

## Introducción

Este libro comienza y termina con la convicción de que las nuevas ciencias de la mente necesitan ampliar sus horizontes para abarcar tanto la experiencia humana vivida como las posibilidades de transformación inherentes a la experiencia humana. La experiencia cotidiana, por otra parte, debe ampliar sus horizontes para enriquecerse con los conceptos y análisis forjados por las ciencias de la mente. En este libro exploramos precisamente la posibilidad de una interrelación entre las ciencias de la mente (ciencias cognitivas) y la experiencia humana.

Si examinamos la situación actual, con la excepción de algunas discusiones académicas, las ciencias cognitivas no tienen nada que decir acerca de qué significa ser humano en las situaciones de la vida cotidiana. Por otra parte, es preciso presentar las tradiciones humanas que se han concentrado en el análisis, la comprensión y las posibilidades de transformación de la vida cotidiana dentro de un contexto que las vuelva accesibles para la ciencia.

Queremos abordar el viaje que emprendemos en este libro como la continuación moderna de un programa de investigación fundado hace más de una generación por el filósofo francés

Maurice Merleau-Ponty.<sup>1</sup> No aludimos a un examen académico del pensamiento de Merleau-Ponty en el contexto de las ciencias cognitivas contemporáneas, sino que manifestamos que sus escritos han constituido una guía y una inspiración para nuestra tarea.

Sostenemos, con Merleau-Ponty, que la cultura científica occidental requiere que veamos nuestros cuerpos no solo como estructuras físicas, sino como estructuras vividas y experienciales, es decir, como «externos» e «internos», como biológicos y fenomenológicos. Es obvio que ambos aspectos de la corporalidad no se oponen, sino que, por el contrario, circulamos continuamente de un aspecto al otro. Merleau-Ponty entendía que no podemos comprender esta circulación sin una investigación detallada de su eje fundamental, a saber, la corporización del conocimiento, la cognición y la experiencia. Para Merleau-Ponty, pues, al igual que para nosotros, corporalidad tiene este doble sentido: abarca el cuerpo como estructura experiencial vivida y el cuerpo como el contexto o ámbito de los mecanismos cognitivos.

La corporalidad en este doble sentido ha estado virtualmente ausente de las ciencias cognitivas, tanto en las discusiones filosóficas como en las investigaciones pragmáticas. Tenemos en cuenta a Merleau-Ponty, pues, porque afirmamos que no se puede investigar la circulación entre las ciencias cognitivas y la experiencia humana sin concentrar la atención en este doble sentido de corporalidad. Esta afirmación no es primariamente filosófica. Por el contrario, sostenemos que tanto el desarrollo de la investigación en las ciencias cognitivas como la relevancia de esta investigación para la experiencia humana vivida requieren la tematización explícita de este doble sentido de corporalidad. Este libro aspira a ser un primer paso en esta tarea.

1 Pensamos, ante todo, en los primeros trabajos de M. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Biblioteca Hachette de Filosofía, 1976; *Id.*, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta DeAgostini, 1985.

Aunque busquemos inspiración en Merleau-Ponty, reconocemos que nuestra situación actual es muy diferente. Hay por lo menos dos razones para esta diferencia, una propia de la ciencia y otra propia de la experiencia humana.

Primero, en los tiempos en que Merleau-Ponty emprendió su labor —en las décadas de 1940 y 1950— las potenciales ciencias de la mente estaban fragmentadas en diversas disciplinas sin comunicación entre sí: la neurología, el psicoanálisis y la psicología experimental conductista. Hoy vemos la emergencia de una nueva matriz interdisciplinaria, las ciencias cognitivas, que incluyen no solo las neurociencias, sino la psicología cognitiva, la lingüística, la inteligencia artificial y, en muchos centros, la filosofía. Más aún, la mayor parte de la tecnología cognitiva, que es esencial para la ciencia de la mente contemporánea, se ha desarrollado solo en los últimos cuarenta años, con el ordenador digital como ejemplo más significativo.

