



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA
SUAYED

**MERLEAU-PONTY Y LA CIENCIA COGNITIVA
CORPORIZADA**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LAURA GARCÍA SANDOVAL

ASESORA DE TESIS:
DRA. PAOLA HERNÁNDEZ CHÁVEZ



CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Caro y Cami,
futuras universitarias.*

AGRADECIMIENTOS

Gracias a mis amigos de los seminarios de *Filosofía y Ciencias Cognitivas* en el Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano y de *Epistemología de las Ciencias de la Salud* en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. En especial, a Víctor, Cecilia y Alberto.

Gracias al Sistema Universidad Abierta y Educación a Distancia (SUAYED) de la UNAM, por permitirme cumplir mi meta de estudiar Filosofía. Al Mtro. Pedro Joel Reyes López, por su ayuda durante el proceso del trámite de titulación. A mis sinodales, Mtro. Luis Sánchez Graillet, Dr. Alberto Ruiz Méndez y Mtro. Francisco Mancera Martínez. A mi profesor, el Dr. Víctor Gerardo Rivas López, por haberme presentado a Merleau-Ponty.

Gracias a Israel, Dana, Cynthia y Aline, mis jefes laborales en algún punto durante estos años de estudio. A Rosario, por prestarme una habitación para leer y escribir. A Venecia y Sarah, no hubiera sobrevivido el 2020 sin esas semanas en la texanía. A Luna y Lucho, mis amigos peludos, por su compañía durante la realización de esta tesis. A Mary, por sus palabras de apoyo.

Gracias a la Dra. Paola Hernández Chávez, haberla conocido tuvo un gran impacto en mi vida. Me siento muy afortunada de poder trabajar con ella. Gracias por su guía, consejos y motivación. Es un gran ejemplo para mí.

Gracias a Yoli, sobre todo por el aliento. *God only knows what I'd be without you.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO I: LA FENOMENOLOGÍA DE MERLEAU-PONTY.....	9
I.1. Preámbulo: <i>Aprender de nuevo a ver el mundo</i>	9
I.2. Marco histórico y filosófico de Merleau-Ponty.....	10
I.3. Por qué estudia la percepción.....	14
I.4. Propuesta fenomenológica.....	15
I.4.1 Antecedente: la fenomenología de Husserl.....	16
I.4.2. <i>Volver a las cosas mismas</i>	17
I.4.3. Intencionalidad: orientación corporal al mundo.....	18
I.5. Crítica del prejuicio del mundo.....	19
I.5.1. Antecedente: la psicología de la Gestalt.....	21
I.5.2. Crítica del empirismo.....	23
I.5.3. Crítica del intelectualismo.....	25
I.6. La psicología empírica.....	27
I.6.1. Fenómeno del miembro fantasma.....	29
I.6.1.1. Cuerpo habitual y cuerpo actual.....	30
I.6.2. El caso Schneider.....	30
I.6.2.1. Intencionalidad motriz.....	32
I.6.2.2. Facultad de contar con lo posible: función de proyección.....	33
I.7. Campo fenomenal.....	34
I.8. Esquema corpóreo.....	36
I.8.1. Énfasis en la unidad autónoma del cuerpo.....	37
I.8.2. El cuerpo se define por sus tareas actuales y virtuales.....	39
I.8.3. Antes del entendimiento el cuerpo ya percibe.....	40
I.8.4. La sensación doble.....	41
I.9. Ontología corporal.....	42
I.9.1. Carne.....	43
I.9.2. Quiasmo.....	44
CAPÍTULO II: LA COGNICIÓN CORPORIZADA.....	47
II.1. Inteligencia artificial simbólica.....	47
II.1.1. Representaciones.....	48
II.1.2. Principios de la inteligencia artificial simbólica.....	50
II.1.3. Críticas de la inteligencia artificial simbólica.....	51
II.2. Las tesis centrales de la cognición corporizada.....	53
II.2.1. Funciones corporales.....	54
CAPÍTULO III: ENFOQUES QUE CONFLUYEN CON LA PERSPECTIVA CORPORIZADA.....	57
III.1. La metáfora como componente constitutivo.....	57
III.2. El enactivismo.....	60

III.3. La mente extendida.....	63
III.4. La perspectiva embebida.....	67
III.5. Contrastes entre la cognición corporizada y la postura clásica.....	69
III.5.1. La cognición corporizada y el Representacionalismo.....	70
III.5.2. Cuestionamientos sobre la falta de representaciones.....	73
III.6. Recapitulación de capítulos II y III.....	75
CAPÍTULO IV: MERLEAU-PONTY Y LA CIENCIA COGNITIVA CORPORIZADA.....	77
IV.1. Las diferencias y semejanzas entre los enfoques corporizados y Merleau-Ponty.....	82
IV.1.1. Contra el Representacionalismo.....	84
IV.1.2. Cuerpo y mundo.....	86
IV.2. Conceptos de Merleau-Ponty en la actualidad.....	87
IV.3. Recapitulando.....	89
PERSPECTIVAS.....	93
CONCLUSIONES.....	96
BIBLIOGRAFÍA.....	99

*Pero al tomar así nuevo contacto con el cuerpo y el mundo,
también nos volveremos a encontrar a nosotros mismos.*

Maurice Merleau-Ponty

*Let's celebrate now
All this flesh on our bones*
Björk

INTRODUCCIÓN

La filosofía de la mente y las ciencias cognitivas estuvieron dominadas por posturas que otorgaban al cuerpo un papel exiguo en las operaciones mentales. Negar cualquier participación corporal ha estado presente desde la Grecia clásica. En el *Fedón o sobre el alma*, Platón veía al cuerpo como una distracción de la vida intelectual que se podía eliminar mediante la práctica de la filosofía: “los que han sido suficientemente purificados por la filosofía viven por toda la eternidad separados de sus cuerpos” (Platón, 1999, p. 163). El filósofo griego consideró los cuerpos físicos como efímeros y una copia imperfecta de las esencias inmatriciales y eternas. Estas hacen inteligible el mundo y son lo que el intelecto (el alma) debe captar para comprender. En este diálogo socrático existen varios argumentos sobre la inmortalidad del alma, uno de ellos es que el intelecto debe tener una afinidad con las esencias para aprehenderlas. Entonces, si las esencias son inmatriciales, el intelecto también debe serlo:

Mas cuando el alma replegada sobre sí misma examina las cosas, se dirige hacia lo puro, lo eterno, lo inmortal, lo inmutable; y siendo ella de esa misma naturaleza, en la región de esas esencias siempre mora en cuanto le sea posible, y deja entonces de andar errante; y en la compañía de ellas permanece inmutable. Ese estado del alma es lo que se llama sabiduría (Platón, 1999, p. 118).

Las versiones actuales de dualismo tienen su origen más claramente en la filosofía de Descartes. En las *Meditaciones Metafísicas* explicó los dos tipos de sustancia: la materia (*res extensa*), cuya característica principal es que se extiende de forma espacial, y la mente (*res cogitans*), cuyas propiedades esenciales es que piensa y es inmatricial. El cuerpo humano –incluido el cerebro y el sistema nervioso– pertenece al primer tipo, mientras que la mente –incluidos los pensamientos, deseos e intenciones– pertenece al segundo (Gibbs, 2005, p. 4). Los fenómenos mentales no pertenecían al mundo físico y sí tenían un estado autónomo: “La idea que tengo del espíritu humano [mente humana] en cuanto es cosa que piensa, carece de extensión y no participa de ninguna cualidad de las que pertenecen al cuerpo, es incomparablemente más distinta que la idea de cualquier cosa corporal” (Descartes, 2012, p. 82). Consideró al cuerpo como una máquina con sus propias reglas (*corps mécanique*, véase Jackson, 2011), excepto cuando la mente interfiere, ya que posee la facultad para influir en el cuerpo.

El dualismo mente-cuerpo se refiere a que lo mental y lo físico son clases o estados diferentes. Una de sus preguntas fundamentales es sobre la relación entre las propiedades mentales y las propiedades físicas, si existe influencia entre unas y otras, en caso afirmativo, cómo ocurre esta influencia. Por ejemplo, en la *Sexta meditación*, Descartes determinó que en lo que hoy llamamos glándula pineal (Wilson, 1990, p. 298) sucede la interacción entre la mente y el cuerpo, sin aclarar cómo podían interactuar dos sustancias distintas. Los dualistas afirman que los estados mentales y físicos son reales, pero no pueden asimilarse uno al otro, es decir, permanecen separados. Ya sea el alma, el intelecto o la conciencia, el aspecto mental es diferente a cualquier aspecto físico.

Otra forma de este dualismo incluye identificar los eventos mentales con los procesos cerebrales. En ocasiones, esto lleva consigo una reducción del cuerpo al cerebro, pues no se considera el cuerpo como un todo en las operaciones cognitivas que realiza el cerebro (Gibbs, 2005, p. 5). La cabeza delimita el cerebro y bajo esta noción la mente queda encerrada en el cerebro, ahí es donde se aloja toda posibilidad de pensamiento, razón y cognición. No reconocen el aprendizaje por medio de las experiencias y las emociones que pueda tener el sujeto, estas no tienen ningún tipo de influencia en los contenidos mentales.

La superioridad de la mente sobre el cuerpo es una tradición que distingue la mente como racional e inmaterial y el cuerpo como un objeto que solo realiza el trabajo físico y nada tiene que ver con el lenguaje, el pensamiento o la conciencia. Por un lado, los humanos tienen las propiedades corporales, como peso y estatura, pero también poseen propiedades mentales que involucran a la conciencia y la intencionalidad, entre otras. Mientras los aspectos físicos pueden ser observados por cualquiera o al menos están disponibles a través de instrumentos o aparatos tecnológicos, los eventos mentales son accesibles solo al sujeto que los posee, es el único que tiene un acceso a su aspecto mental. De esta forma, el conocimiento, la razón y cualquier otra característica mental pertenece al sujeto como individuo, lo que excluye el contexto de cualquier participación en los procesos cognitivos, no interviene el medio ambiente.

La filosofía cartesiana ayudó a fundamentar el racionalismo internalista, que dominó las teorías de la mente y a la epistemología por siglos. Esta postura considera que la racionalidad solo depende de una mente aislada del mundo y delimitada por el cerebro. El sujeto cognoscente está en completo control de la racionalidad dentro de su cabeza. Al privilegiar la mente del sujeto individual, él se convierte en el dueño de los estados mentales e intenciones, no hay posibilidad de compartir el conocimiento y la intencionalidad con un grupo de personas (véase Sloman &

Fernbach, 2017, p. 98). Es el único responsable de formar categorías abstractas, no requiere deliberar con otros sujetos cognoscentes, y el conocimiento en general solo depende del mismo agente, no es necesario consultar otro tipo de recursos más que su mente. El autoconocimiento es la base para conocer el mundo y las ideas de otras personas. Al descartar al cuerpo, a la comunidad y a la cultura en la cual está insertada la persona, la cognición solo necesita una mente inmaterial y encerrada en la cabeza, incluso un *cerebro en una cubeta* puede desarrollar el mismo tipo de cognición que los humanos. El cuerpo y su medio ambiente son prescindibles.

La cognición corporizada, en contraste, considera que las posturas anteriores carecen de una descripción completa. Con base en ello, incorporan una visión particular para estudiar los procesos cognitivos. Propone que la cognición necesita, además del cerebro, de las capacidades sensoriomotoras del organismo y la interacción de estas con el ambiente, lo cual incluye como parte indispensable describir la manera en que el organismo adquiere habilidades de navegación, interacción con el mundo hasta llegar a formar capacidades cognitivas sofisticadas a partir de cómo está constituido corporalmente. Sin la participación del cuerpo, los pensamientos no tendrían contenido y los asuntos mentales en general no serían posibles. En breve, parten de que la corporización es una condición necesaria para la cognición.

El enfoque corporizado se ha expandido en los últimos años y el hecho de que esté conformado por varios programas interdisciplinarios complica su análisis. En general, estudia cómo en el desarrollo de los procesos cognitivos interviene la interacción entre el organismo y su ambiente, que se enmarca en tiempo real, implica una orientación espacial y corporal, siempre destinada a cumplir una meta. El objetivo de tales posturas es proporcionar explicaciones que capturen las interacciones entre mente, cuerpo del sujeto, añadiendo como componente fundamental el medio ambiente y su influencia determinante en la adaptación del organismo.

Sin embargo, surge la pregunta si la propuesta corporizada es realmente una opción viable para el estudio de la cognición humana. En este trabajo me ocuparé de responder la cuestión anterior analizando una de las posturas históricamente más influyente en las visiones corporizadas, a saber, la filosofía de Merleau-Ponty. A partir de su propuesta tendremos mejores herramientas para analizar la efectividad de este enfoque y formular una metodología más fuerte.

La cognición corporizada tiene una historia relativamente corta. La idea de que el cuerpo es la base de la experiencia se puede rastrear quizá en el empirismo y más claramente en la fenomenología del siglo XX. Además de Merleau-Ponty, filósofos como John Dewey y Ludwig Wittgenstein reaccionaron a la tradición que privilegiaba la visión de una mente aislada y

desprovista de cuerpo. Por ejemplo, Dewey destacó la interacción de un organismo con el ambiente y criticó la definición de cognición como una construcción individual y pasiva. Wittgenstein, por su parte, analizó el lenguaje como una práctica social y subrayó que es un sistema comunicativo que solo puede suceder cuando los agentes interactúan y comparten un ambiente social (véase Gallagher, 2008, p. 37 y p. 49).

