aunque

una persona no entienda chino, la *conjunción* de esa persona y de pedacitos de papel de alguna manera podría entender chino. No me resulta difícil imaginar cómo alguien, que no estuviera bajo el dominio de una ideología, podría considerar verosímil esta idea. (Searle, 1983, p. 88).

Entonces: ¿En qué momento nuestras herramientas se volvieron equiparables a nosotros, por lo menos en la aceptación de la T.C.M.? Para tener una respuesta a esta interrogante, debemos entender la naturaleza de la operatividad de una máquina, si esta comprende o si tan solo funciona.

### **1.3.1. La máquina: Funcionamiento y no comprensión**

Vamos a hacer un ejercicio muy interesante a modo de reflexión sobre nuestra cotidianidad en interacción constante con aparatos de cómputo y que nos permiten extender nuestros deseos, pasatiempos o labores más regulares: nuestro celular, nuestro monitor, nuestro televisor, etc. Vamos a pensar por un momento en que nuestros artefactos “inteligentes”, aquellos que día a día nos ayudan en gran manera cumplir con nuestras labores habituales e incluso nos divierten en momentos de ocio, entienden lo que estamos haciendo y también logran comprender nuestra naturaleza y forma de actuar. No resultaría extraño imaginar que el terror que cualquiera de nosotros se haría cada vez más y más grande al imaginar este escenario, pues más que fascinación, sentiríamos que algo natural y muy nuestro ahora tenga que ser compartido con una IA; pues bien, este es el punto al que pretendemos llegar en este apartado, dar a conocer que actualmente la discusión sobre la IA fuerte sigue oscilando entre negar o afirmar que algunas máquinas, ya no solo operan bajo nuestra caprichosa voluntad humana, sino que también se “alimentan” ya no solo de la información, sino nuestra información e historicidad orgánica, y si recordamos que Haugeland nos afirma que los sistemas digitales crecen y son independientes del medio, puede que este planteamiento sea uno de los grandes atractivos de científicos de la robótica, y de los filósofos de la mente y de la tecnología en nuestro contexto actual. Pero, por ahora, sabemos en cierto grado, que nuestros dispositivos electrónicos e informáticos, necesitan de un “comando” (permiso o despliegue de acción) para realizar un funcionamiento del cual estamos confiados que hará de manera automática. Por esa razón, Searle también encuentra prudente concretar que es fácil hacer este tipo de consideraciones de lo mental casi que dejando de lado las

consideraciones de la comprensión como acto distinto al de la función. Veamos de manera textual el siguiente apartado:

En lo que respecta a la primera aseveración, me parece bastante obvio en el ejemplo, que no entiendo una sola palabra de los relatos chinos. Mis entradas v salidas de información son indescriptibles de las de un hablante chino y aunque pueda contar con el programa formal que se quiera, sigo sin entender nada. Por la misma razón, la computadora de Shank no entiende rada de ningún relato, sea en chino, en inglés o en lo que sea, ya que, en el caso del chino, la computadora soy yo, y en los casos en que no soy la computadora, ella no tiene más que yo en el caso en que no entiendo nada. (Searle, 1983, p. 85).

La máquina por sí sola no puede programarse, más que por comandos preestablecidos por su programador, el programa de la maquina puede automatizarse en su función, cumpliendo así de forma mecánica con las operaciones para la cual ha sido configurada. Esto no quiere decir que la maquina comprende su función, que se entienda como mecanismo, sino que más bien responde mediante el uso de datos organizados. Tómese como ejemplo de nuestro contexto actual, una conversación con CHATGPT, pues sus respuestas: afirmaciones, negaciones e interrogantes corresponden a un establecido ordenamiento del lenguaje del cual el conversador le adquiere datos y permisos, pero esto no significa que el programa de chat ya sea por sí mismo un organismo cibernético de independencia de comandos preestablecidos: de un programador. Searle afirma que se requieren de condiciones para poder afirmar que las maquinas comprendan, y hasta este punto, las maquinas no lo poseen. Veamos la siguiente afirmación:

En lo que concierne a la segunda afirmación, que el programa explica la comprensión humana, podemos observar que la computadora v su programa no aportan suficientes condiciones de comprensión, ya que la computadora v el programa se encuentra en funcionamiento y no hay comprensión. No obstante, ¿proporciona siquiera una condición necesaria o hace una contribución significativa para la comprensión? Uno de los argumentos de los defensores de la IA fuerte es que cuando comprendo un relato en inglés, lo que hago es exactamente lo mismo, o quizá algo más que hacía manejar los símbolos chinos. Es tan solo una manipulación simbólica más formal lo

que distingue el caso del inglés, que sí comprendo del chino, que no comprendo. (Searle, 1983, p. 85).

El autor manifiesta que el carácter de la comprensión hace parte precisamente de lo que la misma filosofía de la mente ha logrado extraer de los estudios de la cognición: lo que se denomina como procesos mentales y del cual podemos hacer distinción de la función mental, como la percepción, el aprendizaje, la conducta o acción personal, etc. Las máquinas son carentes de una naturaleza intencional, y parte del problema ambiguo que se tiene sobre su modo de operar es que puede llegar a compararse a nuestros procesos mentales, pero en realidad, las máquinas funcionan, y no nos interesa nada más de las máquinas que su entero y óptimo funcionamiento. Es necesario distinguir los procesos computacionales de los procesos mentales, pero para dar este paso nuevamente debemos recalcar que no podemos definir que la mente se define puramente de sus funciones, porque esto es reducir dicha concepción y sobre todo poner en una mala lectura al funcionalismo, más bien, debemos referirnos una vez más a la teoría representacional de la mente, la cual nos permite aclarar mejor nuestra comprensión.

Nuestras representaciones son estructuras de símbolos con propiedades sintácticas y semánticas, y aunque no podemos definir las solo como la sintáctica o solo como la semántica, nuestro enfoque radica en la necesidad de las propiedades que Searle ha utilizado para argumentar que la inteligencia artificial fuerte necesita puramente de la necesidad afectiva que cubre las cualidades de los organismos dependientes de la corporalidad que justifica las funciones de aprehensión inteligente de datos, ósea, que ya no se trata de entender que la cognición es codificación, sino más bien, un aprendizaje, pero por supuesto, no podremos ahondar en este tema con la rigurosidad con la que debería ser tratado, pues necesitamos enfocarnos en hacer nuestro repaso interpretativo para llegar a la vinculación de las afectividades humanas dentro del entendimiento cognitivo.

### **1.3.2. Los procesos computacionales hacen operar a la máquina**

En este apartado nos resulta pertinente distinguir dos modelos de funcionamiento a modo de encontrar en qué se parecen, pero siempre afirmado que no son la misma cosa y por tanto no son equiparables al ser de naturalezas distintas: por un lado, tenemos a los procesos computacionales y por otro lado tenemos a los procesos mentales.

La teoría computacional de la mente se apoya en el hecho de que nuestras operaciones mentales se siguen del patrón racional de la lógica para aprehender información y de ese modo traducimos incluso nuestra forma de concebir las cosas en modo de sucesión organizada de manera codificadora, al igual que un ordenador. Una descripción muy breve acerca de lo que es una máquina nos diría que es un sistema creado o construido para una función determinada, que su constitución es un complejo organizado de tal forma que pueda ser de utilidad para una labor o tarea específica. Si lo ponemos en un plano teórico de la explicación del proceso computacional y del proceso mental, la computadora y la mente cumplen con este criterio para ser consideradas cada una en su determinada definición como “máquina”; sin embargo, ¿esta comparación es suficiente para concebir que nuestras mentes son máquinas iguales a las de una computadora? Veamos la siguiente definición de ello:

No veo, en principio, ninguna razón por la cual no pudiera dotarse a una máquina con la capacidad para entender inglés o chino, ya que en un sentido importante nuestros cuerpos con sus cerebros son precisamente máquinas de esa naturaleza. Pero si veo argumentos muy sólidos para decir que no podríamos proporcionarle tal cosa a una máquina, cuando la operación de la máquina se define exclusivamente en términos de procesos computacionales de elementos definidos formalmente; es decir, cuando la operación de la máquina se define como el ejemplo concreto de un programa de cómputo. (Searle, 1983, p. 97).

Según Searle, cuando definimos elementos formalmente estamos cumpliendo con el mismo funcionamiento preestablecido en un programa de cómputo, cuando nuestra mente opera en tal grado que mecaniza las operaciones de manera muy similar a como lo hacen las computadoras, es fácil notar la semejanza, pero, que cuando queremos pensar si las máquinas de cómputo también están intencionadas en cada uno de sus procesos y programas desarrollados en ellas para ejercer funciones u operaciones formales, nos que difícil aceptar esta naturaleza intuitiva de las intenciones de la máquina. De hecho, es posible pensarlo y es precisamente esa la labor que los científicos de la robótica han heredado de las teorías computacionales de la mente. Pues si nosotros hemos creados mecanismo de funciones cibernéticas y androides que se adaptan a la concepción orgánica-artificial de las funciones

humanas; ¿por qué no pensar que ellas han sido creadas por nosotros a nuestra imagen y semejanza? Observemos, ahora, el siguiente ejemplo formulado por el autor:

Yo entiendo inglés y poseo otras formas de intencionalidad, no porque soy el ejemplo concreto de un programa de cómputo (soy, supongo la ejemplificación concreta de muchos programas de cómputo), sino porque hasta donde sabemos, soy un cierto tipo de organismo con una cierta estructura biológica (es decir, cierta estructura química y física), la cual, en ciertas condiciones, es causalmente capaz de producir percepción, acción, comprensión, aprendizaje y otros fenómenos intencionales. (Searle, J. 1983, p. 97).

Los procesos computacionales necesitan de un programa preestablecido en el cual estén circunscritos las reglas de las operaciones admisibles de las cuales pueden ser agentes de uso, los permisos admitidos para operar en cuanto a su capacidad de dominio de información y su alcance mecánico (su estructura), mientras que los procesos mentales resultan ser mucho más complejos, necesitan muchos más elementos de enfoque para ser abordados. La T.C.M. creó grandes avances en los estudios de la I.A., en el campo de la robótica, la psicología materialista y la neurobiología; pero, bajo el estudio de la cognición encontramos que descarta elementos que puedan enriquecer aún más la comprensión de la mente humana. John Searle logra dejar en materia de discusión que somos organismos de naturaleza contingente y comprensible, que somos experienciales en el campo del aprendizaje, comprensivos de los símbolos que nos son familiares y que podemos entender, que contamos con una capacidad perceptiva y que de igual forma somos agentes de acción dentro de un entorno. Somos funcionales, pero no por las operaciones en sí, sino que también existen unas causas, modos de existencia de nuestra mente que la hacen constituirse de tal modo. En este aspecto, abrimos paso a las consideraciones fenomenológicas para nutrir a nuestra investigación en este punto y de esta forma, acercarnos cada vez más hacia la comprensión de *the Embodiedmind*: la mente corporizada con el fin de abordar a la mente desde un enfoque que logre incluir la importancia de la corporalidad.

## **2. CAPÍTULO 2: SOBRE LA COGNICIÓN CORPORIZADA**

En este capítulo haremos principal énfasis en el abordaje de lo corporal desde el mismo estudio de las ciencias cognitivas, por tanto, abordaremos nuestra discusión adoptando las investigaciones más recientes de la cognición 4E, con el fin de clarificar que nuestra mente

ya no es una unidad inorgánica, sino que, por el contrario, la mente se encuentra encarnada, entendiendo así que la corporeización hace física a la mente desde el plano de nuestra comprensión objetiva y subjetiva de la misma. De este modo, haremos apertura a la importancia que la fenomenología brinda a la correlación existente entre el sujeto con el entorno y con las demás entidades existentes bajo su mismo plano de ser, con el fin de amplificar nuestra visión de lo que hasta ahora estábamos entendiendo como cognición para poder involucrar al estadio del cuerpo, del entorno, de la acción y de la extensión de nuestros procesos mentales.

De manera muy breve estudiaremos a la cognición corporizada, situada, enactiva y extendida, haciendo principal énfasis en la corporeización por traer a colación a la teoría de la encarnación, la cual, nos permitirá involucrar mas adelante las cuestiones afectivas dentro el marco del entendimiento de lo mental en nuestra naturaleza humana.

### **2.1. El punto de partida de la Cognición**

Necesitamos retornar nuevamente sobre la cuestión central de nuestra investigación para ver hasta qué punto hemos entendido los aportes de la cognición tradicional suscrita a la teoría computacional de la mente y de este modo, llegar a incluir discusiones de la experiencia del cuerpo y del mundo que nos permitan hacer relevancia a la importancia de las afectividades dentro del estudio de la cognición: ¿la naturaleza netamente racional de la mente, la explicación de los sistemas formales y la operatividad de las maquinas, han sido suficientes para explicar la compleja funcionalidad de la mente humana? La respuesta es que sí, porque de eso se ha encargado la teoría computacional de la mente, de centrarse en las funciones de los procesos mentales, hasta igualarlos a los procesos computacionales, en este aspecto vamos a ir un paso más adelante, ya no nos preocuparemos por las funciones, o la forma metafórica en la que les damos un sentido de igualdad a la de las máquinas de cómputo, sino que más bien debemos agregar variables más completas e inexploradas dentro del mismo lenguaje metafísico de la mente cartesiana. Como lo hemos venido mencionando, es necesario abordar la experiencia del sujeto con el objeto y viceversa, hacer un cambio de paradigma de la subjetividad a la objetividad sin caer en el lenguaje del materialismo clásico de los primeros estudios cognitivos, sino que debemos reformular: ¿es nuestra mente un ordenador meramente racional?, ¿los sistemas formales y digitales logran cubrir la

explicación más fehaciente sobre los procesos mentales? Y ¿Somos mentes operantes y equiparables a las actividades programadas de las máquinas?, la respuesta es no, y para ello abriremos esta antesala de discusión abordando a un discípulo de la fenomenología de Husserl, quien, a comienzos del siglo XX, se preocupa por la experiencia del sujeto en el mundo, que cómo se percibe a sí mismo, a los objetos y la manera en que interactúa (forma de accionar) con su entorno: Merleau-Ponty. Para lo cual iniciamos con la siguiente apreciación:

Como Ego meditante puedo distinguir de mí al mundo y las cosas, ya que, seguramente, yo no existo al modo de las cosas. Incluso debo apartar de mí mi cuerpo, entendido como una cosa entre las cosas, como una suma de procesos físico-químicos. Pero si la *cogitatio* que de este modo descubro no tiene sitio en el tiempo y espacio objetivos, tampoco carece de ubicación en el mundo fenomenológico. (Ponty, 1993, p. 13).

Si mi experiencia no cuenta con una temporalidad, ni con una espacialidad, no cabe duda que no existe un plano verídico que, de cuenta de la misma, por lo que es necesario romper con la idea solipsista de una mente que se constituye de manera subjetiva, separada e independiente del plano intersubjetivo, del otro y del entorno. La reconciliación del subjetivismo y del objetivismo gana importancia en este aspecto para abordar los puntos de tratamiento a los que queremos llegar y para esto, cito de manera la siguiente afirmación:

La adquisición más importante de la fenomenología estriba, sin duda, en haber unido el subjetivismo y objetivismo extremos en su noción del mundo o de la racionalidad. La racionalidad se mide, exactamente, con las experiencias en las que se revela. Hay racionalidad, eso es: las perspectivas se recortan, las percepciones se confirman, un sentido aparece. Pero no hay que ponerla a parte, transformada en Espíritu absoluto o en mundo en sentido realista. El mundo fenomenológico es, no ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las del otro, por el engranaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias, y nadie sabe mejor que nosotros cómo se efectúa por primera vez, la meditación del filósofo es lo bastante consciente como para no realizar en el mundo y antes de ella misma, sus propios resultados. (Ponty, 1993, p. 19).

Podemos describir en este aspecto que cuando Ponty dice que un sentido aparece, se refiere al propósito y a la causa que impulsa al hombre en cuestionarse cómo ente mental, porque existe algo más allá que está fuera de mi mente y que aun así me permite comprenderla sin ensimismarme. Apreciación muy parecida al posterior planteamiento de la intencionalidad, desarrollada por Searle, porque esto es lo que me permite interesarme por estudiarme, por estudiar a los demás y al mundo, aunque de manera distinta Ponty hace especial tratamiento a la percepción del sujeto con los objetos con naturaleza fenomenológica, al extrapolar la interioridad para ver las reacciones del entorno, y si esta correlación lleva a mutaciones de la experiencia del sujeto y de igual forma, cambios en los objetos, los demás sujetos y el entorno del cual hay afectación en algún modo: (“la transformación objetiva”).