Segundo, Merleau-Ponty abordó el mundo vivido de la experiencia humana desde el punto de vista filosófico elaborado en la tradición de la fenomenología. Hay muchos herederos directos de la fenomenología en la escena contemporánea. En Francia, la tradición de Heidegger y Merleau-Ponty se continúa en autores como Michel Foucault, Jacques Derrida y Pierre Bourdieu.<sup>2</sup> En América del Norte, Hubert Dreyfus ha sido por mucho tiempo el tábano heideggeriano de las ciencias cognitivas,<sup>3</sup> y ahora se han sumado a esa empresa crítica otros que la vinculan con diversas áreas científicas, tales como Terry Winograd, Fernando Flores,<sup>4</sup>

2 Véase, por ejemplo, M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta DeAgostini, 1985; J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985 y P. Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Siglo XXI editores, 2008.

3 H. Dreyfus, *What Computers Can't Do*, Nueva York, Harper & Row, 1979.

4 T. Winograd y F. Flores, *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design*, Nueva Jersey, Ablex Press, 1986.

Gordon Globus<sup>5</sup> y John Haugeland.<sup>6</sup> En una dirección menos filosófica, la fenomenología como etnometodología ha continuado en los estudios sobre improvisación realizados por David Sudnow.<sup>7</sup> Por último, la fenomenología ha dado su nombre a una tradición de la psicología clínica.<sup>8</sup> Estos enfoques, sin embargo, dependen de los métodos de sus disciplinas originarias: las articulaciones lógicas de la filosofía, el análisis interpretativo de la historia y la sociología y el tratamiento de los pacientes en terapia.

A pesar de esta actividad, la fenomenología continúa siendo, especialmente en América del Norte donde actualmente se realizan gran parte de las investigaciones en ciencias cognitivas, una escuela filosófica de influencia relativamente escasa. Creemos que es hora de proponer un método y un enfoque radicalmente nuevos para la implementación de la visión de Merleau-Ponty. En este libro ofrecemos un nuevo linaje que descende de la intuición fundamental de la doble corporalidad tal como la articuló inicialmente Merleau-Ponty.

5 G. Globus, *Dream Life, Wake Life: The Human Condition Through Dreams*, Albany, State University of New York Press, 1987; *Id.*, «Heidegger and Cognitive Science», *Philosophy Today* 34(1), 1990, pp. 20-29; *Id.*, «Derrida and connectionism: *différance* in neural nets», *Philosophical Psychology* 5(2), 1992, pp. 183-197; e *Id.*, «Deconstructing the Chinese room», *Journal of Mind and Behavior* 12(3), 1991, pp. 377-391.

6 J. Haugeland, «The Nature and Plausibility of Cognitivism», reeditado en John Haugeland (comp.), *Mind Design: Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*, Montgometry, Vermont, Bradford Books, 1981.

7 D. Sudnow, *Ways of the Hand: The Organization of Improvised Conduct*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1978.

8 El trabajo clave de K. Jaspers, *Escritos psicopatológicos*, Madrid, Gredos, 1977. Desde una perspectiva europea, véase P. Johnkheere, *Phénoménologie et analyse existentielle*, Bruselas, De Boeck, 1989. Para trabajos representativos de esta escuela en el mundo angloamericano, véase, por ejemplo, P. Lecky, *Self-consistency, A theory of personality*, Hamden, The Shoe String Press, 1961; C. Rogers, *On Becoming a Person*, Boston, Houghton Mifflin, 1961 y D. Snygg y W. Combs, *Individual Behavior*, Nueva York, Harper & Row, 1949.

¿Qué desafíos enfrenta la experiencia humana como resultado del estudio científico de la mente? La preocupación existencial que anima nuestra discusión en este libro deriva de la demostración tangible, dentro de las ciencias cognitivas, de que *el yo o sujeto cognitivo es fundamentalmente fragmentado, dividido o no unificado*. Por cierto, la cultura occidental ya había reparado en esto. Muchos filósofos, psiquiatras y teóricos sociales desde Nietzsche han desafiado nuestra concepción recibida del yo o del sujeto como epicentro del conocimiento, la cognición, la experiencia y la acción. No obstante, la emergencia de este tema dentro de la ciencia señala un acontecimiento muy significativo, pues la ciencia brinda la voz de la autoridad en nuestra cultura, en una medida que no encuentra parangón en ninguna otra práctica ni institución humana. Más aún, la ciencia —de nuevo, a diferencia de otras prácticas e instituciones humanas— encarna su comprensión en artefactos tecnológicos. En el caso de las ciencias cognitivas, dichos artefactos son máquinas pensantes/actuantes cada vez más complejas, que tienen tal vez aún más potencial que los libros del filósofo, las reflexiones del teórico social o los análisis terapéuticos del psiquiatra para transformar la vida cotidiana.