Merleau-Ponty hizo una crítica al intelectualismo, sobre todo a los preceptos de que la mente no necesita de una orientación corporal ni experiencias y que el sujeto posee un tipo de cognición que ordena y reorganiza por sí sola los fenómenos que percibe en el mundo sin tener que recurrir a la relación que existe entre él y el ambiente en el que se encuentra. Muchos de los principios intelectualistas están presentes en el racionalismo internalista, a saber, que la mente interna de un agente individual es suficiente para constituir el mundo, ya que desprenden a los estados mentales del contexto externo y eliminan la necesidad de cualquier tipo de forma corporal. El filósofo francés respondió a las deficiencias explicativas de la psicología y biología de su época. En concreto, argumentó que el cuerpo está antes de la reflexión y que el mundo existe solo a través del cuerpo, además sugirió que el conocimiento de nuestro *self* proviene de la interacción participativa que tenemos con los demás y nuestro medio ambiente a través de nuestra existencia corporizada.

La idea de que la persona debe entenderse y estudiarse en términos de la reciprocidad entre organismo y ambiente se puede buscar en la filosofía del pensador francés y, de esta forma, contribuir a la construcción de una base más sólida del enfoque corporizado en general. En particular, las investigaciones fenomenológicas sobre la percepción y la interacción entre persona y ambiente fueron un aporte crucial al desarrollo de las ciencias cognitivas. Por ello es necesario analizar cómo la filosofía de Merleau-Ponty y las críticas que le hicieron en su momento son aún herramientas centrales para los estudios cognitivos. El objetivo de esta tesis es entender qué queda de la aproximación *tradicional* a la cognición y cómo ésta se combinaría con la postura corporizada para construir una visión más completa sobre cómo conocemos los humanos.

El presente trabajo se divide en cuatro capítulos. En el capítulo I, reviso la filosofía de Merleau-Ponty. Me centro en el estudio fenomenológico que hizo de la percepción como una reacción a las posturas de la tradición, englobadas bajo el intelectualismo y empirismo. A partir de esto, examino la revalorización del papel del cuerpo que llevó a cabo y cómo expresó lo primordial de nuestra experiencia corporizada en unión al mundo que habitamos.

En el capítulo II presento la propuesta de la postura corporizada de la cognición. Inicio con las deficiencias explicativas de los estudios *tradicionales* de la cognición ejemplificados con la inteligencia artificial simbólica y el error de equiparar la mente con una computadora. Una vez esbozados estos puntos, doy paso a los postulados principales de la cognición corporizada.

En el capítulo III esbozo distintos enfoques que confluyen con la perspectiva corporizada. Presento la metáfora vista como una herramienta cognitiva, el enactivismo, la mente extendida y la perspectiva embebida. Estas teorías corporizadas se centran en distintos aspectos de la relación entre las características físicas del agente y el medio ambiente, pero todas sostienen que el cuerpo también es un elemento crucial de la cognición. Una vez expuestos los principales puntos de la cognición corporizada y descorporizada es posible hacer un contraste entre ellas. Con base en esto, reviso la discusión que surge dentro de las teorías corporizadas respecto a ser próxima o no del estudio tradicional de la cognición.

Por último, en el capítulo IV me centro en las concurrencias que existen entre el enfoque corporizado y la filosofía de Merleau-Ponty, así como los elementos del filósofo francés que deben considerar las teorías corporizadas. Esto con la finalidad de analizar si el estudio corporizado puede tener herramientas metodológicas más efectivas y cuál sería el alcance de tener una base teórica fuerte.

CAPÍTULO I: LA FENOMENOLOGÍA DE MERLEAU-PONTY

I.1. Preámbulo: *Aprender de nuevo a ver el mundo*

Con el propósito de responder si el enfoque corporizado es plausible para estudiar la cognición, primero revisaré la filosofía de Merleau-Ponty. Gracias a esto, podremos examinar la eficacia de las posturas corporizadas y proponer elementos para una metodología más sólida. Además, podremos analizar qué conservar del estudio tradicional de la cognición para sumarlo a la postura corporizada y, de esta forma, construir una visión más completa sobre los estudios de la cognición humana.

Nos centraremos en la fenomenología de Merleau-Ponty, ya que a través de ella analizó la percepción como la actividad cognitiva primordial de cualquier ser humano. Posteriormente, esto lo llevó a formular una ontología con base en lo que significa poseer un cuerpo y habitar el mundo. Así, comienzo la exposición de sus ideas con el motivo de su cuestionamiento a la labor filosófica que prevalecía en su época. Merleau-Ponty interrogó a la filosofía sin temor. Se propuso definir qué lugar le corresponde a la filosofía después de que los avances científicos del siglo XX pusieran en duda las formas establecidas. El filósofo francés se preguntó si la actividad filosófica vigente es la adecuada para enfrentar y entender lo que sucede:

Pues filosofar es buscar, implica que hay cosas que ver y que decir. Ahora bien, hoy día apenas se busca. Se ‘vuelve’ a una u otra de las tradiciones, se la ‘defiende’. Nuestras convicciones se fundan menos sobre valores o verdades percibidas que sobre los vicios o los errores de aquellos que no queremos. Queremos pocas cosas, detestamos muchas. Nuestro pensamiento es un pensamiento en retirada o en repliegue (Merleau-Ponty, 2009, p. 112).

La necesidad de plantearse esto se debe, en gran medida, a que consideró la interrogación como parte fundamental de la posibilidad para hacer filosofía. Estimó que la interrogación en la filosofía no necesita una respuesta absoluta e inamovible, por el contrario, lo importante es la acción filosófica para conocer el mundo. El pensador francés afirmó: “La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 20).

Él cuestionó las formas de la filosofía tradicional y las limitaciones del pensamiento filosófico. Pero vio la crisis de la filosofía como una oportunidad para su renacimiento y

propuesta de alternativa. Se preguntó si los conceptos establecidos, principalmente sobre la percepción y la ontología, todavía eran válidos.

El marco histórico desde el cual reflexiona está inmerso en el periodo de entre guerras, el nazismo, los gobiernos totalitarios y la Segunda Guerra Mundial, que desembocaron en la posguerra y la Guerra Fría. Esto motivó una nueva reflexión sobre la condición humana y los altibajos del pensamiento, nos dice:

El siglo XX borró la línea divisoria entre el cuerpo y espíritu, entre la palabra y el pensamiento, entre la moral y la política, en fin, entre las verdades imperecederas y puras, y las opiniones prosaicas y cotidianas. Esta época puede ser caracterizada filosóficamente como la del fin de la metafísica, como la era en que se realiza prácticamente la muerte de los absolutos y la universal disolución de las esencias y las certezas inamovibles: el Estado, la Moneda, la Familia, la Moral, el Derecho, la Verdad, el Progreso (Ramírez, 2008, p. 17).

I.2. Marco histórico y filosófico de Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty nació el 14 de marzo de 1908 en Rochefort-sur-Mer (Francia). Ingresó a la École Normale Supérieure en París, donde estudió filosofía de 1926 a 1930. Al finalizar sus estudios, cumplió con el servicio militar obligatorio durante un año (1930-1931). De regreso, empezó a dar clases de filosofía en el Liceo de Beauvais, ubicado a las afueras de París. En 1933, recibió una beca por parte del entonces conocido como Caisse Nationale des Sciences (uno de los fondos precursores de lo que actualmente es el Centre National de la Recherche Scientifique, un organismo público de investigación financiado por el gobierno francés) gracias al proyecto *La Naturaleza de la Percepción*, que tenía el objetivo de profundizar su conocimiento en la fenomenología y la psicología de la Gestalt.

Durante la Segunda Guerra Mundial, fue llamado a unirse al ejército. Sirvió como teniente y después como parte del equipo administrativo de 1939 a 1940. Una vez finalizado su servicio, regresó a París para continuar con su vida académica como profesor de filosofía. Enseñó en diferentes liceos, después en la Universidad de Lyon y en la Sorbona, donde dio clases de psicología infantil y pedagogía de 1949 a 1952. Desde 1952 y hasta su muerte en 1961 presidió la cátedra de filosofía en el Collège de France, el puesto más prestigioso para un filósofo en Francia. El discurso que ofreció con motivo de su ingreso fue publicado bajo el título *Elogio de la filosofía* (1953), junto a los cursos que dictó en el Colegio, *Resúmenes de los Cursos: Collège de France 1952-1960* (1953).

Después de la Segunda Guerra Mundial, la filosofía tuvo un amplio desarrollo en Francia. Muchos de los filósofos franceses fueron enviados a la guerra, experimentaron la ocupación nazi y la posterior liberación de Francia –Merleau-Ponty participó de forma activa en el grupo de resistencia, *Socialisme et Liberté*–, además de que sufrieron las muertes de familiares y amigos. A Merleau-Ponty y su generación les preocupaba encontrar una justificación válida a la existencia, propia y en conjunto. Hallaron una respuesta deficiente en la filosofía que les habían enseñado, de ahí la tarea de buscar y reformular.

Merleau-Ponty encontró en Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir a sus compañeros de acción política y filosófica. Su amistad inició desde que los tres estudiaban en la École Normale Supérieure. Juntos fundaron el periódico *Les Temps modernes* en 1945. Además de ser uno de los editores, publicó principalmente ensayos de política que después formarían parte de sus libros *Humanismo y Terror* (1947) y *Sentido y sinsentido* (1948). Junto a Sartre fue codirector de la serie *La Bibliothèque de Philosophie* de la editorial Gallimard.

Debido a las discrepancias políticas con Sartre, en 1953, Merleau-Ponty renunció al consejo editorial de *Les Temps modernes* y se separó definitivamente del grupo. Su mayor crítica fue lo que llamó *ultra-bolcheviquismo*, una postura que ignoraba las atrocidades del comunismo soviético y la naturaleza totalitaria que conllevaba. Esto lo expresó en *Las aventuras de la dialéctica* (1955). También publicó *Signos* (1960), un libro de ensayo político. Las particularidades y el contexto de su vida tuvieron mucha influencia sobre sus libros de historia y política, como el ascenso del comunismo, los Procesos de Moscú, la Ocupación y la Liberación de Francia, la Guerra Fría y el papel de los intelectuales franceses en la vida pública moderna (Carman, 2008, p. 6).

Mucho más modesto, no tuvo interés por incursionar en la literatura, a diferencia de sus compañeros existencialistas. Si acaso lo consideró como una posible actividad más adelante en su vida, pero con una finalidad de búsqueda personal y no como un proyecto filosófico. Así anunció Merleau-Ponty a Sartre la posibilidad de escribir de forma autobiográfica, aunque poco después se retractó: “No, al final, más valdría que escribiera una novela. ¿Por qué? Porque en una novela, podría dar a los episodios de mi vida que no entiendo un sentido imaginario” (citado por Parant, 2012, p. 466).

Frente a la atractiva vida pública de los filósofos contemporáneos, la obra de Merleau-Ponty se mantuvo a la sombra, fiel *a las cosas mismas* y ajeno a todo protagonismo (Boburg, 1996, p. 10). Independientemente de las diferencias personales, Merleau-Ponty se separó del

trabajo de aquellos que pertenecían a su generación. La selección de sus temas y su forma de hacer filosofía difícilmente se encasillan en las corrientes que predominaron durante la posguerra. Tomó distintas fuentes de conocimiento para construir su obra filosófica, partió desde el existencialismo y la fenomenología, pero también de la psicología empírica, la psicología de la Gestalt, la neurología, el psicoanálisis y el marxismo, entre otros. “Merleau-Ponty’s approach took up not simply a set of solutions from these sources in order to create a mere philosophical hodgepodge, but rather incorporated what he understood to be their promise into a unified patchwork in the direction of a genuine philosophical interrogation” (Landes, 2013, p. xi).

Además de los estudios en filosofía, Merleau-Ponty se interesó en otras disciplinas, sobre todo en el reciente desarrollo de la psicología. Dedicó gran parte de su tiempo a estudiar la ciencia de su época, ya que se preocupaba por entender cómo los hallazgos científicos repercuten en las enseñanzas de la filosofía. Los fundamentos de la ciencia se pusieron en duda, en parte, por las formulaciones de la teoría de la relatividad o la teoría cuántica. Esto contribuyó a la crisis y, además, la ciencia parecía incapaz de cuestionarse a sí misma, situación que llamó su atención:

Y es que, si bien no vivió el mundo posmoderno, sin embargo lo entrevió, ya que fue testigo de su simiente (...); se anticipó a las ciencias cognitivas, y podemos decir que es un precursor de ellas; se percató de las consecuencias, para las ciencias humanas, de la crisis del modelo científico newtoniano; y, finalmente, se dio cuenta de la exigencia de una nueva ontología acorde no sólo a los cambios profundos en las ciencias sino en general acorde a la experiencia del hombre de la segunda mitad del siglo veinte encaminado hacia el veintiuno (Boburg, 1996, p. 9-10).