### **2.1.1. Los prejuicios clásicos sobre la mente: Sobre las sensaciones y los recuerdos**

Recordemos que desde la modernidad la mente ha sido tratada con una connotación que abarca al lenguaje metafísico porque el hecho de describirla, ha sido por clarificar sus funciones: los procesos mentales, más no por su definición pura y ontológica. Cuando entendemos que la naturaleza mental ha sido estudiada bajo el lineamiento formal de la razón, cabe resaltar que la racionalidad encuentra su punto de apoyo más fuerte en este aspecto, pues la mente resulta ser el punto de partida del conocimiento, mientras que las sensaciones resultan ser afectaciones corporales que, por su carácter experiencial y externo a la mente, puede ser engañoso. De ahí que se afirme que nuestros sentidos nos engañan. Pero, ya en este punto, se nos propone complementar la comprensión mental con la unificación de las sensaciones y sobre todo la experiencia del individuo, pues de este modo se puede objetivizar la mutabilidad, o, más bien, las reacciones propias del sujeto ante el fenómeno a experimentar.

La psicología y la fisiología no son ya, por lo tanto, dos ciencias paralelas, sino dos determinaciones del comportamiento, la primera concreta y la segunda abstracta. Decíamos que, cuando el psicólogo pide al fisiólogo una definición “por las causas” de la sensación, éste encuentra al respecto sus propias dificultades. Ahora vemos por qué. El fisiólogo tiene que liberarse del prejuicio realista de que todas las ciencias toman prestado al sentido común y que estorba su desarrollo. El cambio de sentido de las palabras

“elemental” y “superior” en la fisiología moderna anuncia un cambio de filosofía. (Ponty, 1993, p. 32).

El anterior ejemplo, es apropiado para demostrar la unificación interdisciplinar de la cual ha surgiría la colectividad de disciplinas físicas, biológicas, conductistas, cognitivistas, etc., como efecto crear una nueva forma de pensar y hacer la mente: la “cognición corporizada”, tema que iremos desarrollando en el transcurso de este capítulo y que ha construyendo como paralelo frente a la T.C.M. de la cognición tradicional.

En este punto cabe resaltar la importancia en similitud que tiene la iniciativa fenomenológica de Merleau-Ponty frente a la reconciliación del subjetivismo y el objetivismo con el *Hard Problem*, que también funciona como crítica directa a la T.C.M., puesto que el *Hard Problem* afirma que comprender a la mente como computadora, deja de lado la posibilidad de dar cavidad a la *acción*, ósea a la relación que crece y evoluciona entre el sujeto y el objeto. Ser dependiente de la acción no puede ser tomado como un factor negativo, sino todo lo contrario, ya que es esta relación la que nos permite crear interpretaciones del mundo y nosotros mismos. He aquí la primera gran necesidad de la capacidad sensorial del sujeto que actúa:

La noción clásica de sensación no era un concepto de reflexión, sino un producto tardío del pensamiento vuelto hacia los objetos, el último término de la representación del mundo, el más alejado de las fuentes constitutivas y, por eso mismo, el menos claro. Es inevitable el que, en su esfuerzo general de objetivación, la ciencia acabe representándose el organismo humano como un sistema físico frente a unos estímulos definidos por sus propiedades físico-químicas; trate de reconstruir sobre esta base la percepción electiva y cerrar el ciclo del conocimiento científico a base de descubrir las leyes según las cuales se produce el conocimiento, de fundar una ciencia objetiva de la subjetividad. Pero es asimismo inevitable el que esta tentativa acabe en fracaso. (Ponty, 1993, p. 32).

El tratamiento de nuestras sensibilidades, o más bien, la estructura mental de datos caóticos que se alinean por modos de predisposición de datos (cosas que conocíamos previamente y que se asemejan a lo que ahora nos es novedoso), está regulado por nuestra memoria. ¿Cómo podemos recordar lo que no hemos experimentado? Si hacemos el ejercicio de forma obstinada nos encontraremos con otros recuerdos que deformaran una idea abstracta de algo que no ha pasado por nuestra experiencia sensible. Un invento de nuestros deseos.

Antes de toda aportación de la memoria, lo que se ve en aquel momento debe organizarse de forma que me ofrezca un cuadro en donde yo pueda reconocer mis experiencias anteriores. De este modo, el recurso a los recuerdos presupone aquello que, supuestamente, explica: la puesta en forma de los datos, la imposición de un sentido al caos sensible. En el momento en que la evocación de los recuerdos se hace posible, resulta ya superflua, pues el trabajo que de ella se espera está ya hecho. (Ponty, 1993, pp. 41-42).

Los prejuicios clásicos sobre la mente, reducían la comprensión de la mente al lenguaje de la formalidad sucesiva de las *razones*: lineales, funcionales, operativas, entendidas entre sí y desentendidas de las sensaciones y de la memoria. Pero ahora, vemos cómo va tomando fuerza las condiciones de las sensibilidades y de los recuerdos en la cognición.

### **2.1.2. La experiencia de mi cuerpo: Una mirada fenomenológica**

Hasta este punto parece cada vez más evidente la dicotomía que se ha generado en la historicidad de la filosofía de la mente cuando nos remontamos a sus inicios, precisamente con la racionalidad cartesiana y al referirnos específicamente al dualismo Mente/Cuerpo.

Por un lado, nos encontramos con una corriente racionalista que afirma a la mente como causa y fin en sí misma, como unidad elemental no sólo del conocimiento sino de la existencia misma del sujeto, de las concepciones abstractas que posee en su razón: (su mundo, su cuerpo, los demás entes y/o cosas, y las experiencias). Por otro lado, y cumpliendo con una variedad de igual naturaleza extremista de ramificaciones del pensamiento filosófico y científico, la corriente empirista ha promovido la exaltación de las sensibilidades como acto primigenio del conocimiento y de la constitución interna del individuo, ya en este punto, abordamos al mundo, a las cosas de una manera que posteriormente permitiría enfocar la mirada al objetivismo y mutar a la fenomenología que nos haría ver bajo una crítica más próxima a Ponty, los flujos de estas dos variantes del pensamiento filosófico occidental hasta mediados del siglo XX.

(...) El “sentir” ha vuelto a ser para nosotros un problema. El empirismo lo había vaciado de todo misterio reduciéndolo a la posesión de una cualidad, y (solamente alejándose mucho de la acepción ordinaria logró hacerlo. Entre sentir y conocer, la experiencia ordinaria establece una diferencia que no es la de la cualidad y el concepto. Esta rica noción del sentir se encuentra también en el uso romántico y, por ejemplo, en Herder.

Designa una experiencia en la que no se nos dan unas cualidades “muertas”, sino unas propiedades activas. Una rueda de madera colocada en el suelo no es para la visión lo mismo que una rueda acarreado un peso. (Ponty, 1993, p. 73).

Ahora la experiencia sensible deja de ser entendida como una utilidad básica del comportamiento humano con el fin de traer elementos externos a la mente. Se entiende que la experiencia no puede estar separada del ejercicio del conocimiento, no porque se entienda que la sensibilidad sea un producto de nuestros procesos mentales, porque esa materia les corresponde a los sentimientos y eso es algo que aún no abordaremos, sino más adelante; nos referimos a la sensibilidad como uno de los engranajes más fundamentales dentro del estudio mental, como la base del pensamiento por ser el puente de acción que me permite relacionarme con el mundo. Lo que prima ahora no es el sujeto, sino la relación.

Asediado por el ser, y olvidando el perspectivismo de mi experiencia, en adelante trato al ser como objeto, lo deduzco de una relación entre objetos. Considero mi cuerpo, que es mi punto de vista acerca del mundo, como uno de los objetos de este mundo. (Ponty, 1993, p. 90).

El problema de comprender a la mente por mente en sí, radica en su naturaleza racionalista (subjetiva), alejada de los elementos tangibles del mundo porque para la ciencia resulta complicado objetivizar a una unidad metafísica y es por esta razón que la dualidad corpóreo-mental que se ve más evidente en este aspecto, no inclina la balanza a hablar del cuerpo por ser un elemento orgánico que se puede objetivizar, pues eso es lo que ha hecho que la T.C.M. trate al cuerpo como instrumento de conocimiento, sino que el carácter de la acción (la relación de mi mente/cuerpo con el mundo) es lo que importa.

No podemos permanecer en esta alternativa de no comprender nada acerca del sujeto o de no comprender nada acerca del objeto. Es preciso que encontremos el origen del objeto en el corazón mismo de nuestra experiencia, que describamos la aparición del ser y comprendamos cómo, de forma paradójica, hay para nosotros un *en-sí*. (Ponty, 1993, p. 91).

Hagamos un simpático ejemplo para comprender mejor la brecha que existe entre el lenguaje metafísico y la interpretación científica: podemos objetivizar al *tiempo* y al *espacio* que en un principio fueron fundamentos de la metafísica aristotélica, (más allá del plano físico de los estudios clásicos). Ahora entendemos que, en la física, son claves y lograron ser objeto

de estudio gracias a que se pueden medir, incluso la *totalidad* y la *nada* pueden ser representadas como el relleno absoluto y el vacío. Pero, qué pasaría si tuviésemos que objetivizar al *amor*. Pues, aunque el amor sea tenido, aún hoy, como un concepto abstracto que solo una mente alejada y romántica pudo haber llegado a configurar, resulta que también puede llegar a ser objeto de estudio de la ciencia, pero ¿cómo?: al tomar experiencias de las sensibilidades del estudio, la cognición corporizada ha logrado articular grandes avances en el espectro de las gesticulaciones emocionales en el comportamiento humano, la constitución de conductas que forman a un sujeto que ha experimentado el amor, bajo sus propias experiencias y su modo de interpretarlo.

## **2.2. La Mente Corporizada**

Cuando decimos que es posible crear un nuevo paradigma a tomar el conocimiento no estamos desviando al conocimiento hacia las cosas, pues al fin y al cabo es nuestro conocimiento y aunque las interpretaciones de un estudio sean lo más objetivas posibles, es un sujeto quien las hace. Por tanto, no pretendemos hacer que la mente ahora no se encuentre dentro del individuo sino vaya afuera. Si lo entendiéramos así, estaríamos pasando la pelota del problema a otra parte y eso contribuiría más a reformar el dualismo. Entonces, ¿Cuál es este nuevo paradigma? Si lo definimos de manera sintáctica, podríamos fácilmente responder que la mirada de la Cognición del 4E, puesto a que hemos prestado atención a la relación (la acción): cognición enactiva, también a la plataforma del mundo como escenario de la relación (lo situado): cognición situada e incluso la manera en la que hacemos utilidad de cosas y órganos ajenos a los nuestros, para amplificar nuestra funciones: (la fuerza, la memoria, la retención, etc.): cognición extendida, pero nos interesa hablar de la corporalidad ya no como una herramienta, ni como cualidad o añadidura de lo mental, sino más bien como la base y complemento mental: la cognición corporizada, para posteriormente hacer encarnar a las emociones.

Este tipo de negación de la significación cognitiva del cuerpo es parte de una larga tradición filosófica. Véase la siguiente afirmación en el diálogo Fedón de Platón:

Y mientras estemos con vida, más cerca estaremos del conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que sea de toda necesidad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros

de su contacto, hasta que la divinidad nos libre de él. (Platón 1985, 67a.) 202.  
(Gallagher & Zahavi. 2013, pp. 201-202).

No resulta extraño el comprender por qué, tanto el pensamiento ancestral del continente americano, como la tradición cosmovisión espiritual del mundo oriental, y algunos empiristas extremistas del mismo occidente, quienes ponen como base del pensamiento al *cuerpo* hacen crítica del idealismo platónico y del racionalismo cartesiano por su naturaleza abstracta.

(..). Esta visión descorporizada de la mente también se encuentra en la ciencia cognitiva clásica, ya que examinaba el comportamiento inteligente como si fuera independiente de cualquier forma corporal específica. De hecho, hasta hace poco, en la medida en que los neurocientíficos consideraban el cuerpo, era solo para su representación en el córtex somatosensorial. (Gallagher & Zahavi. 2013, pp. 201-202).

A partir de este punto nos vamos a referir a la mente como una unidad orgánica, fáctica, tangible, divisible, sensible, conectada, situada, extendida y activa: *embodied mind*: (mente corporizada). No es la mente por un lado y el cuerpo por otro lado.

Como es bien sabido, Merleau-Ponty habla de la naturaleza ambigua del cuerpo, y argumenta que la existencia corporal constituye una tercera categoría más allá de lo meramente fisiológico y lo meramente psicológico (1962, p. 350). (Gallagher & Zahavi. 2013, p. 207).

Recordemos una pregunta que inicialmente desarrollamos en la apertura de nuestra investigación en el primer capítulo: ¿en qué momento nuestra mente se convirtió en el controlador absoluto y el cuerpo en el recipiente a controlar? Nuestro cuerpo no es un recipiente sin control, y nuestra mente no controla una herramienta cuerpo. En la totalidad anti-dualista de la fenomenología, nuestra mente existe porque la podemos sentir, no por el hecho de que la podamos pensar, sino porque al sentir(nos) damos prueba de que nuestra mente constituye cada elemento de historicidad de nuestro comportamiento y nuestras conductas, pues las disposiciones personales reflejan las intenciones individuales y nos posicionan de determinada forma ante el mundo.

Los fenomenólogos se oponen a la división metafísica entre *res extensa* y *res cogitans*. Si se acepta tal división, el único lugar para el cuerpo parece ser el lado de la *res extensa*. Pero los fenomenólogos niegan que el cuerpo sea un mero objeto en el

mundo. El cuerpo no es simplemente un objeto de experiencia que podamos ver, tocar, oler, etc. Más bien, el cuerpo es también un principio de la experiencia, es lo que nos permite ver, tocar, oler, etc. (Gallagher, & Zahavi, 2013, p. 208).

La naturaleza subjetiva de la mente ha quedado de lado dentro de la discusión científica en cuanto a su valor netamente racional, más no porque se trate de un posicionamiento del individuo fuera de sí. Por esta razón la ambigüedad de la definición mente ha dejado de tener relevancia dentro de la interpretación de la T.C.M.

### **2.2.1. Una crítica a la cognición sin el cuerpo**

En este apartado, debemos recordar la característica pura de la fenomenología, como la contraposición al racionalismo cartesiano de las cuestiones mentales, más apropiadas por el hecho de ser objetivas, mientras que el eje subjetivo de la racionalidad, se aleja del fenómeno por mero ejercicio de abstracción de elementos percibidos.

El “sentir” hace parte de la constitución cognitiva y nos permitirá contribuir a la compleja explicación por la importancia de las afectividades en la discusión de nuestra individualidad y colectividad en crecimiento con el entorno. Pues la transformación del entorno y del sujeto es correlacionada y dependiente, lo que mejor explica el hecho de que evolutivamente sigamos aprendiendo por las sensaciones: dolor, satisfacción, necesidad, etc.) es que somos agentes activos en búsqueda de supervivencia.

El cuerpo objetivo es, en varios grados de abstracción, y definido en una variedad de perspectivas (neurológica, fisiológica, anatómica), un cuerpo percibido. Es la objetivación de un cuerpo que también es, sin embargo, vivido. La mirada sobre el cuerpo como una cosa que puede ser analizada, diseccionada y entendida objetivamente de forma similar a como entendemos una máquina o un robot es muy importante para el avance de las ciencias biológicas, la medicina y quizá la robótica. Si tomamos esta perspectiva sobre el cuerpo, tomamos una perspectiva de tercera persona, un examen del cuerpo como algo que nosotros, como sujetos, podemos observar como un objeto. (Gallagher, & Zahavi, 2013, p. 209).

Tengamos en cuenta que no estamos antagonizando las primeras ciencias cognitivas, como si estas fueran tentadas a utilizar los fundamentos metafísicos para apoyar su paradigma mental en el estudio del cerebro humano, pues desde la misma filosofía y el tratamiento científico de la cognición, la teoría representacional de la mente ya había superado los

problemas de la metafísica al vincular las representaciones mentales como relaciones inferenciales y sensibles que cambian y aprenden. La crítica de este punto, va enfocada al uso terminológico del lenguaje metafórico de la misma filosofía, tomemos como ejemplo al *alma*, para demostrar la exigente demanda que un sujeto cartesiano le hace a la filosofía de la mente, como si tratara de un rechazo a la muerte a la aniquilación absoluta de la existencia de un ser, específicamente de un individuo humano. Desde el idealismo platónico se mantiene la tradición por el cuidado del alma y el desprecio por las pulsaciones o impulsos corporales, pues la máxima a proteger y a considerar verdadera es el alma. Pero, en este caso, por lo menos el amor puede ser objeto de estudio; sin embargo, el alma se queda netamente en la categoría metafórica de la prevalencia de la esencia de una persona, su parte inmortal e infinita. Y como en la parte final de esta investigación, afirmamos que el alma al igual que la conciencia no son más que una ilusión, productos inevitables del funcionamiento racional de la mente egocéntrica proveniente de la *res cogitans*. ¿cómo tener experiencia del infinito, de la inmutabilidad?

El cuerpo es unidad física, compuesta por elementos orgánicos que se distribuyen, cambian, y adaptan ante casi modificación del entorno con el propósito de hacer(se) crecer. Su naturaleza es finita, frágil, limitada, dependiente y sujeta ante contingencias propias de su constitución: (enfermedad, accidentes, pretensiones o estímulos ajenos, etc.).