Este problema central y fundamental —el estatus del yo o sujeto cognitivo— se podría relegar, desde luego, a una empresa puramente teórica. Sin embargo, este tema obviamente toca directamente nuestra vida y nuestra autocomprensión. Por lo tanto, no es sorprendente que los pocos libros elocuentes que abordan este problema, tales como *The Mind's I* de Hofstadter y Dennett, y *The Second Self* de Sherry Turkle, cobren considerable popularidad.<sup>9</sup> En una vena más académica, la circulación entre ciencia y experiencia ha emergido en discusiones acerca de la «psicología popular» o en formas de investigación tales como el «análisis conversacional».

9 D. Hofstadter y D. Dennett, *El ojo de la mente. Fantasías y reflexiones sobre el yo y el alma*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983; S. Turkle, *The Second Self: Computers and the Human Spirit*, Nueva York, Simon & Schuster, 1983.

Un intento aún más sistemático de abordar la relación entre ciencia y experiencia se encuentra en el libro de Ray Jackendoff, *Consciousness and the Computational Mind*<sup>10</sup> que aborda la relación entre ciencia y experiencia tratando de brindar un fundamento informático para la experiencia de la percepción consciente.

Aunque obviamente compartimos las preocupaciones de estos diversos libros, no estamos satisfechos con sus procedimientos y respuestas. Entendemos que el actual estilo de investigación es limitado e insatisfactorio, tanto teórica como empíricamente, *porque no hay un enfoque directo y pragmático de la experiencia con el cual complementar la ciencia*. En consecuencia, tanto las dimensiones espontáneas como las más reflexivas de la experiencia humana reciben apenas un tratamiento fugaz y superficial, el cual no puede competir con la hondura y la complejidad del análisis científico.

¿Cómo proponemos remediar esta situación? Gran cantidad de pruebas reunidas en muchos contextos durante la historia humana indican que la experiencia se puede examinar de manera disciplinada y que la aptitud para dicho examen se puede refinar considerablemente con el transcurso del tiempo. Nos referimos a la experiencia acumulada en una tradición con la cual no están familiarizados la mayoría de los occidentales, pero que Occidente no puede seguir ignorando: la tradición budista de la práctica meditativa y la exploración pragmática y filosófica. Aunque mucho menos conocida que otras investigaciones pragmáticas de la experiencia humana, tales como el psicoanálisis, la tradición budista es muy relevante para nuestros intereses, pues, como veremos, el concepto de un ser cognitivo no unificado o descentrado (los términos habituales son «carente de ego» o «carente de yo») es la piedra angular de la tradición budista. Más aún, este concepto —aunque por cierto incluido en los debates filosóficos de la tradición

10 R. Jackendoff, *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge, Massachusetts, Bradford Books/MIT Press, 1987.

budista— es fundamentalmente una versión experiencial de primera mano ofrecida por meditadores que alcanzan un grado de «presencia mental» (véase el capítulo 2) en su experiencia de la vida cotidiana. Por estas razones, pues, proponemos construir un puente entre la mente en la ciencia y la mente en la experiencia mediante la articulación de un diálogo entre estas dos tradiciones de las ciencias cognitivas occidentales y la psicología meditativa budista.

Enfaticemos que la meta predominante de este libro es *pragmática*. No nos proponemos construir una gran teoría unificada, sea científica o filosófica, acerca de la relación mente-cuerpo. Tampoco nos proponemos escribir un tratado de relativa erudición. Deseamos abrir un espacio de posibilidades donde se pueda apreciar plenamente la circulación entre las ciencias cognitivas y la experiencia humana, y promover las posibilidades transformadoras de la experiencia humana en una cultura científica. Esta orientación pragmática es común a ambos polos de este libro. Por una parte, la ciencia avanza gracias a su vínculo pragmático con el mundo fenoménico; más aún, su convalidación deriva de la eficacia de este vínculo. Por otra parte, la tradición de la práctica meditativa avanza gracias a su vínculo sistemático y disciplinado con la experiencia humana. La convalidación de esta tradición deriva de su aptitud para transformar progresivamente nuestra experiencia y nuestra autocomprensión.