Se cuestionó cuál es el papel del filósofo en el mundo de mediados de siglo. Se dispuso a ver hacia otras construcciones de conocimiento, fuera de los límites de la filosofía. Estudió la actividad científica, ya que también es una forma de acceder al ser, y tuvo interés por saber qué hacían las otras ciencias respecto a temas que han ocupado a la filosofía por siglos. Estimó que la filosofía debe interrogar la actividad de la ciencia y, de esta forma, se beneficiará de sus resultados. Aunque, aclaró, debe encontrar una postura equilibrada respecto al uso de las investigaciones científicas: “Consistiría ésta en preguntar a la ciencia, no qué es el ser (la ciencia calcula *en el ser*, su procedimiento constante es suponer conocido lo desconocido), sino lo que a buen seguro no es” (Merleau-Ponty, 2009, p. 178).

Merleau-Ponty desarrolló su propio lenguaje y conceptos. Antes de ir a la Segunda Guerra Mundial, en 1938, entregó *La estructura del comportamiento*, su primera gran obra de filosofía como parte de su doctorado (llamada tesis complementaria: *Thèse complémentaire for*

the doctorat d'etat, Carman, 2008, p. 4), que fue publicada en 1942. Ahí realizó una crítica a la teoría del comportamiento, sobre todo aquella formulada bajo la influencia del empirismo, y cuestionó la dominante psicología mecanicista gracias a la mirada de la psicología de la Gestalt. Demostró la ineficacia de la psicología que pretende ser científica a través de experimentos manipulados en el laboratorio, así como la ontología que yace debajo de ella. Alphonse de Waelhens escribe en *Una filosofía de la ambigüedad*, un apartado que precede a *La estructura del comportamiento* (1976): “Es que la concepción sostenida por el autor no es de muy fácil acceso (...), va directamente al encuentro de todo cuanto la filosofía moderna nos ha enseñado a pensar respecto a ese [nuestro] ser” (Merleau-Ponty, 1976, p. 17).

En 1945 defendió su tesis doctoral, *Fenomenología de la percepción*, posiblemente su obra principal, que se publicó poco tiempo después de su examen. Si en *La estructura del comportamiento* criticó a la psicología de laboratorio, en *Fenomenología de la percepción* dirigió su crítica a la psicología intelectualista –heredera de la filosofía racionalista–, ya que sus respuestas sobre la percepción son muy limitadas. En su búsqueda del fenómeno de la percepción, reconceptualizó el cuerpo y expresó lo fundamental de nuestra experiencia corporizada ante las escasas explicaciones de la filosofía y la ciencia porque el cuerpo:

Es siempre algo diferente de lo que es, es siempre sexualidad a la par que libertad, enraizado en la naturaleza en el mismo instante en que se transforma por la cultura, nunca cerrado en sí y nunca rebasado, superado. Ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él (Merleau-Ponty, 1993, p. 215).

Su compromiso fue con la fenomenología, método que adoptó y adaptó para estudiar la percepción y que extendió a otros campos de la experiencia humana. Publicó diferentes ensayos y libros sobre arte (pintura, principalmente) y lenguaje –como *El Ojo y el Espíritu* (1964) y *La prosa del mundo* (1969), respectivamente– que, de cierta forma, estudió bajo la mirada fenomenológica, ya que consideró que todas las formas de la experiencia humana dependen de nuestra orientación corporal en el mundo. El propósito filosófico de Merleau-Ponty es mostrar que todas las formas de significado están enraizadas en la inteligibilidad corporal de la percepción y demostrar la utilidad de la fenomenología: “that phenomenology can reveal the gradually differing intermediate forms we tend to lose sight of when we focus only on the extreme cases, or their distorted caricatures, for example brute sensation and abstract intellect” (Carman, 2008, p. 23).

Su pensamiento evolucionó hacia una propuesta ontológica, que se convertiría en su mayor preocupación. Su labor filosófica tenía la intención de desembocar en una nueva ontología, pero su obra fue interrumpida. Merleau-Ponty murió el 3 de mayo de 1961 a causa de un ataque cardíaco en la capital francesa. Tenía 53 años.

Trabajaba en *Lo visible y lo invisible*, libro que dejó en estado de borrador. Fue Claude Lefort, su editor y amigo, quien se encargó de publicar en 1964 la obra donde expuso la ontología y el método filosófico que desarrolló a partir de lo que encontró en *Fenomenología de la percepción*. Se trata de una radical reflexión filosófica ajena a la hecha por la filosofía dominante. Esto con la finalidad de mantenerse abierto a nuestra experiencia corporizada en el mundo como un cuerpo que toca y es tocado. Su propuesta ontológica es una ontología corporal.

I.3. Por qué estudia la percepción

Merleau-Ponty consideró la percepción un tema fundamental porque a través de ella se nos revela el mundo. Antes del conocimiento, accedemos a las cosas gracias a la percepción. Además, es el horizonte fundamental que posibilita cualquier otra experiencia: “La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen” (Merleau-Ponty, 1993, p. 10).

Muchas veces ha sido relegada a un conocimiento inmediato sin profundidad pero, para Merleau-Ponty, lo que percibimos es lo que podemos conocer. Las cosas que percibimos son auténticas, no son imágenes de otras cosas ni ideas en la mente. Reconoce a la percepción como el acceso original al mundo, a la aparición de las cosas (Boburg, 1996, p. 34). Sucede antes que nuestra reflexión, antes de insertar categorías; cuando pensamos, la percepción ya ocurrió.

Afirmó que todos hemos experimentado la percepción y, sin embargo, es difícil pensar nuestra experiencia perceptiva y ese contacto original que tenemos con el mundo porque estamos muy familiarizados con ella. La percepción es una acción primordial pero igual de elusiva, prueba de ello son los problemas y las confusiones que se han presentado en la historia a pesar de la profunda reflexión e investigación sobre la percepción (Carman, 2008, p. 7-8). Es un tema complicado, pero esto no significa que esté oculta.

Merleau-Ponty cuestiona cómo han planteado la percepción filósofos y científicos, pues considera que ha sido estudiada a partir de prejuicios, como un fenómeno subjetivo o una propiedad mental y no como un modo de ser en el mundo. Esto ha llevado a que cuando se estudia la percepción se le deforma tanto que nada se explica de su forma original.

I.4. Propuesta fenomenológica

Merleau-Ponty estableció su fenomenología con el propósito de realizar una descripción de la percepción. No es gratuito que haya considerado la opción de redefinir la filosofía como *aprender de nuevo a ver el mundo*, pero tal como aparece para tratar de ir al centro de los problemas. Intentó recuperar la experiencia perceptiva en sí misma, libre de los resultados cientifistas que asumen las explicaciones sin cuestionarlas, pero esto no significa que haya ignorado la ciencia. Lo que cuestionó es el cientifismo, el dogma de la ciencia.

Respecto a la percepción, Merleau-Ponty encontró en la fenomenología el método para desenmascarar los prejuicios y construir una nueva teoría de la percepción. El proyecto fenomenológico del filósofo francés tiene un principio modesto (pero no por eso menos ambicioso), pues primero quiere describir la percepción. De esta manera, esquivará los errores y las insuficiencias explicativas que inundan los estudios tradicionales.

La fenomenología propone atenerse solo a la experiencia, dejando a un lado nuestros juicios científicos o filosóficos. Esto nos conduce a una postura prerreflexiva y a revalorar el contacto ingenuo con las cosas, antes de que sean objetos susceptibles del conocimiento. En el regreso al mundo antes del conocimiento se reconoce que las observaciones de la ciencia sobre la percepción son extemporáneas porque la ciencia habla de las cosas, pero no de la experiencia que tenemos de ellas, y prescinde del contacto primigenio que tenemos con el mundo a través de la percepción.

En el Prólogo de *Fenomenología de la percepción* expone cuatro puntos importantes de la fenomenología: volver a las cosas, la reducción fenomenológica o epojé, esencias y reducción eidética y, por último, la intencionalidad. De los cuales, el regreso a las cosas mismas representa el inicio de la crítica que más adelante desarrolla, a su vez que presenta su propuesta de intencionalidad.

I.4.1 Antecedente: la fenomenología de Husserl

La fenomenología intenta describir de forma concreta los aspectos básicos de la experiencia a través de la aparición del mundo, pero antes de insertar lo que creemos sobre el mundo. Así, se refiere al estudio del fenómeno o lo que Husserl (2015) llama *volver a las cosas mismas*, frase que se convertiría en el lema de la escuela fenomenológica. Son las cosas (*Dinge*) o asuntos (*Sachen*) de nuestra experiencia, pero de acuerdo a cómo los vivimos, no a los prejuicios ni a los conceptos ya establecidos de la ciencia. Antes que cualquier otra tarea de análisis, la fenomenología es una labor descriptiva anterior a la elaboración de hipótesis. Es una resistencia ante los conceptos de la tradición y una búsqueda antes del establecimiento de las categorías y dicotomías. La utilidad de *volver a las cosas mismas* es fundamental para enfrentar y desenmascarar los estudios que se autoproclaman científicos cuando en realidad no cumplen su cometido de explicar.

Merleau-Ponty partió de la obra de Husserl y lo reconoció como el maestro originario del método fenomenológico, aunque lo siguió con precaución y muy pronto se distanció de él. Nuestro filósofo hace su propia interpretación según sus necesidades y subraya el carácter de búsqueda continua en su rechazo a la reflexión que se considera definitiva: “La fenomenología se deja practicar y reconocer como manera o como estilo, existe como movimiento, antes de haber llegado a una conciencia filosófica total” (Merleau-Ponty, 1993, p. 8). Conforme el pensador francés desenvuelve los preceptos husserlianos, consigue formular su propia propuesta fenomenológica y no solo agrega un apartado existencial (García, 2012, p. 348).

En este sentido, Merleau-Ponty no integró la reducción fenomenológica o *epojé*, uno de los puntos más importantes para Husserl. Intentó acomodarla dentro de su filosofía pero, finalmente, propuso algo distinto. Definió la *epojé* como suspender, sí, nuestra relación con el mundo pero, contrario al pensador alemán, de una forma provisional y gradual porque no se puede mantener de forma definitiva: “La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa” (Merleau-Ponty, 1993, p. 13-14). Respecto a las esencias y reducción eidética, nuestro filósofo modificó tanto esta reducción que se separó de la concepción husserliana. “Pero la fenomenología es asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su «facticidad»” (Merleau-Ponty, 1993, p. 7), ya que veía el peligro de confundir la fenomenología

con un eidetismo o platonismo, por esta razón, no se refiere a identificar la esencia con una idea, sino que propone a la cosa misma antes de cualquier concepto como la esencia.

La fortaleza de este método filosófico es su capacidad descriptiva, no su iniciativa explicativa ni analítica. El francés lo retoma para estudiar fenomenológicamente la percepción y resistir el atractivo de las teorías dominantes: “Es el ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia tal como es, sin tener en cuenta su génesis psicológica ni las explicaciones causales que el sabio, el historiador o el sociólogo puedan darnos de la misma” (Merleau-Ponty, 1993, p. 7).

I.4.2. Volver a las cosas mismas

Primero, la meta de la fenomenología no es explicar, con esto Merleau-Ponty inicia su crítica a *las visiones científicas*, que más adelante llamará empirismo: “Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitativa y dependiente” (Merleau-Ponty, 1993, p. 9). Segundo, la fenomenología de Merleau-Ponty no pretende analizar. Esto es el principio de la crítica al *análisis reflexivo*, que más adelante nombrará intelectualismo. Aquí reprocha a Descartes y Kant por desvincular al sujeto del mundo y no apreciar la relación entre uno y otro como bilateral:

[Descartes y Kant] pusieron de manifiesto la consciencia, la absoluta certeza de mí para mí, como la condición sin la cual no habría nada en absoluto (...). El análisis reflexivo a partir de nuestra experiencia del mundo se remonta al sujeto como a una condición de posibilidad distinta del mismo y hace ver la síntesis universal como algo sin lo cual no habría mundo (Merleau-Ponty, 1993, p. 9).

Después del análisis reflexivo el intelectualismo intenta restaurar el mundo. Descartes, por ejemplo, al final de las *Meditaciones metafísicas*, restaura el mundo real al asegurar que lo podemos diferenciar de los sueños por su coherencia, pero esto sugiere que debemos estar revisando constante e incansablemente que efectivamente sea coherente: “pero como la necesidad de los asuntos prácticos obliga a determinarse antes de haberlos examinado cuidadosamente, es preciso confesar que la vida del hombre está sujeta a muchos errores en las cosas particulares” (Descartes, 2012, p. 103). Sin embargo, lo que ofrece es una reconstrucción a partir de juicios y no una explicación propiamente dicha: “La realidad está por describir, no por construir o constituir” (Merleau-Ponty, 1993, p. 10). Merleau-Ponty defiende que el mundo está antes de cualquier análisis y que nuestra certeza del mundo es inmediata: “La realidad es un

tejido sólido, no aguarda nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes, ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles” (Merleau-Ponty, 1993, p. 10).