En cambio, el único modo por el cual podemos hacer estas observaciones, o cualquier otra observación, es el de ser un cuerpo viviente, sensomotor y experimentado, el tener ojos que ven, manos que son capaces de tocar, oídos que oyen, etc. Respecto a esto, yo no observo o contemplo mi mano, sino que con ella llego a alcanzar algo y lo agarro. El cuerpo como sujeto, como experienciador, como agente, en vez del cuerpo como objeto, como cosa experienciada: esta es la distinción básica oscurecida por la tradición cartesiana. (Gallagher, & Zahavi, 2013, p. 209).

El cuerpo hace que el mundo me interese, permite que mi experiencia sea vivida bajo las mismas condiciones de mi plano ecológico, o sea que el mundo y yo somos cambiantes, mutables, adaptables a la par, afectantes y afectados en modo de correlación, pues si yo me transformo no lo hago de modo pasivo en independiente, sino que mi relación con los objetos trae consigo un estado de acción constante que retrata crecimiento en mí, al igual que el mundo se ve impactado por mi presencia. No se trata de un hecho de que el sujeto tenga que

observar el mundo de forma alejada y que en el mundo yo solo ocupe volumen dentro de un espacio, sino que el mundo está intencionado, lo que quiere decir que mis intenciones no son de carácter interno, sino que se extienden al plano objetivo de las cosas y los elementos que están fuera de mí. Se transforman en el modo en que yo intenciono y en general lo hacemos. Todo esto no sería posible sin la existencia corpórea de mi mente.

El hecho de llegar a concebir que mi entorno cambie mientras que yo no me vea afectado, solo demuestra una vez más el carácter alejado del cual se posiciona el sujeto cartesiano que por cualidad primaria es independiente del medio, refiriéndome a cualidad primaria a su estado ontológico de res cogitans.

### **2.2.2. El cuerpo biológico no termina en la piel (la extensión artificial)**

A modo de ir recogiendo ideas centrales elaboradas hasta ahora y ya entrados en este punto, es importante recalcar que la mente ahora entendida como corporizada: *embodied mind*, merece un análisis especial dentro de la comprensión cognitiva, debido a que es necesario retomar por el camino de factores que la T.C.M. no estaba desarrollando, factores como: 1) la corporalidad más que como una herramienta, 2) el mundo, más que como una espacialidad de reglas, 3) las cosas, más que como fichas para manipular, 4) la intercomunicación, o relación con otros sujetos más que como receptores y emisores de información y 5) nuestra mente desprendida de lo corpóreo y entendida como el ordenador.

Ahora, la incorporación de la mente, o como desde ahora pretendo tratar esta traducción más hacia este término al castellano: la *Encarnación*: del Embodied desarrollado por la comunidad afianzada a la cognición del 4E y más precisamente, la cognición corporizada, nos permitirá fijarnos en el carácter físico de la mente de una manera mucho más compleja a como la estábamos entendiendo, pues ya no se trata de hablar de lo mental simplemente teniéndonos que ir hacia los procesos mentales, o dicho de otro, tener que explicar la mente, explicando los procesos mentales, pues esta definición funcionalista, deja de lado la naturaleza de lo mental, sus causas, sus intenciones, y ¿por qué no?, sus deseos, sin son estos atributos de percepción de la misma los que hacen que estemos hablando del estadio mental, dentro de la discusión filosófica de la misma.

Puesto que este es el cuerpo vivido con el que yo, como agente que tiene experiencias, percibo y actúo, está en constante conexión con el mundo. Esta conexión no es un mero contacto superficie-a-superficie, como un cadáver puede estar sobre la

superficie de una mesa. Más bien, mi cuerpo está integrado en el mundo. Estar situado en el mundo no significa simplemente estar en algún lugar en un entorno físico, sino estar en relación con circunstancias que son significativas corporalmente. (Gallagher, & Zahavi, 2013, p. 211).

No podemos descartar el estadio de lo mental, así como en un momento Berkeley llegó a negar el materialismo y Hume lo hizo con la misma mente, porque estas apreciaciones del extremo empirismo tampoco dan cuenta de la naturaleza corporal del individuo que conoce, ni de las cosas en sí. Pues mediante el carácter observable de la fenomenología podemos entender que existe una fuerza que hace mover a la carne, y no simplemente que se trate de una pulsación electro-química ubicada dentro de nuestro sistema nervioso. Ya en este momento nos estamos refiriendo a la existencia de lo mental en cuanto a relación activa que me permite percibirme como individuo, percibir objetos externos a mí, de un entorno y de movimiento físico, pues ya no se trata de una simple contemplación de los elementos objetivos, sino que el carácter de la relación activa que tenemos con los objetos, nos permiten encarnar afecciones y esto es lo que permite extender nuestras pretensiones o intenciones que tenemos como seres sintientes y pensantes; de ahí que la reconciliación del subjetivismo con el objetivismo tenga sentido si lo ponemos dentro del conjunto de la acción, como estadio de significado sujeto objeto, ósea, la enactividad y que en vez de remontarse a otra discusión, lo que hace es nutrir de peso nuestra apreciación de la naturaleza corporal de la mente y la extensión de nuestras intenciones.

También es posible extender las capacidades del cuerpo vivido por medio de extensiones artificiales o, para decirlo de otra manera tal vez más sorprendente: el cuerpo vivido se extiende más allá de los límites del cuerpo biológico; no termina en la piel. El ejemplo clásico es el bastón de una persona ciega, (un ejemplo frecuente en la literatura desde que Head [1920] lo mencionase por primera vez). La primera vez alguien utiliza este tipo de bastón, se tiene una experiencia de él como un objeto externo que ejerce un impacto en la mano. Pero a medida que se domina la herramienta, a través de ella se empieza a sentir el campo experimental que revela. (Gallagher, & Zahavi, 2013, p. 212).

Recordemos los ejemplos computacionales, de los cuales, pretendíamos demostrar que la explicación de los sistemas formales daba a entender al cuerpo como equipo de los

programas. Pues bien, en este punto cabe resaltar que la cognición también ejerce un carácter de extensión: *Extended*, pues nuestros modos de vida retratan que hemos utilizado otros objetos a modo de incorporarlos a nuestras funciones, de ahí, que también las computadoras y los dispositivos integrales sean tan recurrentes actualmente en el uso de las actividades cotidianas, y aunque no es mi intención abarcar de lleno en este tema, sí resalto la importancia de notar que nuestro cuerpo no acaba en nuestra piel.

### **2.3. El Concepto de Enacción**

El gran campo que ha sido explorado por la fenomenología en los aportes que la misma ha guiado bajo la dirección de la filosofía de la mente, y de la percepción, nos ha permitido tener en cuenta que no es suficiente equiparar a la mente humana con un mecanismo computacional, y como lo hemos venido enmarcando en repetidas ocasiones, porque no resulta ser suficiente para dar a entender la complejidad de nuestras vivencias, de nuestras experiencias vitales. Entender que el computador se desgasta y que mi mente y mi cuerpo se cansan, no son comparación suficiente para entender que por un lado tenemos al desgaste como un problema de mantenimiento que puede ser tratado con las herramientas básicas, mientras que nuestro cansancio psicológico y fisiológico se debe a factores vitales más complejos y tratamiento más delicado, si se quiere llegar a apreciar así: nos aburrimos, nos abrumamos, nos cansamos porque necesitamos comer, dormir, soñar, en ocasiones necesitamos apropiarnos del mundo onírico para fantasear y crear cosas que en nuestro mundo experiencial por más trilladas o absurdas que parezcan nos permiten avanzar siempre un paso adelante en la comprensión de nuestra relación con el entorno, las cosas y las demás criaturas; también nos cansamos de la operatividad, nos fastidiamos de la rutina, respondemos ante estímulos de presión mediante la incomodidad y eso se ve reflejado no solo en nuestros rostros, nuestras expresiones o movimientos corporales del habla y de la esfera kinestésica, sino que también en nuestras labores y nuestro modo de entender.

Aunque estos temas derivan de la filosofía europea, la mayoría de las discusiones europeas no han tenido en cuenta la investigación científica en materia de cognición. La gran excepción es la obra temprana de Merleau-Ponty, (...). El desafío que las ciencias cognitivas plantean a la filosofía europea, pues, consiste en enlazar el estudio de la experiencia humana culturalmente corporizada con el estudio de la cognición

humana en las neurociencias, la lingüística y la psicología cognitiva. En cambio, el desafío que afrontan las ciencias cognitivas consiste en cuestionar uno de los supuestos más arraigados de nuestro legado científico: que el mundo es independiente del conocedor. (Varela, Thompson, & Rosch, 2005, pp. 177-178).

No nos desconectamos, simplemente nos encontramos de múltiples modos, no nos descargamos, sino que estamos en un proceso de recolección de datos externos, los internalizamos y los hacemos nuestros y bien muestra de ello que nuestro constante crecimiento siempre tenga como característica principal la adquisición de nuevos elementos de interés y el desecho de cosas que ya no nos interesan. Si llegamos a traspasar esta discusión a la esfera evolutiva, fácilmente podremos notar que los deseos de un organismo vivo resultan ser evidentes cuando cada uno de sus movimientos está direccionado en un modo de conveniencia de su supervivencia y condicionamiento de las cosas para nutrirse y seguir creciendo del mejor modo posible, ¿acaso esa no es una característica innata de la naturaleza de nuestro comportamiento humano? Puede que esta explicación sea mejor entendida en los estudios de la medicina e incluso de la psicología conductista, pero resulta ser del terreno de la cognición cuando evidentemente existe una manifestación intencional de fondo.

La acción nos permite saber los modos de las cosas, conocer nuestras capacidades y nuestras limitantes, observar de manera clara, nuestro comportamiento frente a la existencia de ciertos fenómenos. Hacemos historicidad de nuestras vivencias porque nuestro atributo de la memoria nos permite direccionar los recuerdos en concordancia con lo que nos interesa recordar, pero siempre que recordamos no estamos recordando un contenido estático como si se tratara de un elemento de permanencia, sino que recordamos los actos, las formas en que estos recuerdos llegaron a mí y el elemento original se relacionó conmigo. Muy probablemente cuando recordemos, o por lo menos intentemos recordar cómo aprendimos las tablas de multiplicar, se nos vengán momentos del pasado: la profesora o la profesora que nos indicaban y nos ponían las tareas, nuestros tutores y las palabras o conductas que estos mostraban mientras íbamos mecanizando el ejercicio contable de ir sumando los números, los afiches, los fascículos o los libros que utilizábamos para lograr el objetivo de aprender a multiplicar. Pues bien, no estamos recordando una imagen quieta, estamos redefiniendo los modos de relación que tuvimos, así pasa con nuestros propósitos, imaginamos cómo será lograr nuestros objetivos en acción.

### 2.3.1. El modelo teórico de la “autoorganización”

La acción entendida como modo de correlación o actividad continua entre el objeto-sujeto y sujeto-objeto, no debe ser vista como un simple conector evidente del comportamiento de las cosas o el modo de manifestación de algún fenómeno, sino que para este punto la acción es un registro de la codependencia entre cada uno de los órganos de un entorno y del entorno mismo, para ello es menester tener en cuenta que el carácter de la enactividad no es ni objetiva, ni subjetiva, sino codependiente.

(...) comentamos que las ciencias cognitivas se han alejado gradualmente de la idea de la mente como un artilugio de input-output que procesa información para abrazar la idea de la mente como una red emergente y autónoma. Para agudizar el contraste entre estas dos visiones de la mente, establecimos un distingo entre los sistemas *heterónomos*, es decir, especificados a través de mecanismos externos de control (input-output) y los *autónomos*, es decir, definidos a través de mecanismos internos de autoorganización (clausura operativa). Señalamos que en la especificación de un sistema heterónimo el mundo se trata como si fuera *independiente y representado*, mientras que en un sistema autónomo se ve como *dependiente y enactuado*. En esta sección nos proponemos volver más palpable esta idea mediante un ejemplo concreto de sistema autónomo. (Varela, Thompson, & Rosch, 2005, p. 178).

Varela, Thompson y Rosch, nos permiten configurar una idea más clara del carácter de la actividad de la relación como acción autónoma y de autoorganización, esto nos quiere decir que la mediación entre nuestras causas y el por qué queremos impactar o actuar las cosas de una forma u otra, es porque también nuestro entorno nos lo pide, así que no resulta ser egoísta nuestra causa de aprender, conocer, memorizar, motivar, etc., sino que responde a una necesidad generada por el mismo ambiente que estimula en un grado más bajo o más alto la experiencia de nuestra relación con el mismo.

Cuando comprendemos que somos autónomos estamos dejando de lado el hecho de que la autonomía no es un ejercicio netamente subjetivo, sino que esta arraigado en la acción, pues la autonomía nos modera de una forma siempre conveniente y adecuada a la realidad inmediata, por ejemplo: adecuarnos para usar el lenguaje formal cuando una situación nos lo exige, moderar nuestro comportamiento cuando es debido hacerlo, proyectar nuestras

actividades cuando nos proponemos un objetivo a alcanzar, estudiar lo que nos gusta porque justificamos cada acto de aprendizaje en una búsqueda por lo que deseamos y queremos aprender, adquirir elementos informáticos que nos permitan alimentar nuestra concepción de un momento determinado usando siempre un comportamiento dispuesto a hacerlo para nutrir lo que queremos buscar, como cuando tenemos incertidumbre, pero no nos quedamos perplejos sino que tomamos una postura frente a ello.

(...) las categorías de color no se hallan en un mundo pre-dado que sea independiente de nuestra aptitud perceptiva y cognitiva. Las categorías rojo, verde, amarillo, azul, morado, naranja —así como claro/cálido, oscuro/fresco, amarillo-con-verde, etc. Son experienciales, consensuales y corporizadas: dependen de nuestra historia biológica y cultural de acoplamiento estructural. Ahora podemos apreciar, pues, que el color brinda un paradigma de un dominio cognitivo que no es pre-dado ni está representado, sino que ha emergido y es experiencial. Es importante señalar que, aunque el color no sea pre-dado, ello no significa que no exhiba universales o que no pueda someterse al riguroso análisis de diversas ramas de la ciencia. (Varela, Thompson, & Rosch, 2005, p. 201).

Nuestra naturaleza es ser agentes de la experiencia y no receptores pasivos del mundo. Cuando decimos que estamos vivos, estamos dando evidencia de un conjunto de experiencias que me permitieron disponerme y organizarme para llegar a inferir esa tesis: damos a exponer que somos carne sintiente, pensante, que ha llegado hasta cierto punto a adquirir elementos lingüísticos que le permitan construir la oración *estoy vivo*, cumpliendo con una característica de modos de presentación determinadas para tales fines. Decir que estamos vivos es quizás uno de los ejemplos más pertinentes en este apartado, pues el mejor modo de comprender que somos autónomos, es situarnos en el mundo, plantando los pies sobre nuestras experiencias y haciendo propias cada una de nuestras vivencias, llegando siempre a intuir que gracias a las mismas, estamos afirmando algo que aunque resulte evidente antes otros organismo vivos, cuenta con una carga simbólica muy importante y es la del auto reconocimiento de la existencia de nuestras vidas activas.

### **2.3.2. Sobre la cognición como acción corporizada**

Los autores hacen crítica del subjetivismo y del objetivismo por sí solos, mediante el ejemplo de quien fue primero, si el huevo o la gallina, haciendo alusión a quien fue primero si el

mundo (el objeto) o nosotros (el sujeto). Y antes de arrojar una respuesta precipitada sobre, que, por condiciones de orden casi que lógico, el mundo fue primero que el individuo, hemos de entender que la racionalidad subjetiva se ha aferrado a la idea de sostener que no habría un mundo sin alguien que no lo pudiera conjeturar como tal, por esta razón no resulta tan fácil responder al cuestionamiento en argumentos de causa y efecto, pero si en acción, pues lo que importa en este caso es demostrar que existe una relación entre el huevo que tiene metamorfosis para convertirse en gallina, la gallina que se reproduce para hacer otros huevos, el mundo que crea organismos de vida bajo condiciones determinadas y les provee de todo lo necesario para vivir y el individuo que logra posicionarse en el mundo de un modo u otro para crecer e interpretar su ambiente.

Lo que importa es la acción porque gracias a la interpretación que el sujeto hace de los objetos, podemos dar cuenta de las experiencias que este tuvo que vivenciar para llegar a semejantes apreciaciones, de igual modo, nos interesa el modo en el que nuestro entorno se desenvuelve no solo de manera ecológica, sino que también cultural y predeterminada por la sociedad y los modos de interioridad que se tienen de la realidad.