Al escribir este libro, buscamos un nivel de discusión que resulte accesible a diversos públicos. Procuramos dirigirnos no solo a los científicos cognitivos, sino también a los legos educados con un interés general en el diálogo entre ciencia y experiencia, así como a aquellos interesados en el pensamiento budista o comparativo. En consecuencia, los miembros de estos grupos variados (y, esperamos, superpuestos) quizá deseen en ocasiones que hubiéramos dedicado más tiempo a un punto específico de las discusiones científicas, filosóficas o comparativas. Hemos tratado de anticipar algunos de estos puntos, pero hemos situado nuestros comentarios

en notas y apéndices para no desviarnos del flujo de la discusión, la cual —repetimos— va dirigida a un público amplio.

Ahora que hemos presentado al lector el tema principal de este libro, esboceemos su desarrollo en cinco partes:

- *La primera parte* presenta a los dos interlocutores de nuestro diálogo. Indicamos qué entendemos por «ciencias cognitivas» y «experiencia humana», y brindamos un panorama del desarrollo del diálogo entre ambos interlocutores.
- *La segunda parte* presenta el modelo informático de la mente, que dio origen a las ciencias cognitivas en su forma clásica (cognitivismo). Aquí vemos cómo las ciencias cognitivas revelan la no unidad del sujeto cognitivo y cómo la progresiva captación de un yo no unificado brinda la piedra angular de la práctica meditativa budista y de su articulación psicológica.
- *La tercera parte* señala que los fenómenos habitualmente atribuidos a un yo podrían surgir sin un yo real. Dentro de las ciencias cognitivas, esto abarca los conceptos de autoorganización y propiedades emergentes de los procesos cognitivos, especialmente en los modelos conexionistas. Dentro de la psicología budista, ello incluye la estructura emergente de factores mentales dentro de un momento de la experiencia y la emergencia de la configuración causal kármica de la experiencia en el decurso del tiempo.
- *La cuarta parte* avanza más allá, presentando el nuevo enfoque en las ciencias cognitivas. Proponemos el término *enactivo* para este nuevo enfoque. En el programa enactivo, cuestionamos explícitamente el supuesto —predominante en las ciencias cognitivas— de que la cognición consiste en la representación de un mundo que es independiente de nuestra aptitud perceptiva y cognitiva a través de un sistema cognitivo que existe independientemente del mundo. Delineamos en cambio un enfoque de la cognición como acción corporizada,

y así recobramos la idea de corporalidad a que aludimos anteriormente. También situamos este enfoque de la cognición dentro del contexto de la teoría evolutiva, argumentando que la evolución no consiste en la adaptación óptima, sino en lo que denominamos decurso natural. Este cuarto paso de nuestro libro es quizás el aporte más creativo que ofrecemos a las ciencias cognitivas contemporáneas.

- *La quinta parte* examina las implicaciones filosóficas y experienciales del enfoque enactivo, según el cual la cognición no tiene fundamentos ni cimientos últimos más allá de la historia de la corporización. Primero situamos estas implicaciones dentro del contexto de la crítica contemporánea occidental del objetivismo y el fundacionalismo. Luego presentamos lo que quizá haya sido la comprensión más radicalmente no fundacionalista en la historia humana, la escuela Madhyamika del budismo Mahayana, la escuela en cuyas percepciones se ha cimentado todo el pensamiento budista posterior de peso. Concluimos examinando algunas de las implicaciones éticas de mayor alcance del viaje emprendido en este libro. Quizá la quinta parte sea el aporte más creativo que hayamos realizado dentro de nuestro contexto cultural más amplio.

Aspiramos a que estas cinco partes expresen una conversación durante la cual exploraremos la experiencia y la mente dentro de un horizonte más amplio que incluya tanto la atención meditativa a la experiencia en la vida cotidiana como la atención científica a la mente en la naturaleza. Esta conversación está motivada, en definitiva, por un interés: sin abrazar la relevancia e importancia de la experiencia cotidiana humana, el poder y la complejidad de las ciencias cognitivas contemporáneas podrían generar una cultura científica dividida en la cual nuestras concepciones científicas de la vida y de la mente, por una parte, y nuestra autocomprensión cotidiana, por la otra, se vuelvan inconciliables. A nuestro juicio,

pues, estos problemas, aunque científicos y técnicos, son inseparables de preocupaciones profundamente éticas que requieren una comprensión nueva e igualmente profunda de la dignidad de la vida humana.