I.4.3. Intencionalidad: orientación corporal al mundo

Uno de los objetivos más importantes de la fenomenología es estudiar la intencionalidad de la experiencia. Esta preocupación existe desde los primeros fenomenólogos. Husserl continuó con la intencionalidad que su profesor Franz Brentano le enseñó, es decir, que la conciencia es intencional (Carman, 2008, p. 33). Para el germano, la conciencia es conciencia *de* algo, no hay conciencia de nada o conciencia solo para sí. La intencionalidad se refiere a la dirección de la experiencia, principalmente, sobre qué o de qué es la experiencia. Ese dato obvio (que la experiencia es *sobre* o *de* algo) fue desechado e ignorado por la filosofía. Los filósofos modernos se ubicaron lejos de la dirección hacia el mundo y muy cerca del contenido representacional que no depende del mundo. Este contenido sin mundo llevó a entender la intencionalidad como la posesión de ideas, imágenes, impresiones y representaciones encerradas en la mente. Incluso el concepto de intencionalidad en Husserl se transformó en un *paradigma semántico*, a saber, consideró todo el contenido mental –ya sea juicio, memoria, imaginación o percepción– como significado lingüístico (Carman, 2008, p. 35).

Merleau-Ponty rechazó la desviación semántica, es decir, el principio de que nuestras actitudes perceptivas dependan del contenido modelado por el significado lingüístico. Vislumbró un aspecto mucho más básico de la intencionalidad:

Se trata de reconocer la conciencia misma como proyecto del mundo, destinada a un mundo que ella ni abarca ni posee, pero hacia el cual no cesa de dirigirse; y el mundo como este individuo preobjetivo cuya imperiosa unidad prescribe al conocimiento su meta (Merleau-Ponty, 1993, p. 17).

Las actitudes intencionales para Merleau-Ponty tienen que ver con los modos de existencia y no con actitudes que se pueden describir de forma ajena al mundo. Por el contrario, su fenomenología intentó liberar a la percepción del paradigma semántico, salvarla del contenido abstracto y discursivo. Insistió en el entendimiento *naïve* (ingenuo o natural) de la intencionalidad como la orientación y dirección hacia el propio mundo, que se realiza mediante actitudes corporales situadas en un ambiente concreto al que nos confrontamos:

The idea of merely contemplating, entertaining, or grasping the contents of our experience in a kind of phenomenological vacuum is itself an abstraction arrived at precisely by ignoring the environmental

contexts that always in one way or another, directly or indirectly, invite, provoke, support, or frustrate our attitudes (Carman, 2008, p. 35).

La fenomenología de Merleau-Ponty subraya un aspecto importante de la intencionalidad: el estado intencional como un sentido o dirección corporal en cierto ambiente. Es esta orientación del cuerpo la que hace que las percepciones sean *de* algo, no solo estados de la mente, y nos unan al mundo. Esto era imposible de establecer mediante las teorías previas sobre la intencionalidad porque terminaban por reducir todo al contenido mental. En la intencionalidad bajo el paradigma semántico reina la conciencia cerrada, ajena al mundo al que supuestamente se refiere. El pensador francés tiene la ambición de recuperar la relación corporal entre la percepción y el mundo.

Nuestro filósofo formuló su propia fenomenología para no caer en los engaños de la herencia filosófica. Insistió en que no se puede reducir el propósito de la fenomenología a la descripción de ciertas capacidades internas que constituyan la relación entre el sujeto y los objetos externos, ya que esto implicaría que los estados internos pueden desprenderse del contexto o de su pertenencia al mundo. Una fenomenología de la percepción debe describir las formas más elementales de la inserción en el mundo, es decir, la percepción situada corporalmente. Merleau-Ponty colocó a la experiencia perceptiva al centro como el carácter originario del mundo y cuida que la reflexión no niegue ni ignore el potencial de esta experiencia.

I.5. Crítica del prejuicio del mundo

Mediante la fenomenología Merleau-Ponty reaccionó a los problemas de su tiempo y a las posturas clásicas de la filosofía. Aunque su crítica puede abarcar versiones más contemporáneas del racionalismo, que comparten la idea de que el *pensamiento* constituye nuestra relación esencial con el mundo (Carman, 2008, p. 12). Para él, estas respuestas formuladas por la tradición sobrevuelan el mundo como lo haría un dios que no tiene el propósito de explicar cómo se produce ni porqué la percepción es significativa. Para el empirismo, el universo debe explicarse a través de la causalidad mecanicista y el cuerpo se considera un objeto entre otros; para el intelectualismo, el universo debe explicarse a través de la razón y el cuerpo debe entenderse bajo el dominio de la mente (Landes, 2013, p. xii).

El empirismo (también lo llamó realismo u objetivismo) es un acercamiento filosófico y científico que privilegia las explicaciones causales o mecanicistas. Un empirista ve el mundo como hecho de partes aisladas: en el caso de la percepción, comprende las sensaciones y, en el caso del cuerpo, lo entiende como un objeto. Mientras que el intelectualismo (también se refirió a él como racionalismo o idealismo) privilegia las explicaciones a través de las categorías de la conciencia. Un intelectualista ve los fenómenos como productos de una conciencia pura que también otorga sentido al mundo y lleva a cabo la síntesis que da unidad a nuestra experiencia. El pensador francés agrupó las filosofías cartesiana y kantiana, así como la ontología de la psicología clásica, bajo el intelectualismo.

Merleau-Ponty se colocó fuera de estas dos visiones. La oposición al intelectualismo y empirismo es lo que Smith (2007) considera nuevo en la obra del filósofo francés, además del papel del cuerpo en la percepción como su propuesta original. Al apartarnos de las suposiciones de estas posturas filosóficas tenemos más posibilidades de regresar al fenómeno original de la percepción y partir de él. Desarrolló la base errónea que comparten los empiristas e intelectualistas en sus análisis sobre la percepción, la cual terminan por distorsionar para acomodarla a sus marcos teóricos (y no al revés):

Hay dos maneras de equivocarse a propósito de la cualidad: una consiste en hacer de ella un elemento de la conciencia siendo así que es objeto para la conciencia, tratarla como una impresión muda, siendo así que siempre tiene un sentido; la otra consiste en creer que este sentido y este objeto son, a nivel de cualidad, plenos y determinados. Y lo mismo este segundo error que el primero provienen del prejuicio del mundo (Merleau-Ponty, 1993, p. 27).

Esto es lo que Merleau-Ponty llama el prejuicio del mundo, a saber, una visión incuestionable del mundo, que primero toma el empirismo y después el intelectualismo no lo discute. La experiencia procedería con un conocimiento parcial del mundo como si fuera su causa y contenido: “El mundo tomado como realidad en sí en el empirismo y como término inmanente del conocimiento en el racionalismo, como mundo en sí, y pensamiento de mundo, como objetividad absoluta y subjetividad absoluta” (Walton, 2012, p. 132). Interpretan el mundo a partir de lo que los objetos nos enseñan sobre el mundo y no a partir de nuestro contacto con el mundo, que los lleva a errores sobre la comprensión de la percepción. Esta es la base que los conduce a los mismos supuestos, aunque cada uno tiene su solución. En este sentido, considero Merleau-Ponty, no se distinguen.

Así, cuestionó su dependencia a conceptos abstractos como sensación y juicio para explicar la percepción. No negó que para describir la complejidad de nuestra experiencia sea

necesario recurrir a este tipo de términos, pero se han separado de lo que iban a describir en un primer momento. Para evitar los problemas del empirismo e intelectualismo, el filósofo francés empezó por criticar los conceptos básicos de sus teorías. Se supone que una sensación es el efecto discreto de un estímulo sensorial, pero lo que experimentamos en la percepción no es un mosaico de sensaciones, como sugiere el empirismo, sino un *mundo* estable y coherente. De forma contraria, el intelectualismo reconoce la inteligibilidad del mundo percibido y reconoce que la percepción no es solo una confrontación con datos sensoriales, sin embargo, concluye que una facultad no sensorial, a saber, el pensamiento o el juicio debe proporcionar el contenido perceptivo (Carman, 2008, p. 28).

I.5.1. Antecedente: la psicología de la Gestalt

La crítica que hace Merleau-Ponty se apoyó en lo que previamente hicieron los psicólogos de la Gestalt. Desde *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty reconoció cómo superaron las alternativas de la psicología clásica. Encontró en ellos una herramienta real para llevar a cabo su proyecto filosófico, así como una afinidad en la manera de ver el mundo y describir sus características. Además, vio cómo se podían complementar la Gestalt y la fenomenología, especialmente, entre la forma perceptiva de la Gestalt y el contenido intencional. Esta escuela trabajó sobre la percepción y la pregunta fundamental de este tema: “¿Por qué se ven las cosas como se ven?” (Koffka, 1973, p. 787). Una de las principales propuestas –y posiblemente la más importante– es que cualquier objeto de percepción, por más simple que sea, está estructurado como figura y fondo. Así, formularon el concepto de forma (*gestalt*): “Una gestalt es un producto de la organización, y la organización es el proceso que conduce a una gestalt” (Koffka, 1973, p. 789). Lo que veo es una figura sobre un fondo, no cualidades separadas de un objeto que son independientes de su entorno.

La Gestalt catalogó distintas propiedades del objeto percibido que Merleau-Ponty retomó para iniciar su crítica al empirismo e intelectualismo en cuanto a la percepción.

- a) **Sentido.** “Una figura sobre un fondo es el dato sensible más simple que obtenerse pueda” (Merleau-Ponty, 1993, p. 26), pues todas las imágenes poseen esta estructura que permite que cualquier percepción, por sencilla que sea, posea un sentido. Menciona el ejemplo de *una mancha blanca sobre un fondo homogéneo*:

El color de la figura es más denso y más resistente que el del fondo; los bordes de la mancha blanca, sin ser solidarios del fondo, al fin y al cabo contiguo, le «pertenecen»; la mancha parece colocada sobre el fondo, más sin interrumpirlo. Cada parte anuncia más de lo que contiene, con lo que esta percepción elemental está ya cargada de un *sentido* (Merleau-Ponty, 1993, p. 25).

- b) **Unidad.** El término *gestalt* hace referencia a que los objetos se perciben como unidades. El objeto se da como unificado, no como fragmentos sin conexión. Las diferentes cualidades del objeto no están separadas sino que se presentan como inseparables. Además, no se puede aislar un dato perceptivo, por ejemplo: “Esta mancha roja que veo en la alfombra, solamente es roja si tenemos en cuenta una sombra que la atraviesa, su cualidad solamente aparece en relación con los juegos de luz, y, por ende, como elemento de una configuración espacial” (Merleau-Ponty, 1993, p. 26).
- c) **Indeterminación.** Lo anterior no significa que todas las características del objeto percibido estén ya plenas. La parte posterior del objeto, que no percibimos en un momento dado, está presente de cierta forma. De ahí que Merleau-Ponty afirme que lo indeterminado es positivo. Para no caer en que el filósofo francés apoya la vaguedad de lo indeterminado, Morris (2012, p. 36) propone llamarlo *no totalmente determinado* porque así son posibles unas resoluciones y otras no.

La región que rodea el campo visual no es fácil de describir, pero no es, con toda seguridad, ni negra ni gris. Se da aquí una *visión indeterminada*, una *visión de no sé qué*, y, de llegar hasta el límite, lo que está detrás de mi espalda no carece de presencia visual (Merleau-Ponty, 1993, p. 27).

Los psicólogos de la Gestalt apoyaron una estructura holista de la experiencia, donde no hay sensaciones ni cualidades aisladas. Gracias a sus análisis, Merleau-Ponty confirmó que los objetos que percibimos son unidades y tienen un sentido, entre otras importantes características que los empiristas e intelectualistas no podrían haber formulado.

Aunque Merleau-Ponty reconoció la gran ayuda de la Gestalt, señaló que los psicólogos fallaron en reconocer las implicaciones filosóficas que conlleva su propuesta (Merleau-Ponty, 1993, p. 72) y no identificaron el sentido ontológico de la percepción. Esto llevaría a una nueva definición de percepción como un aspecto de nuestra existencia y no solo de una función mental, que es justamente lo que nuestro filósofo hace. Por otra parte, los principios de la Gestalt posiblemente parezcan limitados para la neuropsicología reciente, sin embargo, la crítica y teoría que hace nuestro filósofo son más profundas y tienen mayor alcance y posibilidad de ser retomadas en la actualidad.

I.5.2. Crítica del empirismo

Los empiristas depositan la percepción en la recepción de sensaciones neutras. Estas tienen ciertas cualidades que, después de ser procesadas de alguna forma, se vuelven experiencias perceptivas con sentido. El problema es que para transformar las sensaciones sugieren una conexión interna entre los datos sensibles y la percepción. El filósofo francés dio un paso atrás porque es el punto de partida el que debe cuestionarse, es decir, la sensación. Rechazó la noción de sensación para describir la percepción: “Se trata de una idea muy confusa y que, por haberla admitido, los analistas clásicos han pasado por alto el fenómeno de la percepción” (Merleau-Ponty, 1993, p. 25), así como la formulación de las teorías auxiliares que los empiristas presentaron para retener sus hipótesis.