Nuestros comentarios sobre el color sugieren una vía media entre los extremos de la gallina y el huevo. Hemos visto que los colores no están "ahí afuera", al margen de nuestra aptitud perceptiva y cognitiva. También hemos visto que los colores no están "aquí dentro", al margen de nuestro entorno biológico y cultural. Contrariamente a la perspectiva objetivista, las categorías de color son experienciales; contrariamente a la perspectiva subjetivista, las categorías de color pertenecen a *nuestro mundo biológico y cultural compartido*. El estudio del color nos permite apreciar la obvia afirmación de que la gallina y el huevo, el mundo y quien lo percibe, *se definen recíprocamente*. (Varela, Thompson, & Rosch, 2005, p. 202).

Cuando decimos que la acción esta corporizada, pareciera redundante el hecho de que una acción para que sea registrada y clasificada como tal tenga que hallarse en el mundo físico, que la podamos ver, oler, tocar, etc. Pero, pensar de esta manera resultaría un tanto reduccionista si tomamos en cuenta que las acciones no se ven de manera inmediata sino que también a largo plazo, casi que las hacemos imperceptibles y muchas de las cosas que nos están pasando actualmente en el cuerpo, ni siquiera sabemos que existen porque aún no han mostrado la más mínima señal ante nuestra apreciación, pero aun así hay consecuencias de

lo que también estamos pensando, entonces, la acción corporizada parece tener una naturaleza más interna que la hace ser una apreciación de relación activa nuestra con todo lo demás, y eso es que la estamos direccionando, nuestra acción esta guiada.

Ahora podemos dar una formulación preliminar de qué significa enacción. (Daremos una definición completa del enfoque enactivo al final del capítulo 9.) En síntesis, el enfoque enactivo consiste en dos cosas:

- 1) que la percepción es acción guiada perceptivamente;
- 2) que las estructuras cognitivas emergen de los modelos sensorio-motores recurrentes que permiten que la acción sea guiada perceptivamente.

(Varela, Thompson & Rosch, 2005, p. 203).

¿Cómo podemos hablar de una relación activa si no podemos demostrar que en esencia existe una codependencia sujeto-objeto?

En semejante enfoque, pues, la percepción no está simplemente encastrada dentro de un mundo circundante que la restringe, sino que también contribuye a enactuar este mundo circundante. Como señala Merleau-Ponty, el organismo inicia el medio ambiente y es modelado por él. Merleau-Ponty reconocía, pues, que debemos ver al organismo y al medio ambiente como ligados en una especificación y selección recíprocas, (...). (Varela, Thompson & Rosch, 2005, p. 204).

El direccionamiento que hace nuestra visión hacia un objeto observable está adecuado por los filtros de nuestras intencionalidades, así como la disposición que el objeto hace de sí. Cabe recoger en este punto la intención principal de nuestra investigación en materia de la incorporación del cuerpo para abordar a las afectividades, pues las sensibilidades juegan un papel importante dentro de nuestra comprensión del estudio de la cognición corporizada, o ya en términos mas fijos de la encarnación, o la mente encarnada: *embodied mind*.

### **3. CAPITULO 3: HACIA A LA AFECTIVIDAD ENTENDIDA COMO LA ENCARNACIÓN DE LAS EMOCIONES**

En este ultimo capitulo nos hemos permitido proponernos el objetivo de mostrar la gran importancia que tiene la comprensión de las sensibilidades como propiedad de la categoría corporal dentro del marco del entendimiento de la cognición humana. Para abordar este planteamiento, nos es pertinente profundizar sobre las teorías de la encarnación presentes en

la cognición del 4E, a modo de crítica del dualismo cartesiano y del reduccionismo presente en la visión de la T.C.M., pues al dejar de lado a las afectividades humanas, también estamos dejando de lado nuestra naturaleza conductual a la hora de actuar y relacionarnos con el entorno y con nuestra esfera social, que esto trae ya no solo un problema del solipsismo cartesiano, sino que acarrea temas como la esfera ética en la toma de nuestras decisiones.

Abordaremos una pequeña parte del manual de la cognición 4E para profundizar en la teoría de la encarnación, no sin antes, hacer énfasis en el carácter del lenguaje metafísico propio de las metáforas para explicar a conceptos tan abstractos como: el amor, el alma y por supuesto, la mente.

Por último, daremos un vistazo por las concepciones formuladas por los autores Spinoza, Damasio y Esquivel, a modo de complementar nuestra investigación en eje con la profundización de las pasiones, la necesidad del cuerpo a la hora de conocer(nos) y ver el paralelismo entre los pensamientos y las afectividades.

### **3.1. La Encarnación: Porque no somos cerebro**

La cognición tradicional ha fundido su estructura de pensamiento sobre la mente de manera centralista, con un enfoque objetivo hacia la materialidad de la misma, intentando llegar a los elementos básicos que pueden componerla. ¿Acaso la mente es un órgano de nuestro cuerpo?, ¿Es un lugar en donde reside nuestro conocimiento? Queremos saber cómo es, queremos diseccionarla, tocarla, entenderla con nuestros sentidos en manera ya no de una abstracción lingüística, sino como si se tratara de una necesidad hilemorfista que busca la cosa definida en su materia y su forma. Este espíritu de búsqueda hizo que los primeros científicos que se formulaban estas interrogantes, en los comienzos del siglo XX fueran un paso más adelante de lo que llegó a ser una simple afirmación descartiana en la metafísica, necesidad que se vería traducida en la labor por el estudio de la corteza cerebral y su contenido orgánico.

La ciencia cognitiva cuestiona seriamente toda esta cosmovisión filosófica sobre bases empíricas ... (la mente), surge de la naturaleza de nuestros cerebros, cuerpos y experiencias corporales. Esta no es solo la afirmación inocua y obvia de que necesitamos un cuerpo para razonar; más bien, es la afirmación sorprendente de que la estructura misma de la razón proviene de los detalles de nuestra encarnación (...). Por lo tanto, para comprender la razón debemos comprender los detalles de nuestro

sistema visual, nuestro sistema motor y el mecanismo general de unión neuronal. (McNerney, 2011, p. 1).

¿Cómo no entender que nuestro cerebro es el operante mayor de nuestras funciones corpóreas, cuando se ha hecho tanto énfasis desde la cognición tradicional en especializarse en estudiar el funcionamiento cerebral? Existe así el relato de la realidad simulada y la hipótesis de que muy probablemente cada uno de los reflejos que tenemos de nuestros sentidos no sean más que meras ilusiones, como si se tratara de una ensoñación manipulada por nuestra mente, de este modo, surge una hipótesis más dibujada en la que muy probablemente nuestra existencia en realidad sea la de los cerebros estáticos dentro de una cubeta de agua en la que con conexiones especiales a un ordenador programado con el sistema de la realidad virtual, nos esté entregando un cuerpo sensible que justificamos por experiencias y recuerdos de estímulos sensoriales. Pero, la cognición corporizada niega rotundamente esta posibilidad porque la base de nuestro conocimiento yace en nuestra *encarnación*.

¿Qué significa esto exactamente? Significa que nuestra cognición no se limita a nuestras cortezas. Es decir, nuestra cognición está influenciada, quizás determinada por, nuestras experiencias en el mundo físico. Por eso decimos que algo está “sobre nuestras cabezas” para expresar la idea que no entendemos; nos basamos en la incapacidad física de no ver algo sobre nuestras cabezas y en el sentimiento mental de incertidumbre. O por qué entendemos la calidez por el afecto; cuando eran bebés y niños, el juicio subjetivo del afecto casi siempre se correspondía con la sensación de calidez, dando paso a metáforas como "Me estoy calentando con ella". (McNerney, 2011, p. 1).

Hacemos especial uso de los términos metafóricos de nuestras sensaciones cuando se trata de explicar algo que es inmaterial, como en el caso de nuestras concepciones mentales, porque asumimos lo desconocido primero adaptándolo al lenguaje de lo que ya conocemos, cuando intentamos darle forma a algo desconocido lo primero que hacemos es darle una ubicación espacial, encima o debajo, al lado o ala frente, etc., esta localización funciona también para expresar a modo jerárquico el posicionamiento de una persona, porque en ocasiones cuando decimos que esa persona está sobre mí, no queremos decir que literalmente se encuentre sobre nuestros cuerpo, sino que puede que nos haya rebasado en alguna

habilidad, o se muestre superior en alguna labor específica y ese sea el modo en que lo expresamos. El sentido figurado distorsiona el lenguaje formal, pero por el contexto adquiere sentido.

### **3.1.1. De la Incorporación: Una perspectiva crítica al tradicionalismo de lo mental**

Haciendo énfasis en la importancia de realizar una revisión analítica de la historia de la cognición, es importante dar a conocer fragmentos puntuales que indiquen el contexto en el que se tenía la teoría computacional de la mente como la idea más capaz de responder a la comprensión de la mente humana, debido a que el entendimiento lógico formal también estaba situado en el estudio de la filosofía del lenguaje de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, de este modo la correlación de estas dos escuelas produciría un modo de entendimiento que nutriría a la cognición tradicional de herramientas lingüísticas y formales de apropiar la idea computacional.

En aquel entonces era un mundo diferente, explicó, “fue el comienzo de la informática y la inteligencia artificial y la idea de que el pensamiento podía describirse con lógica formal dominaba gran parte del pensamiento filosófico. Las máquinas de Turing eran temas de discusión populares, y el cerebro se entendía ampliamente como un dispositivo computacional digital ". Esencialmente, se pensaba en la mente como un programa de computadora separado del cuerpo con el cerebro como hardware de propósito general. (McNerney, 2011, pp. 1-2).

Nos referimos a que las sensibilidades corporales estaban remilgadas a la esfera corporal y ello implicaba que fueran enviadas al estudio perceptivo bajo una mirada que no influyera tanto en la cognición, más que como herramientas de apropiación que el sujeto tenía para conocer, mientras que la mente era quien configuraba esta información como si se tratase de un *database*, así el carácter pasivo del cuerpo y de la mente no fue dejado de lado sino hasta que se comenzó a notar que el cuerpo sí influye en la cognición y de un modo muy importante. Bajo este nuevo espectro, la mente se incorporaba y su papel ontológico cambiaba, pues el carácter pasivo se transmutaba a uno activo en donde la continuidad con el entorno, los elementos y los individuos, estaba siendo constante.

Sin duda, los científicos cognitivos no eran dualistas como Descartes, en realidad no creían que la mente estuviera físicamente separada del cuerpo, pero no pensaban que

el cuerpo influyera en la cognición. Y fue durante este tiempo, a lo largo de los años 60 y 70, que Lakoff se dio cuenta de los defectos de pensar en la mente como una computadora y comenzó a estudiar la encarnación. (McNerney, 2011, p. 2).

Los procesamientos mentales ya no pueden ser tratados como un hecho aislado del cuerpo y del mundo, la encarnación pasó a ser necesaria para completar los eslabones que la T.C.M. nos había dejado. Gracias a la encarnación de la mente, podemos afirmar que el cuerpo es lavase fundamental de nuestro conocimiento y que la involucración del entorno y de los otros sujetos no es un mero medio de correlación para el auto reconocimiento del sujeto, sino que más bien, el sujeto como cuerpo es entendido como una unidad dependiente y corporizada de los elementos físicos de los cuales se constituye.

La cognición incorporada, la idea de que la mente no solo está conectada al cuerpo, sino que el cuerpo influye en la mente, es una de las ideas más contraintuitivas de la ciencia cognitiva. En agudo contraste está el dualismo, una teoría de la mente célebre por Rene Descartes en el siglo XVII cuando afirmó que "hay una gran diferencia entre mente y cuerpo, ya que el cuerpo es siempre divisible por naturaleza y la mente es completamente indivisible". (...) la mente o el alma del hombre es completamente diferente del cuerpo ". En los siglos siguientes, floreció la noción de mente incorpórea. (McNerney, 2011, p. 1).

Gracias a la corporización, o como lo hemos desarrollado hasta el momento, la encarnación de nuestra mente, podemos tomar una postura que posee un carácter totalmente distinto al que se venía trabajando desde la cognición tradicional que desdeñaba las contingencias corporales del sujeto humano. A partir de este punto, es necesario hablar sobre este tipo de contingencias o más bien, hablar de forma más clara de la necesidad identitaria que como organismos biológicos y mutables nos distingue de la constitución funcional de una computadora: queda claro, que nos cansamos y nos descargamos, que sentimos y no captamos, que aprendemos y no codificamos, y que morimos mas no nos apagamos, pues de ser así, nuestra mente entendida como unidad de información, podría ser transferible a otro organismo y eso no es posible debido a que nuestra cognición es corporizada, depende de nuestro cuerpo y esta mediada por las capacidades sensoriales que se ubican en nuestra relación física con el entorno y con los demás entes de ambiente.

### 3.1.2. La necesidad de ser/cuerpo

La experimentación de nuestro cuerpo, este es el punto clave que iremos desarrollando en base a la comprensión fenomenológica de nuestra correlación con los objetos, pues es la vivencia experiencial no se ubica con elementos abstractos del mundo, pero si podemos abstraerlos en nuestra capacidad interpretativa de comunicación. Nuestro lenguaje es espacial, y asimila el orden comparativo con las cosas que conocemos para intentar explicar lo que aún no conocemos. Hablamos de analogías para explicar de otro modo a ideas que nos resultan complejas pero que nos permiten acomodar nuestras experiencias en el mundo, como el hecho de decir que esa persona está por encima de nosotros, no porque e un sentido de referencia literal este sobre nosotros, sino que puede ser que esa persona la tenemos en una esfera jerárquica en la que la reconocemos como alguien que por merito o esfuerzo ha logrado sobreponer sus logros sobre los nuestros. El uso de las metáforas en nuestro lenguaje nos permite hablar físicamente de lo que no podríamos demostrar en forma literal.

Lo que vino a continuación fue uno de los libros más innovadores en ciencia cognitiva. Después de coescribir un artículo para la revista de filosofía en la primavera de 1979, Lakoff y Johnson comenzaron a trabajar en *Metáforas por las que vivimos*, y lograron terminarlo tres meses después. Su libro examinó extensamente cómo, cuándo y por qué usamos metáforas. Aquí están algunos ejemplos. Entendemos el control como *arriba* y el estar sujeto al control como *abajo*: decimos: "Tengo control sobre él", "Estoy en la cima de la situación", "Él está en la cima de su poder" y "Él está por encima de mí en fuerza ", " Él está bajo mi control "y" Su poder está en declive ". (McNerney, 2011, p. 2).

Cuando hablamos del alma y de la mente utilizamos herramientas físicas de comparación para sobreponerlas ante las corporales, hablamos de lo indivisible, lo eterno y lo no cambiable mediante ejemplos metafóricos en los que nuestra experiencia no tiene cavidad más que para imaginarlos o tan siquiera llegar a interpretarlos. Afirmaciones como: “sentí que al dormir mi alma se elevaba de mi cuerpo, y lo sentí porque pude ver cómo volaba y veía mi cuerpo”. No desmeritamos la veracidad de esta experiencia, pero si queremos exaltar el uso frecuente de la experiencia corporal, para algo que se supone no es de naturaleza corporal, como el ver, el volar, el sentir, etc.

De manera similar, describimos el amor como una fuerza física: "Pude sentir la electricidad entre nosotros", "Hubo chispas" y "Gravitaron el uno hacia el otro de inmediato". Algunos de sus ejemplos reflejan la experiencia incorporada. Por ejemplo, Happy is Up y Sad is Down, como en "Me siento bien hoy" y "Me siento deprimido". Estas metáforas se basan en la fisiología de las emociones, que han descubierto investigadores como Paul Eckman. No es de extrañar, entonces, que, en todo el mundo, las personas felices tienden a sonreír y animarse, mientras que las personas tristes tienden a decaer. (McNerney, 2011, p. 2).

En esta parte, nos resulta apropiada la ejemplificación de la experiencia del amor, pues si su demostración fuera objetiva, si tuviéramos que demostrar que tal cosa es amor, tendríamos que recurrir a nuestras experiencias y para ello necesitamos de nuestra vida corporal, incluso en la gesticulación de nuestro lenguaje, el hablar del amor puede que nos haga sonrojar como puede que nos haga denotar otras múltiples sensaciones, mientras las demostramos con metáforas en nuestro lenguaje, pero que en un grado alto de valor real se corresponde de experiencias físicas y más precisamente emocionales.

Este y otros trabajos llevaron a Lakoff y Johnson a publicar *Philosophy in the Flesh*, un gigante de seiscientas páginas que desafía los fundamentos de la filosofía occidental al discutir sistemas completos de metáforas encarnadas en gran detalle y además argumentando que las teorías filosóficas mismas están construidas metafóricamente. Específicamente, argumentaron que la mente está intrínsecamente incorporada, el pensamiento es en su mayoría inconsciente y los conceptos abstractos son en gran parte metafóricos. Lo que queda es la idea de que la razón no se basa en leyes abstractas porque la cognición se basa en la experiencia corporal. (McNerney, 2011, p. 3).