Merleau-Ponty criticó cómo en lugar de vivir y comprender la percepción, la psicología empirista define esta experiencia de acuerdo con los resultados obtenidos, pero excluyen una cantidad considerable de material en sus experimentos. La psicología empirista de entonces se puede dividir en conductismo (*behaviourism*) e introspeccionismo (*introspectionism*). Ambas se caracterizan por el deseo de hacer una psicología científica, al menos en lo que se refiere a realizar experimentos y rechazar la psicología hecha desde el sillón. En *La estructura del comportamiento*, nuestro filósofo criticó el conductismo y su teoría del reflejo, mientras que en *Fenomenología de la percepción* se enfocó más en el introspeccionismo porque los psicólogos de esta rama formularon una teoría de la percepción. En su objetivo de solo ver la sensación –por considerarla el *genuino dato sensorial* (Köhler, 1972)–, los empiristas ignoran el fondo. Pretenden ver el fenómeno aislado, pero descartan la información que hace que el fenómeno sea como es. Suponen que la sensación se produce cuando los sentidos son estimulados por alguna cualidad de las cosas y que se puede aislar de su contexto.

No estiman que toda figura posee un fondo y que cualquier dato sensible, por sencillo que sea, tiene un sentido. No percibimos una cualidad aislada, siempre importa el contexto del fenómeno perceptivo. Esto no es una excepción, sino una característica fundamental de la percepción. “El «algo» perceptivo está siempre en el contexto de algo más; siempre forma parte de un «campo». Una región verdaderamente homogénea, sin ofrecer *nada que percibir*, no puede ser dato de *ninguna percepción*” (Merleau-Ponty, 1993, p. 26). La percepción está íntimamente relacionada con el mundo y cada rasgo está entrelazado con otros rasgos:

La impresión pura no sólo es, pues, imposible de hallar, sino también imperceptible y, por ende, impensable como momento de la percepción. Si se la ha introducido es que, en lugar de prestar atención a la experiencia perceptiva, ésta se olvida en favor del objeto percibido (Merleau-Ponty, 1993, p. 26).

Se estarían desechando las relaciones internas entre las cualidades del objeto, ya que no se puede analizar por separado la sensación del color rojo y la sensación de la superficie de la alfombra, por ejemplo.

Suponen que los objetos se nos dan en la percepción *plenos y determinados*, que sus cualidades se nos dan de forma nítida y delineadas perfectamente, que llegan a nuestros órganos sensoriales para ser registradas y, de alguna forma, ser descifradas. Si la percepción fuera el resultado de estímulos determinados y plenos:

Tendríamos que percibir, pues, un segmento del mundo cercado de límites precisos, rodeado de una zona negra, colmado sin lagunas de cualidades, subtendido por unas relaciones de magnitud determinadas como las que existen en la retina. Pues bien, la experiencia no ofrece nada parecido y nunca comprenderemos, a partir del mundo, qué es un *campo visual* (Merleau-Ponty, 1993, p. 27).

Sin embargo, lo que no pertenece a mi campo visual no es ignorado porque permanece como algo que puede ser visto si me muevo, me inclino, me volteo, etc. La percepción involucra a un organismo que ajusta su cuerpo: mueve su cabeza y ojos, acerca su oído o se inclina para percibir mejor. Gracias a estos ajustes las cosas se vuelven claras y el ambiente organizado y coherente, tiene sentido para el organismo.

La unidad del objeto se funda en el presentimiento de un orden al acecho que, de pronto, dará respuesta a unos interrogantes sólo latentes en el paisaje, resuelve un problema que solamente estaba planteado bajo forma de vaga inquietud, organiza unos elementos que no pertenecían hasta entonces al mismo universo (Merleau-Ponty, 1993, p. 39).

Merleau-Ponty apeló, sobre todo, a las cualidades que poseen los objetos percibidos de acuerdo con la Gestalt. Subrayó que las cualidades están relacionadas de acuerdo a un sentido, dependen entre sí que es lo que les da unidad y lo percibido tiene un carácter indeterminado que da posibilidades (no infinitas) de percepción. Rechazó las cualidades sin sentido y la mezcla desordenada de cosas sin relación.

En su intento de amparar al concepto de sensación, los empiristas introducen otros conceptos –como la asociación y la proyección de recuerdos– que modifican las sensaciones para dar coherencia a lo percibido. Pero no aclaran cómo sucede y, además, presuponen el sentido perceptivo que debían explicar: “El conocimiento se presenta como un sistema de sustituciones en donde una impresión anuncia otras impresiones sin nunca dar razón de ellas” (Merleau-Ponty, 1993, p. 37).

Los empiristas no pueden explicar la percepción. De acuerdo con nuestro filósofo, lo único que logra el empirismo es construir “un simulacro de subjetividad: introduce unas sensaciones que son cosas allí donde la experiencia demuestra que existen ya unos conjuntos significativos” (Merleau-Ponty, 1993, p. 33). El empirismo requiere muchas conexiones internas que al final no puede demostrar, no esclarece cómo la percepción obtiene su sentido, es decir, cómo se unen las sensaciones sin sentido bajo una percepción con sentido: “In the end, the inference required remains elusive, functioning more like a magical transformation than a proper explanation” (Jackson, 2011, p. 71).

En el caso del empirismo, Merleau-Ponty no otorgó una solución explícita, pero sí señaló claramente la deficiencia explicativa del concepto de sensación y criticó la dependencia entre percepción y sensación, pues la misma definición de sensación es confusa e inconsistente dentro de la teoría de la percepción. Librarse de este tipo de vocabulario también es parte de la necesidad imperiosa de una investigación fenomenológica sobre la percepción.

I.5.3. Crítica del intelectualismo

Ya que el empirismo no puede dar cuenta de lo que es la percepción, el intelectualismo asume que depende de un tipo de pensamiento que ordene y reorganice este fenómeno, un elemento clave de las filosofías cartesiana y kantiana que todavía está presente en ciertas teorías racionalistas actuales (Carman, 2008, p. 53). De esta forma, insiste en la existencia de un sujeto activo, contrario al empirismo que sugiere un receptor pasivo de sensaciones. Para los intelectualistas, el pensamiento o el juicio organiza la percepción y da sentido a lo que nos proveen de forma pasiva los sentidos.

Merleau-Ponty describe el intelectualismo como una teoría de la percepción que propone “deducir lo que puede ser a partir de cierta idea de la consciencia” (Merleau-Ponty, 1993, p. 349). Es el juicio la parte central de la percepción y lo que va a solucionar las deficiencias del empirismo: “El juicio se introduce con frecuencia como *aquello que falta a la sensación para hacer posible una percepción*” (Merleau-Ponty, 1993, p. 53). Desechan la sensación por carecer de poder explicativo. Ya no hay sensaciones por transformar, ahora la experiencia perceptiva requiere el juicio o la aplicación de conceptos para tener sentido.

Con la introducción del juicio, afirman que la percepción es el pensamiento sobre percibir. “La percepción es un juicio, mas un juicio que ignora sus razones; esto equivale a decir

que el objeto percibido se da como totalidad y como unidad antes de que hayamos captado su ley inteligible” (Merleau-Ponty, 1993, p. 63). Con esto también pretenden explicar, pero la abstracción es tal que se aleja del fenómeno perceptivo original y vuelve incomprensible la percepción en sí.

Los intelectualistas consideran que los objetos son ambiguos porque no les prestamos suficiente atención. Así, sería un problema de solo prestar más atención para percibir correctamente. Merleau-Ponty cuestiona el uso que hacen de la atención, pues conlleva la suposición de que lo percibido está determinado y los objetos se nos presentan como plenos, por lo que ya no hay nada por determinar:

En una consciencia que todo lo constituye, o mejor, que posee eternamente la estructura inteligible de todos sus objetos, lo mismo que en la consciencia empirista que nada constituye, la atención sigue siendo un poder abstracto, ineficaz, porque no tiene nada que hacer (Merleau-Ponty, 1993, p. 49).

Si bien el intelectualismo agrega lo que falta al empirismo al considerarlo una alternativa limitada, no cuestiona la noción errónea que tiene sobre lo anterior a la percepción, es decir, el prejuicio del mundo. El objeto percibido nunca es indeterminado dentro del marco intelectualista. Para Merleau-Ponty es una noción equivocada del mundo y de la atención:

Prestar atención no es únicamente clarificar más unos datos preexistentes, es realizar en los mismos una nueva articulación a base de tomarlos por *figuras*. (...) [es] la constitución activa de un objeto nuevo que explicita y tematiza lo que hasta entonces solamente se ofrecía a título de horizonte indeterminado (Merleau-Ponty, 1993, p. 52).

Aunque Merleau-Ponty está de acuerdo con las críticas que hace el intelectualismo al empirismo, no cree que sea una mejor opción pues insiste en que ambas comparten muchas suposiciones, como la expresión de un universo perfectamente explícito donde todo es determinado. Ni el empirismo ni el intelectualismo pueden otorgar un papel de claridad a la atención ni toman en cuenta el significado de lo indeterminado.

La teoría de la percepción formulada por el intelectualismo falla en reconocer la corporización y lo situado de la experiencia porque favorece el intelecto y reduce el contenido perceptivo a una cognición descorporizada que flota libremente: “El análisis reflexivo se convierte en una doctrina puramente regresiva, según la cual toda percepción es una intelección confusa, toda determinación una negación. Suprime, de este modo, todos los problemas menos uno: el de su propio comienzo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 59-60).

El intelectualismo ignora lo indeterminado de la percepción y toma “por dado el universo determinado de la ciencia” (Merleau-Ponty, 1993, p. 68). Solo al suspender esa descripción

objetiva del mundo, que pretende ser desde ningún lugar, y separarse de la teoría científica para acercarse a una perspectiva situada, podemos acercarnos al mundo que se nos da en la percepción y que no es el mundo descrito por la ciencia: “existe una significación de lo percibido que carece de equivalente en el universo del entendimiento, un medio perceptivo que no es aún el mundo objetivo, un ser perceptivo que no es aún el ser determinado” (Merleau-Ponty, 1993, p. 68). Es el aspecto preteórico y prerreflexivo lo que una fenomenología de la percepción debe aspirar a descubrir.

El empirismo tiene una idea de sensación como dato sensorial sin sentido, mientras que para el intelectualismo el sentido es completamente determinado. De ahí que nuestro filósofo expresara: “Nos es preciso reconocer lo indeterminado como un fenómeno positivo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 28). Merleau-Ponty criticó estas posturas porque suponen lo que deberían explicar: “Procediendo así despojamos a la percepción de su función esencial, la de fundar o inaugurar el conocimiento, y la vemos a través de sus resultados” (Merleau-Ponty, 1993, p. 39).

Lo que es necesario discernir es la percepción como aquel fondo que inaugura todo lo demás, lo inteligible de lo que se puede conocer, nos contacta con configuraciones significativas y fragmentos coherentes (no sensaciones aisladas ni juicios abstractos). La principal objeción de Merleau-Ponty es que no consideran nuestra relación con el mundo. Es el sentido de la experiencia que tenemos en el mundo y la dimensión corporal de la percepción lo que el pensador francés quiere explorar.

I.6. La psicología empírica

Desde un inicio, Merleau-Ponty se movió entre la filosofía de Husserl y la psicología de la Gestalt, demostrando la relación conflictiva pero fructífera que existe entre la filosofía y la psicología. Sumó tanto las intuiciones y consideraciones *a priori* como la evidencia experimental. Precisamente, uno de los rasgos más importantes en su obra es que examina los estudios de la psicología empírica, algo inusual para los filósofos de entonces.

Indeed, it is ultimately the implicit philosophy within such empirical psychology that he engages with – and often takes issue with– and his efforts to achieve a clarification of the facticity of existence is not itself pursued as an empirical investigation. Thus, even if he disapproves of the idea of pursuing a philosophy of psychology ‘without psychology’, he is equally clear that such an inquiry cannot be conducted ‘with psychology alone’ (Glendinning, 2007, p. 104).

La cita completa en *Fenomenología de la percepción* es: “Así no podíamos empezar sin la psicología, ni podíamos empezar con la psicología sola” (1993, p. 84).

También criticó a la psicología que tiene muy presente el psiquismo, pues la debilita y la incluye entre los seguidores del *prejuicio del mundo*: “La psicología de introspección deslindaba, al margen del mundo físico, una zona de la consciencia en la que los conceptos físicos no son ya válidos” (Merleau-Ponty, 1993, p. 80) y, con esto, cuestionó el uso excesivo de las explicaciones mecanicistas que terminan por reducir el cuerpo a una máquina. El cuerpo como máquina es una noción muy arraigada que llegó a su cúspide con Descartes, como vimos en la Introducción. Él concibió al cuerpo como una máquina biológica que se puede explicar mediante principios mecánicos, desde las funciones internas hasta el comportamiento externo, incluida la experiencia sensorial. A partir de entonces, la idea de que el cuerpo es una máquina no ha cambiado mucho y se ha filtrado, a pesar de sus limitaciones, en la investigación científica (Jackson, 2011, p. 65) y casi no nos percatamos de su influencia ontológica y los problemas que ha generado en la filosofía. Merleau-Ponty criticó esta noción del cuerpo: “¿No puedo encontrar en el cuerpo unos hilos enviados por los órganos internos al cerebro e instituidos por la naturaleza para dar al alma la ocasión de sentir su cuerpo?” (Merleau-Ponty, 1993, p. 95). Insistió que las teorías que privilegian una mente aislada del cuerpo y del mundo no pueden explicar la percepción.

Al rechazar las teorías tradicionales que relegan el papel del cuerpo a uno muy secundario dentro de la percepción, Merleau-Ponty procedió con el desarrollo de su propio método. Él partió de que la percepción nos es tan familiar que no nos permite reconocer qué es. Lo mismo sucede con lo que hace el cuerpo que, por lo general, pasa inadvertido.

Recurrió a los estudios de pacientes con daño cerebral realizados por el neurólogo Kurt Goldstein con la ayuda del psicólogo de la Gestalt, Adhémar Gelb. Aunque se basó fuertemente en la obra de Goldstein, su visión es filosófica más que empírica. Mediante este análisis cuestionó la concepción del cuerpo y la experiencia del mundo como representaciones que pertenecen solo a la mente. Los síndromes que a continuación mencionaremos son valiosos para la fenomenología porque a través del contraste (entre un sentido atípico del cuerpo y la existencia corporizada típica) y de la descripción se aclara la experiencia corporal. Además, el estudio de casos patológicos arroja posibilidades que el empirismo y el intelectualismo difícilmente podrían estudiar.

I.6.1. Fenómeno del miembro fantasma

El fenómeno del miembro fantasma consiste en que después de haber sufrido la amputación de una extremidad, la persona sigue sintiendo su presencia, así como sus movimientos e incluso el dolor. El miembro fantasma altera la comprensión corporal y la reorganización del organismo de acuerdo con su ambiente. El filósofo francés mencionó el ejemplo del insecto que pierde una pata y compensa su ausencia con el uso de otra pata: “no es, según vimos, que un dispositivo de socorro, establecido de antemano, sustituya automáticamente al circuito que acaba de quedar inutilizado. (...) Simplemente, el animal continúa estando en el mismo mundo con el que se relaciona con todas sus potencias” (Merleau-Ponty, 1993, p. 96-97). Esto indica que el cuerpo no es solo un conjunto anatómico y mecánico, ni el organismo es un pensamiento que posee una representación corporal sino que aprende y vive de forma corporal.

Merleau-Ponty aclaró que no es una ilusión ni una representación porque la persona amputada sabe que ya no tiene el miembro: “la experiencia del brazo amputado como presente, o de un brazo enfermo como ausente, no son del orden del «yo pienso que...»” (Merleau-Ponty, 1993, p. 100). Este fenómeno es un desafío para la psicología influenciada por la filosofía cartesiana, ya que si esta situación corporal depende solo de las condiciones fisiológicas, no se puede explicar cómo el paciente sigue sintiendo la extremidad perdida: “no se entiende cómo, *por otra parte*, pueda depender de la historia personal del enfermo, sus recuerdos, sus emociones o voluntades” (Merleau-Ponty, 1993, p. 96). Nuestro filósofo ofreció una alternativa a los problemas dualistas mediante la corporización en el mundo. Este síndrome debe comprenderse de una forma existencial, pues no solo se trata de la pérdida de una parte corporal, sino también de un mundo con el cual la extremidad ayudaba a relacionarse mediante las posibilidades de lo que el cuerpo puede hacer:

Poseer un brazo fantasma es permanecer abierto a todas las acciones de las que sólo el brazo es capaz, es guardar el campo práctico que uno poseía antes de la mutilación. El cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos (Merleau-Ponty, 1993, p. 100).

Los brazos y las piernas no son solo extremidades, representan la posibilidad de tomar las cosas. Así como el mundo me enfrenta como un cuerpo capaz de interactuar, enfrenta a una persona amputada. Las cosas continúan presentándose como accesibles aunque la pierna o el brazo ya no esté:

En el mismo momento en el que mi mundo consuetudinario hace levantar en mí unas intenciones habituales, ya no puedo, si estoy amputado, unirme efectivamente a él; los objetos manejables, precisamente en cuanto se presentan como manejables, interrogan una mano que yo no tengo ya (Merleau-Ponty, 1993, p. 101).

I.6.1.1. Cuerpo habitual y cuerpo actual

El miembro amputado está presente en términos prácticos, pues permanece abierto a los objetos manipulables que se le muestran. Pero esa presencia práctica es ambivalente porque, cuando el amputado intenta responder a las solicitudes, queda limitado o no puede. De aquí surge la diferencia entre cuerpo habitual y actual:

En el primero figuran los gestos de manejo que han desaparecido del segundo, y la cuestión de saber cómo puedo sentirme provisto de un miembro que ya no tengo equivale, de hecho, a saber cómo el cuerpo habitual puede hacerse garante del cuerpo actual (Merleau-Ponty, 1993, p. 101).

En el caso del amputado, los movimientos para manipular están en el cuerpo habitual, pero han desaparecido del actual. Los recuerda como hábitos: “By developing habits, the body is able to maintain, in the present, a determinate world and body first achieved in the past” (Bredlau, 2011, p. 83). El cuerpo trabaja para ajustarse de forma gradual a la ausencia del miembro –muchas veces con la ayuda de la rehabilitación– y por dejar de traer al presente un mundo o una interacción que ya no es posible. Se trata de una recalibración entre un sentido a largo plazo (habitual) y otro a corto plazo (actual) del cuerpo. Así, el fenómeno del miembro fantasma saca a la luz nuestra comprensión corporal.

I.6.2. El caso Schneider

El paciente Schneider sufrió dos heridas en la parte trasera de su cabeza durante la Primera Guerra Mundial: una alcanzó su cerebro, mientras que la otra fue menos profunda. Esto le causó agnosia visual, un desorden de reconocimiento visual que dificulta obtener los nombres o la información semántica de lo que se ve, aunque pueden reconocer objetos a través de otros sentidos. El caso de Schneider es considerado el primer ejemplo documentado de agnosia visual aperceptiva. Actualmente, existen dudas sobre la clasificación del tipo de agnosia que realizaron Goldstein y Gelb. Pero, independientemente de esto, se admite su contribución al desarrollo de la investigación sobre reconocimiento de objetos (véase Marotta & Behrmann, 2004). El problema

de esta condición radica en acceder al significado desde un *input* visual (Marotta & Behrmann, 2004, p. 633). Entre otras disfunciones, Schneider sufría de alexia, pérdida del esquema corpóreo y del sentido de posición, así como falta de razonamiento abstracto.

Goldstein argumenta que la condición del paciente Schneider revela que existen dos funciones neurológicas distintas en el comportamiento corporal normal: una para señalar (*zeigen*) y otra para agarrar (*greifen*). Aunque Schneider ha perdido la habilidad para señalar cosas fuera de contexto –“el mismo sujeto, incapaz de señalar con el dedo, a petición, una parte de su cuerpo, lleva vivamente su mano al punto donde un mosquito le pica” (Merleau-Ponty, 1993, p. 120)–, sus habilidades para agarrar permanecen intactas. Encuentran sorprendente la respuesta del paciente, pues fisiológicamente los movimientos no deberían distinguirse: “Pero, ¿cómo es esto posible? Si sé dónde está mi nariz cuando de cogerla se trata, ¿cómo no sabré dónde está cuando de señalarla se trate?” (Merleau-Ponty, 1993, p. 121).

Señalar algo implica hacer una abstracción, mientras que agarrar algo involucra una necesidad concreta. Esta diferencia refleja otra disociación: Schneider no puede realizar *movimientos abstractos*, es decir, “movimientos no dirigidos a ninguna situación efectiva, como mover a petición los brazos o las piernas” (Merleau-Ponty, 1993, p. 120), pero puede hacer *movimientos concretos*, aquellos “movimientos necesarios para la vida, a condición de que sean habituales para él: coge el pañuelo del bolsillo y se suena la nariz, toma una cerilla de una caja de fósforos y enciende una lámpara” (Merleau-Ponty, 1993, p. 120), que incluso puede realizar con los ojos cerrados.

Schneider también carece de la habilidad para proyectarse en acciones imaginarias. Por ejemplo, no podía señalar espontáneamente su ceja, pero sí podía realizar todos los movimientos involucrados en un saludo militar –incluido el de señalar su ceja– a condición de que adoptara el papel de soldado con toda seriedad: “el enfermo solamente logra hacer los movimientos concretos ordenados a condición de situarse mentalmente en la situación efectiva a la que corresponden” (Merleau-Ponty, 1993, p. 121). Él podía involucrar todo su cuerpo para realizar esta acción significativa solo si se colocaba completamente dentro de dicha escena. Mientras que las personas típicas pueden situarse en lo imaginario –“separan su cuerpo real de su situación vital para hacerlo respirar, hablar y, de ser necesario, llorar en lo imaginario” (Merleau-Ponty, 1993, p. 121-122)–, Schneider no puede.

Para describir la patología perceptiva de Schneider y su relación con la experiencia corporal, Merleau-Ponty propone los conceptos de intencionalidad motriz y la facultad de contar

con lo posible (o función de proyección). La primera interviene en la realización de los movimientos concretos, mientras la segunda participa en los movimientos abstractos.

I.6.2.1. Intencionalidad motriz

El aspecto corpóreo de la intencionalidad no excluye la reflexión, pero tampoco se reduce a ella. La intencionalidad motriz es el enlace entre las habilidades del cuerpo y las demandas de los objetos. Merleau-Ponty llama la atención sobre la motricidad de la intencionalidad y se refiere a la unidad del movimiento corporal y un ambiente dado.

Lo que le falta no es ni la motricidad, ni el pensamiento; así, se nos invita a reconocer, entre el movimiento como proceso en tercera persona y el pensamiento como representación del movimiento, una anticipación o una captación del resultado asegurada por el mismo cuerpo en cuanto potencia motriz, un «proyecto motor» (*Bewegungsentwurf*) una «intencionalidad motriz», sin los cuales la consigna no es más que letra muerta (Merleau-Ponty, 1993, p. 127).

Schneider puede hacer movimientos concretos, pero no posee el fondo perceptivo que otorgaría a dichos movimientos un sentido en el mundo. Por eso sus movimientos concretos son *ciegos*: mantiene algunas habilidades motrices, pero ha perdido el sentido de posición y orientación espacial. El paciente “tan pronto piensa la fórmula ideal del movimiento, como lanza su cuerpo a unos ensayos ciegos” (Merleau-Ponty, 1993, p. 127), mientras que alguien típico puede *ver* que movimientos hace, “todo movimiento es indisolublemente movimiento y consciencia de movimiento” (Merleau-Ponty, 1993, p. 127). La condición de Schneider muestra que las habilidades motrices no son aplicaciones de una representación.

La intencionalidad motriz es valiosa porque gracias a ella sentimos si las actitudes corporales que asumimos y mantenemos están bien o no. Percibir mejor o peor depende de la correcta o incorrecta actitud corporal (si entrecierro mis ojos para ver a lo lejos, si me acerco para escuchar con nitidez), sentimos las posturas que nos permiten una vista propia del mundo, que no tienen que ver con la sensación ni el juicio.

La intencionalidad motriz formulada por Merleau-Ponty es una de sus principales propuestas. Así como mencionamos que para el filósofo francés se trata más de una orientación corporal al mundo, con la intencionalidad motriz termina por definir la intencionalidad como modos de existencia en el mundo, pues las habilidades motrices no están separadas del ambiente en el que está inmerso el cuerpo, al contrario, las habilidades motrices revelan el mundo.

I.6.2.2. Facultad de contar con lo posible: función de proyección

Para hacer los movimientos abstractos se necesita la función de proyección, que también se le conoce como la facultad de contar con lo posible:

El movimiento concreto es, pues, centrípeto, mientras que el movimiento abstracto es centrífugo; el primero tiene lugar en el ser o en lo actual, el segundo en lo posible o en el no-ser, el primero adhiere a un fondo dado, el segundo desarrolla él mismo su fondo. La función normal que posibilita el movimiento abstracto es una función de «proyección» por la que el sujeto del movimiento reserva delante de sí un espacio libre en donde lo que no existe naturalmente pueda tomar un semblante de existencia (Merleau-Ponty, 1993, p. 128).

Acceder a ciertas habilidades motrices (disponibles según su relevancia al ambiente actual) e identificar otras oportunidades de acción (en ambientes virtuales) que solo aquellas que requiere la tarea actual tiene que ver con la facultad de *contar con* lo posible (Merleau-Ponty, 1993, p. 126). No somos pasivos frente al mundo porque identificamos oportunidades para llevar a cabo alguna tarea: “the power to reckon with the possible enables humans to decide to take on particular projects, rather than simply having tasks imposed upon them by their physical nature” (Romdenh-Romluc, 2007, p. 53), como es el caso de Schneider, cuyo mundo se ha reducido al horizonte de sus necesidades. Sus movimientos responden al ambiente y tarea actuales, no tiene un sentido de proyección (en un sentido imaginario ni a futuro): “Él está «vinculado» a lo actual, le «falta libertad», esta libertad concreta que consiste en el poder general de ponerse en situación” (Merleau-Ponty, 1993, p. 152). Le falta el contexto para llevar a cabo un movimiento abstracto, como señalar una parte de su cuerpo por solicitud.

La facultad de contar con lo posible evoca el movimiento en un ámbito virtual, permite que el agente reúna las demandas de acción independientemente de su ambiente: “She is thus able to summon up demands for action in line with an environment that is merely represented in thought, thus imbuing the representation with a bodily significance, which can then initiate and guide action” (Romdenh-Romluc, 2007, p. 58). El principal problema de Schneider es que perdió la facultad de contar con lo posible, lo que le impide realizar movimientos abstractos.