Al afirmar que las teorías filosóficas están construidas metafóricamente, debemos prestar atención al modo de referencia que se hace de los conceptos que utilizamos dentro del mismo lenguaje filosófico para crear términos en correspondencia a algún pensamiento que busca existencia dentro del marco del lenguaje. Necesitamos corporizar incluso a cada concepto para darle un grado de existencia válido y certero, porque el apoyar a la mente bajo el lenguaje de la cognición corporizada implica que su base de conocimiento sea el cuerpo y ello

implique la gran importancia que tiene la experiencia corpórea para discutir sobre la cognición en general dentro del abordaje de la filosofía de la mente.

### **3.2. Sobre la Afectividad: La Encarnación de las Emociones**

Cuando decimos que hemos encarnado (dentro del discurso cognitivo), estamos afirmando que hemos incorporado a la mente, que hemos involucrado la sensibilidad corpórea para completar el fenómeno cognitivo como un hecho que no está aislado de la percepción, ni de las experiencias adyacentes a la capacidad física del cuerpo que la compone, sino que, por el contrario, las condiciones del conocimiento cognitivo van ligadas a las capacidades corporales del sujeto. Entonces, resulta pertinente mencionar a partir de este punto que las emociones juegan un rol fundamental para la comprensión de la encarnación, debido a que el elemento constitutivo de las emociones humanas resultan ser tan complejas como la misma historicidad cognitiva por la cual hemos repasado a lo largo de nuestra investigación con el fin de comprender a la cognición humana como una disciplina incluyente de otros estudios que necesariamente se involucran en el entendimiento del ser humano, ya no como un ser que se puede ramificar o descomponer bajo diferentes ópticas o estudios que se apartan entre sí, sino que, por el contrario, buscan complementar sus avances en aras de complementar una comprensión más rica en cuanto a nuestra aun casi desconocida naturaleza. ¿Cómo no hablar de nuestro comportamiento, sin aferrarnos a nuestras emociones?

Sin embargo, se podría argumentar que el reciente crecimiento exponencial en la investigación de la encarnación proviene de su extensión a la vida social y emocional (...). Como tal, las teorías de la encarnación se han aplicado para comprender el procesamiento de expresiones faciales, palabras y conceptos emocionales, regulación de las emociones, relaciones sociales e incluso conceptos morales (Barrett et al. 2015; Meier et al. 2012; Niedenthal et al. 2005; Schubert y Semin 2009). (Newen, De Bruin, Gallagher, 2018, p. 529).

El manual de la cognición del 4E de la universidad de Oxford (2018) pretende ser uno de los primeros tratados completos que pone en discusión el carácter interdisciplinar que la filosofía de la mente ha llevado a cabo desde la segunda mitad del siglo XX con áreas de la ciencia que se dedicaban a crear sus propios paradigmas sobre la constitución humana; por un lado, la fisiología apoyada bajo la química y la biología entraba en discusión con el carácter anatómico del comportamiento y la evolución humana bajo factores externos

pero que se desconectaban por completo de la filosofía de la mente pues esta en un comienzo y como lo vimos en nuestro primer capítulo, optaba por reafirmar una perspectiva más cartesiana que no permitía adoptar la concepción del plano físico externo para la comprensión de la mente. Así mismo, la psicología ya comenzaba a tomar serias apreciaciones sobre la constitución mental humana bajo el estudio de las conductas sociales en el entorno social, como del aislamiento de individuos y su respuestas de comportamiento ante una realidad alterada bajo condiciones establecidas a profundizar sobre los procesos mentales, y de igual forma, apoyándose en una primera instancia bajo el paradigma de la cognición tradicional, que como ya lo vimos, equiparaba nuestra mente bajo la misma comprensión de la teoría computacional, dejando de lado los factores sensitivos, de las respuestas corporales, como de los afectos internos que podemos experimentar como seres sociales y emocionales.

El sistema conceptual humano realiza una amplia gama de operaciones cognitivas, desde el simple reconocimiento de estímulos hasta la compleja toma de decisiones. Los principales modelos del sistema conceptual dentro de la psicología cognitiva se han centrado tradicionalmente en redes asociativas (por ejemplo, Anderson 1983; Collins y Loftus 1975). Por ejemplo, imagina que percibes a un individuo en tu círculo social (como un amigo o un familiar). Desde esta visión amodal, las entradas se codifican inicialmente en los sistemas modales del cerebro, como las regiones visual y auditiva (que probablemente estén vinculadas a los sistemas afectivos). Luego, esta información se extrae en un símbolo abstracto similar a un lenguaje (una proposición) y se almacena como un nodo. Dentro de una red asociativa, en este ejemplo, el nodo podría ser algo así como la palabra "HERMANO". (Newen, De Bruin, Gallagher, S. 2018, p. 529).

El carácter asociativo de nuestra comprensión de la realidad solo puede ser estudiado bajo la experiencia de nuestra asimilación con lo que ya conocemos dentro del plano de la psicología cognitiva, ósea que cuando asociamos símbolos no lo hacemos de manera únicamente introspectiva, sino que dicha asociación se ve reflejada de inmediato dentro de nuestra manera de representar una concepción, porque asimilar las cosas, los objetos, los estados, las situaciones, requiere de una reacción afectiva que responde ante nuestro estado personal, pero ¿esto qué tiene que ver con el modo en el que representamos o configuramos nuestra

realidad? En el hecho de que3 incluso un estado de ánimo puede desfigurar algo que parece concreto, como el hecho de asociar un gesto de camaradería con hermandad o dependiendo del contexto, como un acto de hipocresía, dependiendo de la situación afectiva del individuo que interpreta los actos que le acontecen.

### **3.2.1. Sobre las teorías de la Encarnación**

Desde las primeras apreciaciones de carácter fenomenológico, las cuales fueron tratadas específicamente desde la perspectiva de la cognición elaborada por Merleau-Ponty (1993) y desarrolladas en apertura a la cognición corporizada, hemos venido afirmando la gran importancia de la comprensión de los procesos mentales como una interconexión de experiencias de elementos externos con cada fase de nuestra sensibilidad, sin hacer especificación en concepciones más complejas y propias de la filosofía de la percepción, sí que hemos prestado atención a la gran importancia que existe en la relación conjunta entre nuestro cerebro, nuestro cuerpo y los objetos y/o sujetos que nos rodean en el entorno. Con este involucrar debemos prestar mucha atención a las diversas ramificaciones que surgen a partir de la encarnación de la mente, pues no solo podemos hablar de la esfera corporal, sino que ahora, vale la pena mencionar que también hemos desarrollado brevemente un repaso por las concepciones más resumidas de la cognición del 4E y que nos puede permitir especificar un poco más a cada teoría de la encarnación. Aunque la encarnación es un tema que se aborda de manera completa en la cognición corporizada, nos invita a recordar que dentro de la cognición 4E existen otras tres vertientes que se nutren entre sí para complementar un mejor entendimiento del fenómeno cognitivo del ser humano.

En el nivel más general, las teorías de la cognición incorporada proponen que el procesamiento de la información está determinado por el cerebro, el cuerpo y sus interacciones con el mundo físico externo (Barsalou 1999, 2008; Clark 1999; Wilson 2002). Esta afirmación por sí sola puede ser relativamente poco controvertida, pero ramas específicas de las teorías de la encarnación van mucho más allá, en diferentes direcciones (ver Wilson 2002 para una visión amplia de los diferentes significados de la encarnación). Así, algunas teorías encarnadas se centran en una afirmación mucho más fuerte de que el cuerpo (o incluso el mundo, según las tesis de la "cognición extendida") es literalmente parte de la realización física de la cognición. Desde este punto de vista, se considera que la cognición surge de las interacciones del cerebro

con el cuerpo y el mundo (Clark 1999). La emoción se puede ver de manera similar, una tesis elaborada y ampliada por Colombetti (2014, 2018). (Newen, De Bruin, Gallagher, 2018, p. 531).

La cognición ya no se limita al estudio de la corteza cerebral, ni se transfiere al lenguaje metafórico del cual hemos hecho algunas ejemplificaciones conceptuales, tales como el amor y el mismo término de la mente. Ahora estamos frente a un paradigma más contado entre sus diversas vertientes, y al ser de carácter fenomenológico ha provisto que ya no exista una sola teoría de la encarnación que sea propia de la cognición corporizada, sino que también exista una correlación entre las otras teorías cognitivas del 4E, hagamos un breve repaso de ello para esquematizar de forma más clara esta afirmación:

1. La teoría de la encarnación en la cognición corporizada (embodied), sugiere que nuestra mente está encarnada, que no es una unidad abstracta que se pueda manipular bajo conceptos o meras sujeciones metafísicas del lenguaje dentro del lenguaje de las ciencias cognitivas, sino que más bien, es una unidad orgánica que no se desprende independientemente del cuerpo, por tanto, nuestra mente es encarnada puesto que es cuerpo, no es que este conectada y pueda ser extraíble, sino que es elemento constitutivo y fundamental no solo de nuestro conocimiento, sino de nuestra apreciación y desarrollo como ser existente, ser encarnado. Somos corporizados, y desde este punto nuestra corporalidad nos hace ser y hacer quienes somos.
2. La teoría de la encarnación en la cognición extendida (Extended) nos afirma que nuestro cuerpo no termina en los límites de nuestra piel, sino que también podemos extender nuestras capacidades corporales mediante elementos orgánicos e inorgánicos que nos permitirán ampliar, mejorar e incluso desarrollar(nos) como organismos cognoscentes, por ejemplo, los implantes artificiales que reemplazan algunas partes afectadas de nuestro cuerpo, desde uso cotidiano como lentes, marcapasos, alguna herramienta de trabajo, y hasta elementos estéticos como implantes de busto, o hasta una peluca, pasando por cosas que se incorporan a nosotros a tal modo que extiende nuestro proceso cognitivo, como el hecho de que un guerrero use una buena espada, un contador tenga muy buenas calculadoras computadoras, etc., hasta el fenómeno social que por excelencia ha absorbido la

cotidianidad de nuestra vida en muchas esferas y refiriéndonos con ello al uso de un teléfono celular con sus múltiples funciones vistas hasta ahora.

3. La teoría de la encarnación en la cognición situada (Embedded) nos recuerda que estamos incrustados, o si se quiere entender mejor, que somos involucrados, no estamos bajo un plano de existencia abstracto o parados en la nada, sino que estamos en un entorno, y el entorno no puede ser entendido como un mero espacio vacío, sino que muy por el contrario está lleno, de nosotros, es corpóreo, al igual que nosotros, y sobre todo, posee a otros organismos que me permiten situarme y hacerme auto constituyente en un plano en el que me puedo afirmar como ser encarnado.
4. La teoría de la encarnación en la cognición enactiva (Enactive) nos enfatiza la idea de que nuestra cognición esta arraigada en la acción y la interacción con el entorno. Al ser encarnados, no somos simples cuerpos pasivos, esperando a recibir estímulos externos, sino que nuestra sola presencia provoca que el fenómeno exterior también actúe, ya no se trata de una relación estática de interpretación de elementos u objetos ajenos a nuestra mente, sino que nuestra mente ahora es encarnada y eso significa que nos hace ser agentes activos en relación con cada cosa que nos ocurre y hacemos que ocurran. Transformamos el ambiente porque lo adecuamos, manipulamos objetos y esto también nos afecta.

La teoría de la encarnación no es exclusiva de la cognición corporizada, aunque esta sea la tesis más fuerte que la desarrolle, pues como ya hemos visto, la encarnación se ajusta perfectamente para cada concepción elaborada en los otros tipos de cognición; por esta razón me permití adscribir en plural a la encarnación, porque pareciera que hay diversas teorías de la encarnación y para nuestra investigación eso está muy bien porque nos permitirá ver que la cognición no puede ser comprendida si no se evalúa el carácter afectivo del ser humano, porque en cada estadio, hay una reacción, una provocación una causa y efecto que se ve reflejada en la constitución cognitiva. Resulta más que pertinente cerrar con la siguiente cita, ya que el carácter afectivo toma ahora un papel importante en esta discusión y es a la fase de la encarnación de las emociones a la cual queremos abrirle paso en nuestro desarrollo.

Concluimos que, si bien las teorías de la encarnación probablemente no puedan explicar satisfactoriamente todos los aspectos de la cognición y la emoción, han

conducido a descubrimientos empíricos y desarrollos teóricos fundamentales. Como tales, las teorías de la encarnación ofrecen contribuciones sustanciales para esclarecer cómo funciona la mente. (Newen, De Bruin, Gallagher, 2018, p. 529).

Bastante certera resulta la anterior cita para apoyar la necesidad de la encarnación dentro del estudio de lo mental. Tomar esta posición nos trae una implicación nuevamente de carácter filosófico en el tratado de la mente, y es que si nuestra mente está incorporada, si somos encarnados, entonces, también nuestros procesos mentales deberían ser encarnados, así como la cognición tradicional explicaba a la mente por los procesos mentales mediante la lógica y el dualismo cartesiano, entonces ahora podríamos demostrar a cada proceso mental como algo encarnado: ¿Es esto posible?, la respuesta es que si es posible y podemos resolverlo del siguiente modo y abordando a cada teoría de la encarnación desde cada esfera de la cognición del 4E

1. Nuestros procesos mentales son encarnados porque están involucrando nuestra unidad orgánica sensible, en otras palabras, somos sensibles y podemos decir que la cognición también debe preocuparse por estudiar los fenómenos corporales de un sujeto pues el cuerpo no es una herramienta de conocimiento, sino que es factor primordial para que se de la misma.
2. Nuestros procesos mentales son encarnados porque se manifiestan evidentemente en nuestro entorno, en nuestras gesticulaciones, nuestra habla, nuestra historicidad corpórea como el hecho de retratar en la piel cicatrices y una que otra caprichosa modificación o quizás, alguna marca que cuenta alguna experiencia. Nuestro entorno expone lo que hemos hecho de él incluso en el modo en el que nos referimos a un lugar o a un grupo selecto de sujetos por más ajenos que parezcan a nosotros.
3. Nuestros procesos mentales son encarnados porque adherimos elementos externos a nuestras funciones cotidianas del qué hacer de nuestra cotidianidad y constitución; por ejemplo, predeterminamos nuestras ropas para dar a testificar nuestro modo de ser o de ver el mundo, intencionados nuestra piel con accesorios e incluso cada gesto de nuestro rostro extiende nuestra concepción de una realidad inmediata, mejoramos nuestra memoria con aparatos electrónicos que nos recuerdan cosas, aprendemos del medio y lo manipulamos con el fin de seguir aprendiendo. Y
4. Nuestros procesos mentales son encarnados porque son constantes, nos afectan en la manera en la que resolvemos el mundo, sus sucesos, dejamos de hacerlo ajeno para reconocernos dentro de un cumulo constante de experiencias físicas que nos hacen reaccionar y ocasionar nuevas eventualidades corpóreas, Nuestras emociones encarnan porque disponemos de actitudes

para lograr fines a conveniencia, como por ejemplo, sonreír porque hay comodidad, y la comodidad da cuenta de que adecuamos cosas para sonreír y que esa sonrisa nos llevará a tomar otras actitudes para adecuar nuevos estadios de las emociones.

### **3.2.2. La naturaleza situada de las Emociones: La Afectación**

Podemos dar cuenta de los estados mentales no porque sean un hecho aislado de comprensión abstracta de la mente, como si se tratase de una representación de nuestra concepción. Esta idea de la mente ha sido dejada de lado pues los estados mentales adquieren un grado de existencia dentro de nuestra experiencia cuando se hacen evidentes en la manifestación corporal y esto posee una característica importante la cual no puede ser dejada de lado: la cognición no puede ser vista como un producto de la relación que tenemos con el entorno, sino que se trata de la misma relación, esto ya lo habíamos visto con el paradigma fenomenológico de Merleau-Ponty. Sin embargo, cabe preguntarnos ahora, sobre el valor de nuestras sensibilidades mentales y con ello hacemos referencia concretamente a las emociones: ¿acaso las emociones son un producto de mi relación con el entorno?, ¿vienen después de ser impactado por alguna experiencia?, ¿las emociones solo surgen cuando hay una primera instancia de relación con los demás sujetos? ¿Son posteriores? La respuesta puede tomar dos vertientes no porque dependa de su contexto, sino porque esa es nuestra naturaleza emocional en cualquier medio o circunstancia, por un lado, las emociones surgen después de ser afectados por un suceso y adquieren un carácter indeterminado de mutabilidad difícil de prever incluso para quien sabe que puede sentirse de algún modo u otro al haber atravesado alguna experiencia, para dar un ejemplo de ello, no es que simplemente sintamos dolor al tener que abandonar una esperanza, o que sintamos felicidad al sentir en un corto episodio algo parecido al placer, como beber algo frío en un día soleado, porque las emociones van más allá y hablan de nuestra constitución subjetiva y de nuestra propia historicidad, esto es importante si queremos referirnos a la relatividad cognitiva humana, o dicho en otros términos a nuestra compleja naturaleza como seres emocionales, pues después de abandonar una esperanza también algunas personas puedan sentir fervor, y anhelos de continuar aun cuando no haya nada en el provenir o en un día soleado y al beber algo frío también exista la nostalgia por algún recuerdo que rememore esa experiencia de placer. Las emociones retratan nuestro camino, lo que hemos aprendido, el modo en que sentimos no es fácil de describir porque está ligado a capacidades fisiológicas de experimentación muy

particulares y que definen a cada individuo. A continuación, observemos con más detalle la siguiente cita, la cual hace referencia a la manifestación del patrón emocional.