En una persona típica, la intencionalidad motriz es inseparable de la función de proyección, mientras que los movimientos concreto y abstracto no están separados nítidamente. Son características de la existencia corporizada que están entrelazadas. Schneider preserva su

intencionalidad motriz, pero como ha perdido la facultad de contar con lo posible, la mantiene siempre y cuando no se enfrente a obstáculos inesperados mientras realiza sus tareas.

Nuestro filósofo consideró que Goldstein se equivocó al pensar que la condición de Schneider simplemente le quitó cualquier contribución visual a su acción motriz, dejándolo solo con la percepción táctil. Por el contrario, insistió que Schneider sufrió una pérdida profunda de su intencionalidad motriz, es decir, su experiencia visomotora en el mundo, la percepción y la acción juntas como un todo coherente:

No pueden referirse ciertos movimientos al mecanismo corpóreo y otros a la consciencia, el cuerpo y la consciencia no se limitan el uno al otro, no pueden ser sino paralelos. Toda explicación fisiológica se generaliza en fisiología mecanicista, toda toma de consciencia en psicología intelectualista, y la fisiología mecanicista o la psicología intelectualista nivelan el comportamiento y borran la distinción del movimiento abstracto y del movimiento concreto, del *Zeigen* y del *Greifen* (Merleau-Ponty, 1993, p. 141).

Con la introducción de estos conceptos, Merleau-Ponty pudo describir la condición de Schneider y el fenómeno del miembro fantasma, algo que sería difícil dentro del marco empirista o intelectualista. El filósofo francés sabía que su nuevo vocabulario representaba retos para la tradición: “Esta fórmula podrá parecer absurda si comprender es subsumir un dato sensible bajo una idea y si el cuerpo es un objeto” (Merleau-Ponty, 1993, p. 162).

Al recurrir a la investigación de la neurociencia, el propósito de Merleau-Ponty no fue confirmar los resultados ni contribuir a la psicología empírica. Su objetivo, como filósofo, fue ir detrás de los problemas empíricos para hacer un punto filosófico, en este caso, que la distinción neurológica entre agarrar y señalar no considera la intencionalidad motriz ni la facultad de contar con lo posible, aspectos cruciales de la percepción que involucran la proyección de un mundo. De esta forma, Merleau-Ponty se mueve a través de la evidencia de la psicología y demuestra que la fenomenología no solo es un ejercicio conceptual de la filosofía.

I.7. Campo fenomenal

El pensador francés defendió que la pertenencia al mundo es lo que da sentido a nuestra experiencia, antes que un pensamiento reflexivo sobre ella. El *campo fenomenal* es la respuesta al mundo objetivo del empirismo y al mundo determinado (acabado) del intelectualismo. Se trata de un fondo sensorial donde no se perciben sensaciones aisladas y es anterior a la formulación de

juicios, sostiene las indeterminaciones de la percepción y las posibilidades de la acción corporizada.

En el campo fenomenal los objetos no son determinados –como piensa el intelectualismo–, el receptor tampoco es pasivo –como insinúa el empirismo–. Se refiere al *mundo vivido*, antes de asumir una posición reflexiva u objetiva: “Este campo fenomenal no es un «mundo interior», el «fenómeno» no es un «estado de consciencia» o un «hecho psíquico», la experiencia de los fenómenos no es una introspección” (Merleau-Ponty, 1993, p. 78). Así, establece que el primer acto filosófico fundamental es *volver al mundo vivido* para descubrir esta experiencia preobjetiva. Vivimos las cosas antes de pensarlas: “El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable” (Merleau-Ponty, 1993, p. 16).

Las capacidades del cuerpo constituyen el campo fenomenal, está anclado en el cuerpo. Estar situados en el mundo hace que sea sensible y receptivo, antes de ser intelectual. Nos enfrentamos a oportunidades y obstáculos, el mundo se presenta disponible gracias a las capacidades del cuerpo y a su orientación en un ambiente. A su vez, nuestro cuerpo está sujeto a las posibilidades que se le presenten, pues las cosas son percibidas como disponibles o no por mi cuerpo. Es lo que hace que el mundo tenga sentido para mí. Las relaciones entre el ambiente y el perceptor permiten que, antes de ser un sujeto que piensa, sea un ser corporizado: “En efecto, al retornar al campo fenomenal no sólo no encuentro un mundo ni objetivo ni subjetivo, tampoco me descubro como conciencia pura sino como conciencia corpórea, como conciencia comprometida, es decir me descubro en situación” (Boburg, 1990, p. 47).

Las posturas empirista e intelectualista de la percepción no permiten comprendernos como seres corporizados que perciben. Afirmar que la percepción es corporal implica que no podemos comprender la percepción como algo ajeno a la situación corporal: “Considero mi cuerpo, que es mi punto de vista acerca del mundo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 90).

Percibir el mundo y los objetos se basa en el cuerpo, vivimos y sentimos el mundo antes de pensarlo. De ahí que Merleau-Ponty buscara la revalorización del papel del cuerpo más allá de un objeto, ya que para él la percepción no es solo una operación mental: es un fenómeno corporal porque es el cuerpo el que nos abre el mundo.

I.8. Esquema corpóreo

Es una parte importante del proyecto filosófico de Merleau-Ponty asegurar el papel del cuerpo en la percepción. La percepción se refiere a la orientación corporal y negociación del cuerpo en un ambiente determinado. Percibir es tener un cuerpo y tenerlo implica habitar de forma activa el mundo. Esta forma de entender la percepción tiene implicaciones tanto ontológicas como epistemológicas (Carman, 2008, p. 19). Por eso redefinir la percepción es redefinir el cuerpo y el mundo porque ahora es una operación corpórea en un ambiente.

La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una 'practognosia' que debe reconocerse como original y, quizás, como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas 'representaciones', sin subordinarse a una 'función simbólica' u 'objetivante' (Merleau-Ponty, 1993, p. 157-158).

Merleau-Ponty insiste en la necesidad de una descripción fenomenológica del cuerpo. Así, presenta su propuesta de esquema corpóreo:

La teoría del esquema corpóreo es implícitamente una teoría de la percepción. Hemos aprendido de nuevo a sentir nuestro cuerpo, hemos reencontrado bajo el saber objetivo y distante del cuerpo este otro saber que del mismo tenemos, porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo. De igual manera será preciso despertar la experiencia del mundo tal como se nos aparece en cuanto somos-del-mundo por nuestro cuerpo, en cuanto percibimos el mundo con nuestro cuerpo. Pero al tomar así nuevo contacto con el cuerpo y el mundo, también nos volveremos a encontrar a nosotros mismos (Merleau-Ponty, 1993, p. 222).

Es importante no confundir el esquema corpóreo con lo que los psicólogos llaman *body-image*. Actualmente, se habla (véase Gallagher, 1986) del contraste entre *body-image* (la representación mental de nuestro cuerpo) y *body-schema* (Smith, 2007, aclara que Merleau-Ponty utiliza el término *schéma corporel* que, considera, ha sido mal traducido al inglés. En esta edición en español de *Fenomenología de la percepción* se traduce como esquema corpóreo). El esquema corpóreo de Merleau-Ponty no se refiere a una representación ni imagen corporal porque tiene un papel activo en las posturas y los movimientos del cuerpo con independencia del conocimiento consciente de nuestro cuerpo.

Gracias al esquema corpóreo, el cuerpo funciona como el sujeto de la experiencia perceptiva. La intencionalidad motriz y, en general, la intencionalidad depende de este esquema, pues orienta. Se refiere a la capacidad precognitiva del cuerpo que permite realizar tareas y articular el campo fenomenal como el lugar de posibilidades que mencionamos. El esquema corpóreo opera de forma anónima y se refiere más a una habilidad no consciente:

Not only do we commonly act, and act 'voluntarily', without our mind being on what we are doing; not only are there aspects to any bodily performance that, even when we are consciously intent upon our performance, escape our conscious attention or monitoring; it is also the case that consciously attending to the details of a bodily performance typically inhibits the smooth execution of it (Smith, 2007, p. 13).

Es la habilidad de anticipar, responder e incorporar el mundo antes de aplicar conceptos. El esquema corpóreo constituye nuestra familiaridad cognitiva con nosotros y el mundo que habitamos: “tengo consciencia de mi cuerpo a través del mundo, (...) tengo consciencia del mundo por medio de mi cuerpo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 101). Hace imposible seguir negando las destrezas corporales y es una preparación a lo que será su ontología, ya que con esto también problematiza el estatus ontológico del cuerpo.

El esquema corpóreo da un agarre valioso, pero precognitivo del ambiente. Determina qué posturas y posiciones permiten una percepción adecuada, cuáles actitudes están bien y cuáles son incómodas. De acuerdo con Merleau-Ponty, sabemos y sentimos cuando tenemos una óptima actitud corporal para enfrentarnos mejor al mundo (inclinarnos para escuchar, a qué distancia se distingue algo). De forma constante pero involuntaria, se ajusta para asegurar e integrar la experiencia y mantener un buen enganche con el ambiente.

A continuación, ahondamos en unas características del esquema corpóreo para comprender qué es y qué hace el cuerpo.

I.8.1. Énfasis en la unidad autónoma del cuerpo

Uno de los puntos más novedosos de *Fenomenología de la percepción* es el énfasis en la unidad autónoma del cuerpo, que incluye la forma en que el cuerpo se cuida a sí mismo: “It has, as it were, a *life of its own*: one, moreover, that possesses an *organic unity*” (Smith, 2007, p. 12). Esto cuestiona el papel privilegiado que se le ha otorgado al trabajo de la mente en cuanto a los movimientos corporales.

Para Merleau-Ponty, la unidad del cuerpo se extiende más allá de la dinámica entre las tareas y las partes corporales, pues intervienen los sentidos. Merleau-Ponty rechazó la atomización de los sentidos, pero aclara que su unidad “no se comprenderá por su subsunción en una consciencia originaria, sino por su integración nunca acabada en un solo organismo cognoscente” (Merleau-Ponty, 1993, p. 248). También es necesaria una diversidad. Los sentidos no están completamente separados ni son independientes, pero esto no significa que sean homogéneos: “La unidad y la diversidad de los sentidos son verdades del mismo rango”

(Merleau-Ponty, 1993, p. 236). Prestar atención a un solo sentido y a la experiencia que ese sentido da, como ver solo el verde de una hoja del árbol, es perder el agarre total del cuerpo en el mundo. La experiencia es multisensorial y los sentidos son interdependientes. Lo que percibo llama a todos mis sentidos, si lo puedo tocar y lo puedo ver, si lo puedo ver y lo puedo escuchar. Son indicaciones a mi cuerpo de lo que puede hacer o no con lo percibido o si hay que moverse de alguna forma para percibir mejor.

Los sentidos comunican entre ellos abriéndose a la estructura de la cosa. Se ve la rigidez y la fragilidad del cristal y, cuando éste se rompe con un ruido cristalino, este ruido es transportado por el cristal visible. Vemos la elasticidad del acero, la ductilidad del acero candente, la dureza de la lámina en un cepillo, la suavidad de las virutas (Merleau-Ponty, 1993, p. 244).

En las posturas que critica, “al mismo tiempo que el mundo se pulveriza en cualidades sensibles, la unidad natural del sujeto perceptor se rompe y yo me ignoro como sujeto de un campo visual” (Merleau-Ponty, 1993, p. 242). Esto no es natural. La percepción se hace con todo el cuerpo, con sentidos integrados que interactúan y se comunican entre ellos.

Los sentidos son distintos unos de otros y distintos de la intelección, en cuanto que cada uno de ellos aporta consigo una estructura de ser que nunca es exactamente trasponible. Podemos reconocerlo porque rechazamos el formalismo de la consciencia, e hicimos del cuerpo el sujeto de la percepción (Merleau-Ponty, 1993, p. 240).

Las facultades perceptivas e intersensoriales del cuerpo están entrelazadas y comunicadas para estar hacia el mundo. Los sentidos no requieren que un intelecto los sincronice: “Mi cuerpo es precisamente un sistema acabado de equivalencias y trasposiciones intersensoriales. Los sentidos se traducen el uno al otro sin necesidad de intérprete, se comprenden el uno al otro sin tener que pasar por la idea” (Merleau-Ponty, 1993, p. 249). Esto también subraya el rechazo a la conciencia como un conductor solitario a la manera intelectualista. El cuerpo tiene una coherencia y organización propia, que no dependen de un sujeto cognoscente para unir lo sensorial a través de un juicio: “No es el sujeto epistemológico quien efectúa la síntesis, es el cuerpo cuando escapa a su dispersión, se recoge, se dirige con todos los medios a un término único de su movimiento” (Merleau-Ponty, 1993, p. 247). Por lo tanto, el cuerpo consta de “órganos estables y circuitos preestablecidos” (Merleau-Ponty, 1993, p. 106) que operan de acuerdo a su propia lógica. No es una colección de órganos sino un sistema interconectado cuyas partes trabajan juntas en el campo fenomenal.

Esta es una de las principales razones por las que Merleau-Ponty es una nueva voz dentro de la filosofía, que se diferencia de Husserl, así como de otros fenomenólogos y existencialistas.