Muchos estados mentales tienen un componente interno o experiencial claro: las personas "sienten" de cierta manera cuando se encuentran en estos estados (por ejemplo, la ira se siente intensa, la recuperación de recuerdos se siente como un esfuerzo). Estas experiencias internas pueden simularse cuando las personas comprenden referencias conceptuales a estados mentales. Por otro lado, los estados mentales también pueden describirse desde una perspectiva externa o de acción, donde la simulación de características externas visibles puede ser más relevante para la comprensión (por ejemplo, la ira enrojece la cara, la recuperación de recuerdos involucra la cabeza). (Newen, De Bruin, Gallagher, 2018, p. 538).

Desde este punto resulta fascinante la idea de la gran importancia que tiene la gesticulación y los movimientos faciales y corporales que hacemos cuando nos expresamos y nos comunicamos. Hemos mencionado que estar situados en el mundo no es simplemente ocupar un lugar y hacer volumen dentro de un espacio, sino que se trata de impactar incluso con nuestra presencia, por ejemplo, cuando nos comunicamos intentamos captar la mayor cantidad de sentidos posibles de los receptores para lograr así llamar la atención, esto no es simplemente un comportamiento de carácter protocolario o de índole cultural, sino que se adhiere más a algo interno, una esencia de nuestro comportamiento que nos permite dar a conocer que comunicarnos es una intención de hacernos notar en el mundo, incluso de la manera más sutil o informal, cuando hacemos una canción y la dejamos grabada, cuando dibujamos, cuando hacemos un escrito y cuando desdoblamos algún gesto y lo dejamos en una fotografía, porque incluso nuestras emociones traspasan la barrera temporal del presente inmediato para darnos a conocer en distintas dimensiones del tiempo, pero, por ahora nos corresponde enfocarnos en esta importancia del uso de nuestro cuerpo para dar cuenta de nuestras emociones.

Fundamentalmente, también existe evidencia causal del papel de la encarnación en cómo las personas procesan palabras y conceptos emocionales (usando sus propios músculos faciales). En un estudio, los autores utilizaron por primera vez inyecciones subcutáneas de Botox para paralizar temporalmente el músculo facial que se utiliza para fruncir el

ceño, después de lo cual hicieron que los participantes leyeran oraciones emocionales (Havas et al. 2010). Los resultados mostraron que los participantes tardaron más en comprender oraciones emocionales que implicaban el uso del músculo paralizado. Davis, Winkielman y Coulson (2015) también demostraron que el bloqueo facial impide la comprensión de palabras emocionales (por ejemplo, a través del componente potencial relacionado con eventos N400 que indexa el procesamiento del significado semántico). (Newen, De Bruin, Gallagher, 2018, p. 538).

Cuando organizamos símbolos, palabras, gestos, imágenes, tonalidades musicales, e incluso cuando disponemos nuestro cuerpo de algún modo para expresar alguna disposición o indisposición ante una situación, no solo hacemos el trabajo de organizar elementos del mundo, sino que estamos retratando nuestra esencia personal, nuestra historicidad y esto implica estudiar más a fondo las características de un individuo e interés, puesto en otras palabras, resulta complejo pero a la vez enriquecedor estudiar las gesticulaciones humanas porque el carácter evolutivo de nuestra especie así lo evidencia, nuestros movimientos faciales nos permiten facilitar no solo sensaciones del momento sino que muestran lo que estamos adquiriendo y compartiendo de la relación con el entorno, con los demás y los que ello nos produce. En esta parte, los autores en referencia mencionan la gran tarea que tiene ahora el estudio de la cognición en esta dimensión emocional, pues no se trata simplemente de una evaluación conductual por la estimulación de algunas regiones particulares del cerebro, sino que también adquieren un carácter incorporado que adhiere las discusiones del cuerpo para dar evidencia de nuestra constitución cognitiva, pues no resulta difícil pensar el por qué es necesario enfocar la mirada psicológica para la comprensión corporal de un individuo a estudiar o a describir, pues su lenguaje corporal es manifestación de su trayecto vital, de sus experiencias, de lo que sabe o quiere saber y está aprendiendo; veamos el siguiente apartado.

Hemos ilustrado que los recursos incorporados a menudo se activan de forma rutinaria en el procesamiento de la información, incluidas las tareas conceptuales de orden superior. También pueden desempeñar un papel causal en la comprensión de las emociones y los perceptores pueden utilizarlos de manera flexible para facilitar el procesamiento mental. Tenga en cuenta, sin embargo, que tales respuestas encarnadas no

siempre parecen ser necesarias para percibir, comprender o generar información afectiva. Por lo tanto, si bien abrazamos las fortalezas de la perspectiva de la encarnación, enfatizamos que una explicación satisfactoria también debe considerar la interacción de los procesos encarnados con los procesos conceptuales sensibles al contexto. Como tal, el trabajo futuro sobre la encarnación de la emoción debería explorar más a fondo la interacción entre los marcos amodales y las teorías de la encarnación modal, para evaluar mejor cuándo y cómo estas respuestas se adaptan a un entorno social en constante cambio. (Newen, De Bruin, Gallagher, S. 2018, p. 545).

La encarnación de las emociones son situadas porque también están dando evidencia de los cambios en el ambiente, por ejemplo, las caras pálidas pueden estar dando cuenta de personas que no han dormido bien, o que no han comido bien, pero también puede que en ese momento estén muy asustadas o impactadas por algo que están experimentando inmediatamente, como también puede que sea una manifestación corporal del clima frío que están soportando en su contexto, o también sea que su organismo ha heredado cierta genética albina dependiendo de una regionalidad, mutabilidad transmitida por antepasados, etc.

### **3.3. El dualismo Mente/Cuerpo: Descartes vs Spinoza**

El dualismo de *mente* y *cuerpo* es equiparable a la contraposición entre *razón* y *emoción*. Para apoyar esta afirmación debemos centrarnos nuevamente en la importancia del estudio de las sensibilidades humanas, rescatando en esta discusión el carácter corporal de las emociones, su encarnación, pero también es debido que hagamos un repaso filosófico e histórico por una de las concepciones más ricas en este espectro, sin dejar de lado que el dualismo cartesiano no fue tomado de lleno ni aceptado de inmediato dentro de la comunidad filosófica que comenzaba a pensar sobre la mente, pues Baruch Spinoza es quizá el mejor ejemplo de ello al plantear una mirada, no lejana de la de Descartes, pero si desde otra perspectiva.

Cuando hicimos un breve repaso a modo de apertura en esta investigación, no lo hicimos directamente desde la metafísica cartesiana, sino que optamos por mencionar que la discusión sobre la mente obtiene sus orígenes en Descartes y que con ello surgió la adaptación formal de un sistema lógico que nos diera cuenta de la misma: la T.C.M.; sin embargo, resulta apropiado hablar de nuestros propios prejuicios, ya que al hablar de la mente no resulta

saludable para ningún estudio filosófico de lo mental abandonar las concepciones cartesianas o dejarlas de lado, pues el carácter metafísico de lo mental es el núcleo de la misma discusión que nos ha llevado hasta este punto.

Hacer crítica al cartesianismo mental no es lo mismo que abandonar completamente todo punto de partida para el abordaje de la mente, sino que se trata de fijar nuestra partida de estudio desde una vertiente distinta y que nos permita comprender que la encarnación es fuente fundamental para los estudios actuales de la cognición. Observemos más a fondo esta cuestión desde la siguiente cita, la cual, nos permitirá de forma más concreta orientar nuestro foco de investigación siguiendo esta vertiente del “rescate de la sensibilidad” dentro del marco cognitivo.

Para los investigadores en campos como la cognición encarnada, Descartes a menudo aparece como una fuente de prejuicios que es necesario superar (por ejemplo, Morris, 2009, pp. 240-241) Si bien la posición de Spinoza sobre el problema mente-cuerpo no debe ser tratada como una mera respuesta a Descartes (esto pasaría por alto fuentes tan importantes de su posición como, por ejemplo, las raíces gersonideanas de su posición hacia la inmortalidad del alma, véase Nadler, 2004), aparece, en el contexto de la investigación de la cognición encarnada, como un soplo de aire fresco y un antídoto contra el cartesianismo. (Garavito & Davila, 2019, p. 8).

Con más detalle se nos manifiesta que Spinoza no es un contemporáneo de Descartes, ni que mucho menos ha optado por transcribir el cartesianismo desde un paradigma teológico de la sustancia, sino que, por el contrario, es un contradictor, o más bien, ha tomado una posición distinta para explicar nuestro atributo corporal y mental. Veamos el siguiente apartado:

Para los observadores contemporáneos, Spinoza era una especie de cartesiano radical, que llevó las premisas filosóficas de Descartes a sus extremos lógicos e impíos (Israel, 2002); pero, con respecto al dualismo mente/cuerpo y razón/emoción, Spinoza es un claro antagonista. Spinoza es un monista de sustancia única para quien la extensión y el pensamiento son "atributos" (aspectos) paralelos de un único proceso subyacente (Ravven, 1989). De acuerdo con esto, la mente humana es la idea del cuerpo humano (Spinoza, 2P7), es decir, la expresión mental de sustancia equivalente a lo que se expresa

como cuerpo en el atributo de extensión. Esto significa que cada estado corporal implica un estado. (Garavito & Davila 2019, p. 8).

Recordemos que el carácter monista de Spinoza nos permite distinguir los modos de la manifestación de la existencia sustancia y que en este caso nos permite hacer una categorización de los modos de forma clara, nos referimos en este caso a los pensamientos y a la extensión como atributos, y puestos desde este mismo conjunto, debemos tener muy presente que son modos de manifestación de la misma cosa, de la misma entidad y no de algo separado. Por esta razón es que Spinoza contradice el dualismo de la Mente/Cuerpo y de la Razón/Emoción, porque son modos de manifestación nuestra que están dentro de la misma categoría del entendimiento, así que no resulta conveniente optar por prestar más atención a una que a la otra o poner jerárquicamente una por encima de la otra, porque nuestra res extensa no es herramienta de la res cogitans, ni la res cogitans es producto abstracto de la res extensa.

### **3.3.1. La incorporación discursiva de las pasiones**

Bajo este mismo lineamiento, el cual nos está permitiendo enriquecer la teoría de la encarnación en el marco de las emociones, no es conveniente prestar atención a la concepción que Spinoza hace de los “modos”, pues no se tratan simplemente de una manifestación producto de algo que está de trasfondo, sino que los modos se autoafirman y eso significa que afirman su propia existencia. Recordemos que los objetos tampoco son pasivos, ni los sujetos están ahí simplemente puestos en el espacio, sino que existe un deseo, una fuerza que impulsa la existencia de cada cosa y su presentación está determinada por disposición, captación de nuestros sentidos, representación o asimilación y que en relación a ello existe intrínsecamente una actividad con cada elemento que nos rodea en el mundo.

A continuación, vamos a ver más a profundidad, el carácter de la autoafirmación de los modos para dar paso a explicar esta fuerza de existencia a la cual estamos haciendo referencia: el deseo.

Spinoza (3P7) afirma que cada "modo" (cosa finita) es esencialmente un esfuerzo (conatus) por afirmar su propia existencia; si bien rechaza la teleología aristotélica tradicional, el principio de conatus permite una teología inmanente: los objetos pueden

ser fines de un ser (u obstáculos para los fines, buenos o malos, bellos o feos) no en términos de un orden cósmico absoluto, sino más bien en términos de un orden cósmico absoluto. en términos del propio proceso de autoafirmación del ser (Bula, 2008; Ravven. 1989). Todos los "afectos" (emociones tanto en su aspecto corporal como mental) se derivan de este principio: la tristeza es el menoscabo de esta autoafirmación. la alegría es su avance, y el deseo es el conatus de esfuerzo mismo (por lo tanto, todos los seres son esencialmente deseo; Spinoza, 3P9 a 3P15). (Garavito & Davila, 2019, p. 8).

Las emociones y las razones no son antagonistas porque las emociones son impulsadas por una capacidad de organización mental que ha predispuesto a sentir y expresar corporalmente de cierto modo y ante una determinada situación, por otro lado, las razones han sido desarrolladas mediante una aprehensión de estímulos corporales que han configurado decisiones y concepciones de la realidad inmediata. Estas dos fuerzas no son antagonistas, sino que más bien existe un paralelismo que da evidencia del carácter auto afirmativo de cada modo. Leamos la siguiente cita:

Mientras que para Descartes la emoción y la razón son antagonistas, para Spinoza, dado que son la expresión de un único proceso subyacente de autoafirmación, están más íntimamente relacionadas. El paralelismo mente/cuerpo de Spinoza implica que cada estado mental tiene un color emocional: no existe el pensamiento desapasionado (Bula, 2008) y, por lo tanto, como veremos más adelante, la idea misma de que la voluntad puede controlar a las pasiones son un fracaso; más bien, las emociones malas (pasivas) se controlan mediante la producción de emociones buenas (producidas racionalmente). Mientras que Descartes habla de todas las emociones como pasiones (como un evento en el que la mente es un paciente más que un agente), Spinoza distingue entre pasiones y afectos activos, emociones que surgen de la actividad autónoma de la mente (Bula, 2018, p. 168). No es la mente ni la voluntad la que vence las pasiones, sino el poder afectivo de las ideas racionales (Spinoza, 4P14). (Garavito & Davila, 2019, p. 8).

En el marco categórico cartesiano resulta evidente ver que Descartes ha dejado a las pasiones dentro del conjunto de la res extensa y esto ha creado dentro del discurso de la racionalidad que precisamente los fenómenos mentales sean expresados desde el carácter netamente racional.

Claro resulta el anterior apartado, cuando se menciona que no existe el pensamiento desapasionado y es que explicándolo en termino casi que más coloquiales: ¿Cómo podríamos pensar si no existiera un deseo detrás de ello? El impulso del pensamiento esta direccionado incluso por asimilación de los que ya conocemos y eso indica que el acto de nuestros pensamientos también es acto de desear cosas. Cuando nos permitimos abstraer algún elemento de nuestra realidad, lo hacemos hablando desde lo que hemos logrado configurar en nuestro lenguaje y le damos sentido en la misma disposición en que lo representamos. Tal es el caso de que cada vez hablamos, pintamos, cantamos o gesticulamos sobre algo, lo hacemos con un deseo de trasfondo y configurando elementos externos para que esto pase. Hemos mencionado reiteradamente esta conducta de la extracción de elementos del entorno y el trasfondo que existe detrás de ello, esta actividad hace referencia a la dimensión enactiva de nuestra cognición la cual nos explica que damos cuenta de nuestra relación con las cosas no porque simplemente ellas sean dependientes de nosotros y nosotros de ellas, sino que es la misma actividad, la misma correlación la muestra que más afirma el carácter cognitivo de nuestra naturaleza, y transcrita en términos de lo que ahora conocemos sobre la auto afirmación de los modos, sabemos que existe el deseo de manifestación externa como el deseo de interacción interna en el proceso de correlación del sujeto y el entorno. Esta visión nos permite otorgarle vida a cada elemento de nuestro ambiente y este planteamiento nos permite ver con más claridad que el deseo existe en cada cosa que se autoafirma a sí misma y que ya no se trata de una interacción de interpretación del mundo o que pongamos en duda todas las cosas, incluyendo a nuestro para solo darle un carácter de existencia a nuestra res cogitans, totalmente aislada.

### **3.3.2. La afectividad desde el marco ético: ¿Qué es lo que me motiva a decidir?**

Desde un punto de vista racional, pareciera ser que el carácter de la voluntad esta más arraigado a la razón que a la impulsividad de los instintos; sin embargo, nos es pertinente hacer énfasis en este punto porque si hemos llegado a definir que la encarnación de las emociones también corresponden al entorno, entonces es necesario que nos fijemos en que nuestras emociones también están situadas, que cada emoción no surge como un producto de mi relación con el mundo y se desvanece sin acarrear consecuencias de ello, sino que muy por el contrario, no es únicamente la esfera racional la que tiene la potestad de tomar

decisiones, que cada vez que deliberamos, también nos hemos enfrentado a un cúmulo ilimitado de sensaciones que están moviendo nuestra facultad de decidir.

Cuando trasladamos esta discusión al carácter de lo ético, no lo hacemos con intenciones normativas de las cualidades de la razón, porque esto tomaría una forma categórica y es algo que no nos permite nutrir nuestra discusión sobre la discusión de la encarnación de las emociones, sino que visto desde la perspectiva de la colectividad y el reconocimiento de la existencia de los otros sujetos en el mundo, reconocemos de igual forma, que nuestras nacionalidades no son menos que nuestras razones, que nuestra voluntad no está siendo acarreada por el filtro de la racionalidad únicamente, sino que detrás de ello, también juega un papel muy importante el empeño de los deseos y las sensibilidades para ejecutar nuestra toma de decisiones y hacernos dar cuenta que el carácter ético le corresponde también a la discusión de la cognición.

Bajo esta premisa, vamos a dar apertura a este punto analizando la siguiente cita que nos permitirá leer más cuidadosamente el papel de la ética en esta cuestión sobre la encarnación.

Si se entiende el cuerpo como un proceso, no hay obligación de pensar que termina en la epidermis; más bien, es posible pensar en el proceso corporal como algo extendido y acoplado con muchos otros procesos. Esto ha permitido a los pensadores de los siglos XX y XXI preocupados por las cuestiones ambientales articular una ética de cuidado de los demás y del mundo natural basada en una noción spinozista de un yo extendido: Me preocupo por los demás y el mundo. con la misma espontaneidad con la que me cuido. porque entiendo que los demás y el mundo son parte de mí, o somos parte del mismo sistema más amplio del que depende nuestro bienestar (Bula, 2007; Naess, 1995). (Garavito & Davila, 2019, p. 9).

Hemos mencionado que nuestra investigación ha ido desdoblado poco a poco una concepción del ambiente de forma más vitalista, si se quisiera leer de este modo, o dicho en otros términos, ahora entendemos que el entorno no es carente de vida, que el hecho de que los otros sujetos cuenten con otro tipo de facultades de conocimiento y de percepción no significa que sean ajenos a nosotros, sino que muy por el contrario, son modos de vida que retratan experiencias distintas a la nuestra, que los otros organismo celulares muestra una

historicidad evolutiva que sirve como complemento de la comprensión del mundo y que muy probablemente el papel de nuestro marco ético corresponda a un entendimiento de esta apreciación para aceptar la vida que nos rodea.

La apreciación ética en la toma de decisiones no puede inmiscuir únicamente a la moralidad para determinar si cada vez que actuamos o decidimos está bien o está mal, porque eso es nuevamente caer en el carácter racional de las categorías normativas de nuestras conductas y nuestros comportamientos, sino que más bien crear esta cosmovisión de la vida en cada objeto y espacio, nos permite configurar a cada elemento como algo que desea y está por modo tal en que se auto afirma, está y es, pero no resulta ajeno a nosotros, sino que también hace parte de las decisiones que tomamos, incluso cuando decidimos si les damos existencia vital o les entendemos como categoría de vida, o si le aniquilamos en nuestra concepción y simplemente se la negamos.

Cuando salimos del problema del solipsismo mental para entender el carácter de la colectividad existencial que afirma la correlación y dependencia que tenemos con los demás y con el entorno, nos abrimos paso a una visión más situada y enactiva de nuestra cognición, también entendemos que nuestros deseos configuran al mundo y los demás sujetos, que nuestra extensión es también auto afirmarnos en el mundo y respondiendo ante contextos inmediatos que nos predisponen de múltiples formas de presentación ante la realidad.

Cuando hacemos crítica del dualismo cartesiano debemos complementar nuestra visión no solo con sus directos opositores del momento, como es el caso de hacer una más que pertinente y merecida observación de la concepción de Spinoza, sino que también es pertinente comprender que algunos contemporáneos optaron prestar más atención al cuerpo sin necesidad de crear un paralelismo entre la razón y las emociones, tal es el caso de Antonio Damasio (1999) como directo crítico del dualismo cartesiano. Veamos la siguiente descripción.

La explicación que hace Damasio de los sentimientos y las emociones claramente da primacía al cuerpo. Las emociones tienen al menos tres aspectos: la evaluación de una situación (por ejemplo, esta situación requiere miedo), el estado corporal asociado con una emoción (por ejemplo, un torrente de sangre a la cabeza y las extremidades) y el

estado mental (por ejemplo, el miedo). La cuestión de cómo interactúan estos tres aspectos y qué ocurre primero es un tema importante y debatido para los estudiosos de la cognición encarnada (Maiese, 2014, p. 235), tal vez debido a su relación con la cuestión más amplia sobre la primacía ontológica de la cognición encarnada. ya sea mente o cuerpo. (Bula, 2007; Naess, 1995). (Garavito & Davila, 2019, p. 9).

Sin embargo, es necesario comprender el rol que Damasio le brinda al cuerpo en la comprensión de nuestra cognición, el cómo se presta atención a las emociones desde una modalidad más extrema y que se inclina hacia la corporalidad como la entera base del conocimiento, del ser y de nuestra constitución, pues no es la misma que hemos logrado sustraer propiamente de la fenomenología que hemos elaborado hasta ahora, sino que posee un tratamiento más íntimamente ligado a la pura vinculación corporal de la mente como codependencia de las representaciones que la mente hace de su cuerpo.

### **3.4. Crítica a la separación de Mente y Cuerpo**

Para abordar más a profundidad la afirmación de que Damasio hace crítica del dualismo cartesiano desde una perspectiva que se posiciona desde el cuerpo, no es pertinente anunciar que a diferencia de Spinoza, no existe un paralelo entre las razones y las emociones, que no hay un carácter de complementación o de co-funcionalidad en el proceso cognitivo, sino que de lleno estamos abordando una concepción más fijada desde el cuerpo y prestando atención a las emociones y los sentimientos sobre la capacidad de la racionalidad. Incluso nos permite darnos a entender que los estudios de la cognición tradicional han sido prudentes al apartar a las emociones y las sensaciones de la comprensión mental. Observemos la siguiente cita:

Parece insensato excluir del concepto global de “mente” a las emociones y los sentimientos. Sin embargo, precisamente eso hacen respetables exposiciones científicas de la cognición, que no incluyen a emociones y sentimientos en su descripción de los sistemas cognitivos. He señalado esa omisión en la Introducción: se considera generalmente que emociones y sentimientos son entidades elusivas, inadecuadas para compartir el escenario con el contenido tangible de pensamientos que sin embargo califican. (Damasio, 1999, p. 246).

En este primer momento, Damasio menciona que ha sido la exclusión de las emociones y los sentimientos la base para depurar y limpiar la comprensión de lo mental en términos de delimitar los procesos mentales, en la ramificación enteramente de lo racional. Hasta este punto pareciera que existe una pujante descripción del papel racional de los primeros estudios de la cognición según Damasio y eso es algo que nos permite dilucidar mucho más que en este punto existe una necesidad de hablar sobre la naturaleza corporal.

En conjunto con una comprensión de la necesidad de la corporalidad en el discurso de la cognición, en este apartado hacemos una complementación de la Encarnación con la afirmación que el autor Esquivel (2006) hace sobre los pensamientos y es que ya no estamos hablando de que estos sean ajenos a la res extensa, o que sean una fuerza metafísica de nuestra carne, sino que más bien si existe la posibilidad de pensar desde nuestro cuerpo. Esta tesis la hemos validado al entender a la mente encarnada, y al tener por afirmado que no podemos hacer pensamientos si no tuviéramos un cuerpo del cual no solo surgieran, sino del cual están direccionados para una aprehensión de la realidad. A continuación, veamos el siguiente apartado para ver cómo se describe este punto de forma más concreta:

El cuerpo es una afección o modo del atributo de la sustancia divina. Alma y cuerpo son como dos ramas distintas procedentes de un mismo tronco, dos expresiones distintas de una misma realidad. El valor del cuerpo reside en ser la manifestación de una esencia divina: la extensión; pero a diferencia de Descartes se trata de una extensión intensiva y sujeta a pasiones y afectos. La filosofía de Spinoza es una filosofía de la inmanencia que contribuye a la práctica de la vida. (Esquivel, 2006, p. 16).

Como ya lo hemos visto, el paralelismo de Spinoza afirma que el alma y el cuerpo son dos atributos de la misma sustancia. Esta naturaleza inmanente no da paso a la trascendencia que está caracterizada en el idealismo platónico y en la racionalidad cartesiana, porque ya no existe el plano de categoría que pone a una encima de la otra, pues al ser iguales están autoafirmándose en lo que son: dos modos de lo mismo. Por un lado, Spinoza tiene por igual al alma y al cuerpo, mientras que, por el otro, Damasio es más extremista y pretende dar a entender que el principal error de Descartes fue haber separado a la mente del cuerpo. Para seguir con este lineamiento de lo corporal, tengamos en cuenta que estamos hablando de pasiones, de manifestaciones que hasta un punto se habían tratado únicamente en referencia

al cuerpo y las sensibilidades de nuestros sentidos. Sin embargo, hemos avanzado hasta el punto en el que podemos adscribir al cuerpo como agente de pensamientos, veamos el siguiente planteamiento:

El cuerpo vela y desvela el universo de experiencias para el sujeto humano. Cuando esa experiencia se instituye como expresión abierta de lo desconocido estamos en el reino del arte. En el arte, erotismo y juego, se inicia un fascinante desaprendizaje: el cuerpo comienza verdaderamente a ser cuerpo, aunque en realidad no sabemos que sea en sí mismo un cuerpo. (Esquivel, 2006, p. 5).

Ya no estamos hablando del cuerpo como algo que podemos manipular para capturar elementos del ambiente, como si se tratase de un equipo de capacidades y que se puede descomponer en partes que van determinadas para una función distinta y concreta, sino que el cuerpo es lo que me permite ser, ser existente, ser pensante, ser sintiente.

#### **3.4.1. Solipsismo mental vs el cuerpo situado**

Sin el cuerpo no hay mente. Crear este nuevo paradigma de la mente ha traído consigo consecuencias en el marco de la cognición, estas implicaciones han sido desarrolladas por la cognición del 4E y hemos recogido de manera muy breve y completa los puntos más básicos de cada una de ellas si extendernos en cada una, con el fin de comprender a la encarnación ya no como un mero concepto dentro del campo de la filosofía de la mente, o de los estudios más recientes de la cognición, sino como una necesidad que permite involucrar de manera interdisciplinar a otros estudios que han abordado al carácter humano desde sus distintos paradigmas. Al haber logrado este objetivo, hemos optado por orientar nuestra discusión hacia el marco de las afectividades, la importancia que tienen en este estudio de lo mental y que no surgen como un producto de las sensibilidades corpóreas, sino que dan a conocer nuestra constitución de una manera mucho más completa.

Cuando hacemos crítica del dualismo cartesiano, también hacemos hincapié en que el error consiste en haber separado las emociones de las razones. Lo hacemos buscando de manera interdisciplinar una conexión que nos permita involucrar el conjunto de nuestra naturaleza cognitiva desde la encarnación. A continuación, el autor Damasio, da cuenta de este fenómeno al prestar atención al carácter fisiológico en conjunto con el neuro cerebral al ser

estos estudios científicos que basan sus métodos en la descomposición y recomposición física del cuerpo.

Los sentimientos parecen depender de un sistema especializado de multicomponentes no dissociable de la regulación biológica. Por su parte, la razón parece depender de sistemas cerebrales específicos, algunos de los cuales procesan sentimientos. Así, en términos anatómicos y funcionales, es posible que exista un hilo conductor que conecte razón con sentimientos y cuerpo. Es como si estuviéramos poseídos por una pasión de razonar, como si nos llevara al razonamiento un impulso originado en las profundidades del cerebro y que, impregnando otros niveles del sistema nervioso, emergiera bajo forma de sentimientos o sesgos no conscientes para guiar la toma de decisiones. (Damasio, A. 1999, p. 247).

Cuando decimos que existe un deseo, una fuerza que nos impulsa a hacer cosas, ¿a qué fuerza nos estamos refiriendo? ¿Será la voluntad, la razón, los instintos, los impulsos carnales, los sentimientos, las emociones? En términos de la ciencia, hemos logrado ver que existe una interconexión carnal entre cada ligamento neuronal y que está apoyado en un área específica y desarrollada en cada individuo, también existe un desarrollo más completo en unas áreas que en otras y que eso no está variado ontológicamente por una generalidad de la concepción mental, sino que está regulado por capacidades físicas y experimentales de forma muy indefinida o irregular, dependiendo de múltiples variables del ambiente, el sujeto, etc.

Las limitaciones de los procesos cerebrales que se venían aceptando en la cognición tradicional traían consigo una concepción metafísica de la mente explicada únicamente como acto de pensamiento (racional). Por supuesto, esta limitación no permitía adscribir a las emociones, porque estas manifestaciones del sujeto hacían parte únicamente de sus capacidades corporales y este desplazamiento daba más fuerza a la comprensión dualista del humano.

A continuación, el autor hace un llamado de exclamación al no aceptar que tales discusiones de los procesos mentales no inmiscuyan al cuerpo, pues esta limitación no está respondiendo al carácter del estudio humano.

También puede haber algo de descorporificación cartesiana tras el pensamiento de aquellos neuro-cientificistas que insisten en decir que la mente puede explicarse únicamente en términos de sucesos cerebrales, descartando el resto del organismo y el entorno físico y social e ignorando que parte del medio social es producto de acciones previas del organismo. Me resisto a aceptar esa limitación —no porque la mente deje de estar directamente relacionada con la actividad cerebral, ya que obviamente lo está— sino más bien porque esa formulación restrictiva es gratuitamente incompleta, e insatisfactoria desde un punto de vista humano. (Damasio, 1999, p. 378).

Cuando Damasio se refiere a la formulación incompleta e insatisfactoria, habla sobre el problema del reduccionismo mental que estuvimos elaborando en nuestra investigación y que vimos como limitante del conocimiento de lo mental en el estudio de la cognición.

### **3.4.2. ¿Una discusión moral o un problema del ser situado en búsqueda de sí?**

El cuerpo hace que el mundo nos interese, el cuerpo hace que nos intereseamos por nosotros, el cuerpo hace que los demás sujetos me interesen, la mutabilidad física de mis estados mentales solo puede estudiada bajo la misma regla con que se miden los cambios en nuestros estados emocionales, por tal razón, la discusión sobre las afecciones se logra vivenciar. Ya no estamos hablando teóricamente de las sensibilidades como una condición para que la información sea transcrita por nuestra mente, sino que nuestra mente está en la relación que tenemos con las cosas, nuestra mente se encuentra en nuestras manos cuando le hacemos una caricia a una persona amada porque en cada movimiento se transcribe la historicidad de todas las experiencias que hicieron posible que esa persona en particular sea amada y muy probablemente la forma más precisa de demostrarlo se mediante esa caricia en ese momento fijado.

La afectividad, no cumple con el mismo paradigma normativo de la moralidad porque no está ligada a un marco teórico general que pueda ser descrito de forma enteramente racional, lo que nos lleva a pensar que nuestros pensamientos tampoco están desligados de nuestras emociones, ya que las emociones y los pensamientos están ligados de tal forma, que lo que antes creíamos que solo competía a la racionalidad ahora también le compite a la sensibilidad. Lo que está bien y lo que está mal, también está regulado por nuestras sensibilidades, y es

por eso que resulta tan indefinido y difícil de abarcar si lo ponemos dentro de un cuadro comparativo de la normatividad moral.

Uno de los ejemplos más claros de esta discusión les compite a los casos en donde los actos y las tomas de decisiones pueden beneficiar a algunos, mientras que pueden perjudicar a otros, y el beneficio y el perjuicio no están traducidos simplemente a un concepto de seguridad o permanencia de la bondad y del gozo, sino que puede verse en el disfrute del placer o el sufrimiento del dolor. Mas concretamente, resulta más difícil optar por el bienestar a largo plazo cuando el momento inmediato requiere un sacrificio, que cuando decidimos prolongar el placer cuando sabemos que esto nos traerá nefastas consecuencias, no porque se trate de un problema temporal, no porque se trate de un problema de consecuencias, no porque se trate de si o que estamos haciendo esté bien o esté mal, sino porque existen emociones que se encuentran y para poder ser mediadas, nuestros pensamientos recurren a racionalizar y ejecutarse de la forma más lógica posible. Los sentimientos no quedan de lado, ellos siguen ahí y van mutando mientras más entendemos las situaciones que nos rodean, porque el problema de la cognición abarca a la memoria, al aprendizaje, a la conducta, al comportamiento, a la toma de decisiones.

Los sentimientos nos permiten prestar atención al cuerpo, intensamente durante un episodio/estado emocional, y vagamente durante un estado de fondo. Nos permiten prestar atención al cuerpo «en vivo», cuando nos dan imágenes perceptuales del cuerpo, o mediante «retransmisiones» cuando nos presentan imágenes evocadas del estado corporal apropiado a determinadas circunstancias, en los sentimientos «como si». Los sentimientos nos permiten vislumbrar lo que nos sucede carnalmente, cuando una imagen carnal puntual se yuxtapone a las imágenes de otros objetos y situaciones y con ello modifica nuestra comprensión de esas situaciones y objetos. (Damasio, 1999, p. 247).

La naturaleza de nuestros instintos y de nuestras emociones, está ligada directamente con nuestras experiencias inmediatas, ¿acaso no es lo mismo con nuestros pensamientos?, las sensaciones son inmediatas y cuando hablamos de una manifestación temprana de lo que estamos experimentando lo hacemos a la par de nuestras concepciones de la realidad. Nuestras acciones y reacciones están definidas por ese preciso momento inmediato, nos activamos y respondemos de un modo u otro, a veces no tenemos que especular tanto en ello

ni encerrarnos tanto en nuestros pensamientos para simplemente tomar una postura y actuar. Veamos un ejemplo concreto de ello, en relación con el comportamiento de algunos animales.

La ardilla que trepa a un árbol en el patio trasero de mi casa para protegerse del aventurero gato negro de mi vecino, no ha razonado mucho para decidir su acción. No pensó en las distintas opciones ni calculó los costos y beneficios de cada una. Vio al gato, fue sacudida por un estado corporal, y corrió. La estoy viendo ahora, trepada en la fuerte rama del roble, con el corazón latiendo tan fuerte que advierto la agitación de sus costillas y cómo su cola azota la rama con el ritmo nervioso del pánico. Acaba de sufrir una emoción fuerte, y está trastornada. (Damasio, 1999, p. 291).

Doy paso a las conclusiones de esta parte de nuestra investigación para cerrar con una crítica que abarca nuestra esfera social en gran medida. Los fenómenos sociales no son gratuitos y des intencionados. Van dirigidos hacia nosotros, pero también son ocasionados por nosotros, por eso somos criaturas situadas, porque no podemos escapar de la conectividad activa que tenemos de la relación con el ambiente y el entorno. Cada publicidad de consumo está articulada con el deseo de consumir, cada concepción de apreciación está determinada por nuestros prejuicios, cada elección está ajustada mediante patrones de preferencia, cada decisión ha sido desarrollada bajo una tela de conveniencias que puede adoptar de manera egocéntrica una postura más aislada del mundo, o quizás. Una posición más colectiva que opte por dinamizar las relaciones humanas y ambientales con las de una cosmovisión más vitalista de las cosas y de los sujetos.

#### **4. CONCLUSIONES**

Poner en discusión a las sensibilidades como eje fundamental para la comprensión de los estados mentales nos ha permitido estudiar a manera de crítica el dualismo cartesiano, no solo por dejar de lado las concepciones afectivas de la res extensa. Esta des provisión de las

capacidades pasionales para entender que nuestra mente posee un carácter orgánico proveniente del cuerpo.

Las pasionalidades provenientes de mi cuerpo son las que hacen que el mundo nos interese, son las que dan evidencia de una compleja forma de relación con el entorno. Esto nos permite salir del solipsismo cartesiano y reconocer la existencia de los demás sujetos como modos de ser distintos y equiparables en cuando a afectividades dependientes del medio, pero relativas por su constitución particular.

La abstracción de la mente trae consigo la problemática de los procesos mentales comprendidos como funciones computacionales que responden únicamente a la esfera de la racionalidad. Que la racionalidad esta desconectada de la operatividad orgánica de las sensibilidades y que cuando entendemos que la mente y el cuerpo están separados, eso también querría decir que las emociones y las razones lo están.

El carácter distintivo del estudio de la cognición corporizada es incluyente con las vertientes de los estudios de las capacidades corporales para complementar el estudio de nuestra compleja naturaleza mental. Desde el campo de la filosofía de la mente existe un trabajo interdisciplinar con otras ciencias y paradigmas que se encargan de completar la adquisición de nuestro entendimiento de la mente, por su grado de existencia física, en manifestación de las experiencias vividas por el sujeto encarnado.

## **REFERENCIAS**

CONSTANCIO, J. (2016) *Nietzsche on Decentered Subjectivity or, the Existential Crisis of the Modern Subject*.

DAMASIO, A. (1999) *El Error de Descartes*. “Cap. VII Emociones y Sentimientos”. Santiago de Chile: Andrés Bello. Trad.: Pierre Jacomet.

ESQUIVEL, S. (2006) *Pensar desde el cuerpo. Tres filósofos artistas: Spinoza, Nietzsche y Pessoa*. Consejo Nacional para la cultura y las artes, Tijuana.

GALLAGHER, S., & ZAHAVI, D. (2013). *La mente fenomenológica*. España: Alianza Editorial

GARAVITO M.C. & DAVILA J. (2019) *4E cognition research in Colombia*. Bula, Germán: “Passions, consciousness, and the Rosetta Stone: Spinoza and embodied, extended, and affective cognition”. Adaptive Behavior. Special Issue: 4E Cognition research in Colombia - Guest Editorial.

GARDNER, H. (2000) *La Nueva Ciencia de la Mente. Historia de la Revolución Cognitiva*, (Cap. 5 “Psicología: unión íntima de los métodos con la sustancia”). Barcelona: Paidós.

HAUGELAND, J. (1988). *Inteligencia artificial* (1 ed.). México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.

LAWRENCE, S. & SHANNON S. (2021) *Embodied Cognition*. [Archivo PDF] Extraído de: <https://plato.stanford.edu/entries/embodied-cognition/>.

MERLEAU-PONTY, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta- de Agostini S.A: Traducción por Jem Cabanes. [Archivo PDF] Extraído de: [https://monoskop.org/images/9/9b/Merleau-Ponty\\_Maurice\\_Fenomenologia\\_de\\_la\\_percepcion\\_1993.pdf](https://monoskop.org/images/9/9b/Merleau-Ponty_Maurice_Fenomenologia_de_la_percepcion_1993.pdf)

McNERNEY, S. (2011) *A Brief Guide to Embodied Cognition: Why You Are Not Your Brain*. [Archivo PDF] Extraído de: <https://blogs.scientificamerican.com/guest-blog/a-brief-guide-to-embodied-cognition-why-you-are-not-your-brain/>

NEWEN, A. DE BRUIN, L. GALLAGHER, S. (2018) *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Impression 1. Oxford University Press.

SEARLE, J. (1983) “Mentes, cerebros y programas” en M. Boden (ed.), *Inteligencia artificial y hombre natural*. Madrid: Tecnos

VARELA, F. J., THOMPSON, E. Y ROSCH, E. (2005). *De cuerpo presente: Las ciencias cognitivas y la experiencia humana* (3ª reimp). Serie *Cla-de-ma*. Barcelona: Gedisa.

## ANEXO

### LA CONCIENCIA: SOBRE LA SENSIBILIDAD Y LA RAZONALIDAD

En el campo de la teoría científica actual sobre el estudio por la mente, podemos encontrar aún palpitante la dicotomía que por excelencia y complejidad humana han representado una de las mayores batallas conceptuales por intentar descubrir en torno a la esencia de cada individuo, con ello me refiero, al fascinante misterio por develar las abstracciones de lo que hoy llamaríamos, en el mundo occidental: la mente. La tradición científica es heredera de las tesis solidas que la teoría bien argumentada puede brindar: el propósito general del comportamiento humano a lo largo de la historia siempre ha sido el de encontrar respuestas suficientes, absolutistas que puedan satisfacer la sofocante necesidad de comprender certeramente dicho misterio. Pero lo importante aquí no es hablar de lo ya tan evidente, siempre perseguimos lo que nos interesa y por naturaleza, estructuramos y creamos por ser potenciales creadores y estructuradores en busca de más.

Lo que me lleva a sentir una inquietante preocupación es comprender si hasta el momento, hemos hecho las preguntas adecuadas usando los términos adecuados para intentar responder con cosas existentes sobre algo existente, o si por el contrario, hemos estado hablando de algo que es tan ilusorio como nuestras interrogantes, pero ¿Qué acaso esa misma necesidad, que tanto ha jalonado al conocimiento humano no es ya una cosa existente?: Digo que teóricamente y como concepto si lo es, y prácticamente como un deseo también, y es sobre esa inquietud que deseo desarrollar lo que podido comprender como “conciencia”, a partir de un breve contexto histórico por el pensamiento filosófico occidental, con el fin de exponer lo que considero “frenos en el campo del conocimiento”, que siguen exponiéndose como verdades innegables, y que han ocasionado reacciones negativas en la cosmovisión colectiva del mundo actual, al menos, en el campo del conocimiento, para generar un vacío existencial, negando los instintos por darle prioridad a la razón.

#### **4.1. El Error del absolutismo científico (teórico).**

El dualismo platónico que separó el alma del cuerpo fue la causa principal que originó un surgimiento del absolutismo tosco y duro que reafirmaba a la mente como la unidad divina de la cual hacemos ejercicio por conexión con el mundo de las ideas, y de esa forma, se

interpretó que el cuerpo y cada una de sus manifestaciones eran cadenas que no nos permitían conocer la verdad. Ya mucho antes de Platón, los llamados pensadores presocráticos hablaban de las funciones del conocimiento a partir de la experimentación directa con la naturaleza, estrechando la relación de los fenómenos externos en conjunto con nuestras reacciones corporales y nuestras interpretaciones mentales, y ese paso primero, fue la visión de partida en el mundo occidental para responder a las actividades de la naturaleza del mundo paralelamente con nuestra constitución como seres experimentados y en constitución (formación del mundo): La teoría del átomo de Demócrito, las interpretaciones mitológicas de la antigüedad, entre muchas construcciones cognitivas y culturales de las primeras grandes civilizaciones permiten dar a entender que la pregunta por la mente no surge como un afán por comprender quien soy “yo” sin contar con el mundo que me ha afectado, no puedo ser consciente de mi si no puedo dar cuenta de la realidad que me está turbando.

La llegada de la cosmovisión platónica ha traído consigo una preocupación mayor. Conocer el génesis de los fenómenos externos y las repercusiones que tengan en nuestro cuerpo puede ser contestado si damos respuesta de nosotros mismos, lo importante es intentar recordar de las ilusiones del mundo exterior sobre nuestra esencia, y es nuestra alma lo que prima sobre todas las cosas, porque el alma es eternidad inmutable. Más adelante, en la Edad Media, la pregunta por la unidad habría de mutar en una lucha contra los impulsos, la concepción de nuestra representación mental ha traído consigo un problema normativo y es que entendemos que nuestra razón debe primar para dominar nuestros afectos corporales. Esta represión ha desconectado gran parte de la sensibilidad que teníamos con el mundo y sus múltiples formas de vida, incluso con nuestra propia sensibilidad; sin embargo, ya para entonces el paradigma teológico tendría que tomar forma para plasmarse en una realidad organizativa que permitiera modelar el conocimiento humano, (no mencionaré al castigo, tampoco a la represión bruta de otras representaciones del pensamiento, ni tampoco, a la ignorancia como una forma de hacer dormir el ansia epistémica de aquel entonces), sino a un dogmatismo fuerte que podía configurar la realidad mediante la delegación de la voluntad.

En la modernidad, Descartes sigue la tradición platónica al separar el alma del cuerpo, ha puesto por un lado razón “mente” (*res cogitans*: la cosa pensante/inextensa), y la emoción “cuerpo” (*res-extensa*). Se le ha dado peso existencial al sujeto por ser lo que es una cosa

pensante y que gracias a esa actividad da cuenta de sí mismo, obtiene la facultad de existir por pensar, sin embargo: ¿teórica y prácticamente, de qué modo la subjetividad pudo ser una limitante para comprender las funciones corporales? Teóricamente no pudo representar ningún problema, en primera instancia porque no existía la necesidad por las funciones corporales más que comprenderlas como una extensión del pensamiento, segundo porque la subjetividad no podía ser respondida como una función netamente corporal, ni de sus afecciones, ni de sus impulsos, ni de sus instintos, el sujeto era ya una discusión de la razón, pero prácticamente sí representaba una limitante porque no daba cuenta de las reacciones del cuerpo ante represiones mentales que eran casi incontenibles.

En 1994 el autor Antonio Damasio desarrolla: *El error de Descartes*, donde cuenta que la problemática que surgió por la brecha entre mente y cuerpo traen consigo un atraso significativo para la humanidad. En el primer capítulo cuenta la historia neuropsicológica del paciente Phineas P. Gage y su infortunado accidente con una barra de metal que le afectara ciertas partes importantes de su cerebro que le permitían hacer tomas de decisiones que respetaran su entorno, no era pensante al futuro. En el segundo caso cuenta el desarrollo patológico de una paciente con tumor cerebral llamado Elliot, el cual tenía respuestas intra e interpersonales normales en el ámbito social, sin embargo, no podía hacer toma de decisiones concisas, no era para él. Con lo anterior hago énfasis a la crítica por esa brecha que el autor menciona en cuanto al desconocimiento por la funcionalidad corporal.

Afortunadamente las investigaciones que se desarrollaron a inicios y mediados de la década del cerebro (1990) en torno a las funciones cognitivas y su disfunción en la patología cerebral, constituyeron un escenario idóneo para la insurrección e emociones, pero ante todo, de los sentimientos como un proceso cognitivo como cualquier tipo de percepción sensorial, [...] (Damasio, 1999, p. 173).

#### **4.2. La conciencia es una ilusión.**

El filósofo Dan Dennet expone a la conciencia como un libro de trucos en el que se encuentra la sorpresa de la vida mediante ilusiones que nos hace convencer de lo que estamos experimentando, ignorando la información detallada de gran parte de la realidad. Somos

conscientes de lo que experimentamos porque esa es nuestra función interna, en nuestro procesamiento, la conciencia nos hace fijarnos en los detalles de nuestro interés, más ignoramos los demás fenómenos que suelen ocurrir tanto objetiva, como subjetivamente en la realidad. También la máquina posee un procesamiento de información integrado al cual se le puede llegar a considerar como conciencia. Siempre que haya un procesamiento de información, ya sea simple o complejo, hay conciencia.

¿Puede admitirse el hecho de que existan contenidos mentales que no tengan una estructura conceptual? Todos los contenidos mentales son producto de una experiencia fija que se ha de representar en símbolos conocidos. La información adquirida en la experiencia humana es adquirida mediante sensaciones del cuerpo, a su vez, la mente codifica los datos recibidos para “crear” una representación que sea leída con sus conceptos. Por ejemplo, para Nietzsche, la conciencia no es más que una red que conecta a un individuo con otro, de modo que la conciencia en realidad no pertenece a la existencia del hombre como sujeto, sino más bien a su rebaño, a su comunidad, la necesidad de la conciencia surge como una comunicación y para ello se requiere de un lenguaje, un lenguaje entre el emisor y el receptor, así que la naturaleza de la conciencia es comunicativa, para comunicar. Según la Gaya Ciencia:

Para Nietzsche, palabras y conceptos son signos “inventados”, que no pueden ofrecer más que antropomórficas y simbólicas interpretaciones de fenómenos dados. (Constancio, J. 2016, p. 4).

¿De qué forma la admisión o no admisión o no admisión de ello nos invita a replantearnos nuestro concepto de representación? Precisamente, la representación se ve reflejada como un espejo, la conciencia es como un espejo que nos deja vernos a nosotros mismos, y lo que está atrás, y hasta el momento, dicha representación es un problema del lenguaje, hemos caído en una trampa gramatical por haber creído que el sujeto es solo racionalidad y haber amputado los impulsos corporales. Debemos replantear esta idea y precisamente en el espejo de la conciencia está la solución, somos agentes de la creación utilizando símbolos adoptados por nuestro entorno para leer la realidad según sus significados.

### **4.3. Lo real: Sobre lo sensible**

En la modernidad, y paralelamente a Descartes, el filósofo Spinoza no había concebido la separación de alma y cuerpo, más bien los veía como dos ramas de un mismo tronco, y aunque utilizaba los términos de Descartes para dar cuenta de la importancia de la corporalidad como afección necesaria, fue pieza clave que permitiría la unificación de la racionalidad y el empirismo, fue pieza clave para dar pautas a Kant, Hume, Leibniz, Schopenhauer, entre otros, el concepto de mecanicidad articulada a la unificación motriz del cuerpo. Es necesario comprender las funciones corporales para poder entender las concepciones mentales. La conciencia es un evento “sistémico” que surge dentro de los espacios intersubjetivos, estas conexiones son sociales y no únicamente orgánicas o individuales.

Los conceptos no nos están esperando ya hechos, y acabados como cuerpos celestes, hay que inventarlos, fabricarlos, o más bien crearlos a partir de las propias vivencias y sensaciones. (Esquivel, 2006, p. 19).

Introducir el cuerpo en la explicación sobre lo mental representa un avance significativo en el campo de la investigación mental porque se habla de lo real: La ramificación racional propia de las ciencias cognitivas tradicionales ha hecho que nuestro mundo esté construido de abstracciones lingüísticas y vacío de contenidos puramente tangibles; son nuestras afecciones y nuestros deseos las que nos permiten hacer una concepción más completa de lo mental. Al tener comprensión de nuestros funcionamientos corporales, podremos acceder a la gran incógnita que se ha otorgado de peso metafísico para saber que siempre ha estado ahí: Nuestra conciencia es superficial, sin embargo, nuestros instintos manifiestan comportamientos propios de nuestra naturalidad humana en relación a las demás criaturas vivientes de nuestro mundo real, cambiante e inmediato.