1.8.2. El cuerpo se define por sus tareas actuales y virtuales

Al caracterizarlo en términos de existencia, el cuerpo se define por sus tareas. La fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty tiene como centro la existencia pensada en términos de motricidad: “no es solo movimiento activo (...), sino acción *sobre* o *hacia* los objetos” (Smith, 2007, p. 17). Esta motricidad la concibe como *intencionalidad original*: “La consciencia es originariamente no un «yo pienso que», sino un «yo puedo»” (Merleau-Ponty, 1993, p. 154). De esta forma, se puede dejar de concebir al ser humano solo como conciencia. Además, la experiencia que tenemos de los objetos deja de ser como cosas que nos rodean, ahora tienen un carácter práctico porque interactúan con nosotros en tanto somos sujetos motrices. Aquí podemos recordar el caso de Schneider y el fenómeno del miembro fantasma, cuyos pacientes no pueden interactuar con todo lo que se les presenta. Los objetos que se perciben tienen un valor o significado para el perceptor en términos de sus capacidades para interactuar con ellos (Romdenh-Romluc, 2007, p. 45). La forma en que se presentan las tareas al sujeto es importante para el esquema corpóreo, pues identifica los objetos con los que se puede interactuar y la posibilidad de acción:

Es que el sujeto normal tiene su cuerpo, no sólo como sistema de posiciones actuales, sino además, y por eso mismo, como sistema abierto de una infinidad de posiciones equivalentes en otras orientaciones. Lo que hemos llamado esquema corpóreo es justamente este sistema de equivalencias, esta invariante inmediatamente dada por la que las diferentes tareas motrices son instantáneamente transponihles (Merleau-Ponty, 1993, p. 158-159).

Las habilidades motrices para llevar a cabo una acción tienen un papel importante en la percepción, junto al ambiente del sujeto que percibe y la tarea que considera llevar a cabo: lo que un sujeto percibe depende de su tarea actual, la naturaleza de su ambiente y las habilidades motrices que posee (Romdenh-Romluc, 2007, p. 47). Merleau-Ponty recupera esa experiencia del cuerpo que olvidamos cuando caminamos, subimos escaleras, andamos en bicicleta. El esquema corpóreo hace todo esto sin que yo tenga que pensar en eso. Es una capacidad dinámica porque el cuerpo no se queda estático, responde al mundo: “Si, de pie delante de mi mesa, me apoyo en ella con mis dos manos, solamente éstas quedarán acentuadas y todo mi cuerpo seguirá tras ellas como una cola de cometa” (Merleau-Ponty, 1993, p. 117).

El contacto directo con el mundo nos da un sentido de nuestros cuerpos: “Sé donde está mi pipa con un saber absoluto, y por ende sé dónde está mi mano y dónde mi cuerpo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 117). El cuerpo no es un objeto y no se puede reducir a una imagen interna

porque el cuerpo “está polarizado por sus tareas, que *existe hacia* ellas, que se recoge en sí mismo para alcanzar su objetivo, y el «esquema corpóreo» es finalmente una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 117-118). El filósofo francés caracterizó al cuerpo como un agarre total en el mundo, con la habilidad de perseguir tareas: “Mi cuerpo está donde hay algo que hacer (Merleau-Ponty, 1993, p. 265)”.

I.8.3. Antes del entendimiento el cuerpo ya percibe

Recorre al cuerpo y no a los objetos ni a la conciencia. Antes de conocer a través de la conciencia, el acceso perceptivo es corpóreo, el cuerpo ya percibe porque es el sujeto de la experiencia perceptiva.

He encapsulates this new starting point by asserting that it is *the body* that perceives. The ‘subject’ of perception is the body. Here we have two things that both empiricism and intellectualism would regard as separate and in need of being related. *Perception* is a ‘mentalist’ notion; and the *body* is ‘physical’. Merleau-Ponty, however, unifies them as the subject and the predicate of his fundamental assertion: *the body perceives* (Smith, 2007, p. 2).

El sentido de la percepción está en el cuerpo y sus habilidades, no hay necesidad de primero recurrir a una conciencia *constituyente* o suficiente al estilo de la tradición cartesiana porque la experiencia del cuerpo precede al entendimiento. La conciencia perceptiva es encarnada.

La experiencia del cuerpo nos hace reconocer una imposición del sentido que no es la de una conciencia constituyente universal, un sentido adherente a ciertos contenidos. Mi cuerpo es este núcleo significativo que se comporta como una función general y que, no obstante, existe y es accesible a la enfermedad. En él aprendemos a conocer este nudo de la esencia y la existencia que volveremos a encontrar, en general, dentro de la percepción y que tendremos que describir, entonces, de manera más completa (Merleau-Ponty, 1993, p. 164).

La fenomenología de la percepción nos deja ver que la percepción es la apertura del cuerpo al mundo. Merleau-Ponty despoja a la percepción de un sentido encerrado en la mente (o alguna parte del cerebro) para plantear una relación del cuerpo (organismo) y el mundo (ambiente). La percepción es un fenómeno corporal y depende de las habilidades del cuerpo como organismo.

Merleau-Ponty le asigna al cuerpo un nivel *prepersonal* y una *existencia anónima*:

Mi existencia personal, [sea] la continuación de una tradición prepersonal. Hay, pues, otro sujeto debajo de mí, para el que existe un mundo antes de que yo esté ahí, y el cual señalaba ya en el mismo mi lugar. Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo, no el cuerpo momentáneo, instrumento de mis opciones personales y que se consolida en tal o cual mundo, sino el sistema de ‘funciones’ anónimas (Merleau-Ponty, 1993, p. 269).

Antes del entendimiento el cuerpo ya percibe el mundo, pues las cosas y las estructuras del mundo no están disponibles para el entendimiento, “sino [que son] una estructura accesible a la inspección del cuerpo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 334). El entendimiento es después. Gracias a la percepción accedemos al mundo y es el cuerpo quien lo interpreta. Esto no corresponde al cuerpo objetivo de la tradición. Entonces, Merleau-Ponty introduce el concepto de cuerpo fenoménico:

Sólo puede hacerlo si introducimos, al lado del cuerpo objetivo, el cuerpo fenomenal, si hacemos de él un cuerpo cognoscente y si, finalmente, sustituimos, como sujeto de la percepción, la existencia a la consciencia, eso es, el ser-del-mundo a través de un cuerpo (Merleau-Ponty, 1993, p. 323).

Lo prepersonal del sujeto corporal de la percepción no es la conciencia –un yo reflexivo con identidad– sino un impersonal (capturado por el pronombre francés *l'on*; *one*, en inglés; *uno o una*, en español; *es*, en alemán) y anónimo. Esta idea la lleva hasta *Lo visible y lo invisible*: “No percibo más de lo que hablo - La percepción me tiene como el lenguaje - Y como es necesario que *yo esté* allí de todos modos para hablar, *yo debo estar* allí para percibir. - ¿Pero en qué sentido? Como *uno*” (Merleau-Ponty, 2010, p. 170). El cuerpo no tiene las mismas características que distinguen a una persona.

Toda percepción se da en una atmósfera de generalidad y se nos da como anónima. No puedo decir que *yo* veo el azul del cielo en el sentido en que digo que comprendo un libro o que he decidido consagrar mi vida a las matemáticas. Mi percepción, aun vista desde el interior, expresa una situación dada: veo el azul porque soy *sensible* a los colores, mientras que, por el contrario, los actos personales crean la situación: soy matemático porque decidí serlo. De forma que, si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, tendría que decir que un impersonal (*l'on*) percibe en mí y no que yo percibo (Merleau-Ponty, 1993, p. 230-231).

I.8.4. La sensación doble

Entre las nuevas modalidades para describir las zonas intermedias o ignoradas hasta entonces, está la reconfiguración del cuerpo. De esta forma, la filosofía de Merleau-Ponty evalúa la corporización en el mundo:

His conception of the phenomenal body is the conception of our embodiment, our bodily being-in-the-world, and thus like the ‘touching hand’ not a conception of an object at all; whereas the conception of the objective body is the ‘impoverished image’ of our embodiment which we obtain when we experience it as we experience the ‘touched hand’, i.e. as a physical object in space (Baldwin, 2007, p. 95).

La idea del cuerpo objetivo como inferior e *imagen empobrecida* del cuerpo da un giro en *Lo visible y lo invisible*. Se trata del fenómeno de la *sensación doble*, en referencia a la mano que toca y es tocada. La distinción entre cuerpo fenoménico y objetivo evoluciona y la lleva hasta su

ontología, donde ya no tiene prioridad uno sobre el otro. Considera que por fin se podrá dejar atrás la tradicional oposición sujeto-objeto:

Decimos entonces que nuestro cuerpo es un ser de dos hojas: por un lado, cosa entre las cosas y, por el otro, el que las ve y las toca; decimos, porque es evidente, que reúne en él esas dos propiedades, y su doble pertenencia al orden del «objeto» y al orden del «sujeto» nos devela, entre ambos órdenes, relaciones muy inesperadas. Si el cuerpo tiene esa doble referencia, no puede ser por un azar incomprensible. Nos enseña que cada una llama a la otra (Merleau-Ponty, 2010, p. 124-125).

A partir del cuerpo en la percepción, Merleau-Ponty disuelve la separación abismal entre sujeto y objeto. Rechaza la idea de una cognición descorporizada. No somos intelectos descorporizados ni mecanismos biológicos, sino sujetos corporizados que perciben. En el rechazo de esta dicotomía, propone un punto medio que pueda capturar a los dos. El cuerpo se presenta como la alternativa para dejar de alimentar a la oposición entre sujeto y objeto, pues se relaciona con ambos.

La mano derecha objeto no es la mano derecha que toca: la primera es un tejido de huesos, músculos y carne estrellado en un punto del espacio; la segunda atraviesa el espacio como un cohete para ir a revelar el objeto exterior en su lugar (Merleau-Ponty, 1993, p. 109).

Por un lado, rescata al cuerpo del terreno de los objetos y, por el otro, saca al sujeto del reino de la reflexión. La distinción entre uno y otro ya no es tan clara. Con el estudio fenomenológico de la percepción define las categorías de mental y físico, de subjetivo y objetivo como deficientes para explicar la percepción, no alcanzan a capturarla y, por el contrario, la distorsionan. Encuentra que la percepción es intencional y corporal, sensorial y motriz, no es solo una experiencia interna ni solo un hecho externo. Así, el cuerpo desvanece la separación inflexible entre sujeto y objeto.

I.9. Ontología corporal

Aunque Merleau-Ponty nunca abandonó el marco de la fenomenología, su filosofía tomó un nuevo camino. En *Lo visible y lo invisible*, la obra que dejó incompleta, se encuentran los fundamentos de su propuesta ontológica. Criticó su trabajo e identificó las debilidades de *Fenomenología de la percepción*: “Los problemas que quedan después de esta primera descripción: se deben a que conservé en parte la filosofía de la «conciencia»” (Merleau-Ponty, 2010, p. 164). Plasmó las dudas que surgieron, la “necesidad de llevarlos a explicación

ontológica” (Merleau-Ponty, 2010, p. 164) y, de una forma más crítica, admitió que conserva un marco dualista:

Los problemas planteados en *Ph. P.* son insolubles porque yo allí parto de la distinción «conciencia» - «objeto» - No se comprenderá jamás, a partir de esta distinción, que tal hecho del orden «objetivo» (tal lesión cerebral) pueda acarrear tal trastorno de la relación con el mundo - trastorno masivo, que parece demostrar que la «conciencia» completa es función del cuerpo objetivo (Merleau-Ponty, 2010, p. 178-179).

Mediante su ontología Merleau-Ponty quiso estrechar el vínculo entre el perceptor y lo percibido porque el cuerpo percibe y también pertenece a lo percibido. Esto tiene que ver con la sensación doble de sintiente y sensible, de tocar y ser tocado, de ver y ser visto. Como vimos, con el cuerpo experimentamos, nos orienta y permite la incrustación en el mundo. Resaltó la relación que tiene el cuerpo y el mundo, así como su importancia en la existencia: “el ser es sinónimo de estar situado” (Merleau-Ponty, 1993, p. 267).

I.9.1. Carne

Su ontología está definida por el concepto de carne, que describe como el “medio formador del objeto y del sujeto” (Merleau-Ponty, 2010, p. 133). La palabra *medio* se refiere más a un elemento como el utilizado por los filósofos presocráticos, es decir, algo común y originario que poseen todas las cosas e interviene en todo.

Sería necesario, para designarla, el viejo término de «elemento», en el sentido en que se lo usaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una cosa general, a medio camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, suerte de principio encarnado que importa un estilo de ser, en todas partes donde encuentra una parcela de él. La carne es, en este sentido, un «elemento» del Ser (Merleau-Ponty, 2010, p. 127).

La carne es lo que tenemos en común con el mundo, ambos estamos hechos de ella, estamos entrelazados. Para percibir el mundo que habito debo ser de la misma carne que él y viceversa. La carne es un acoplamiento y entendimiento entre el perceptor y el percibido, están relacionados entre sí. Por eso es tejido común entre el mundo y el cuerpo, no es del terreno objetivo ni subjetivo sino que se refiere a una estructura donde los elementos dependen de los otros.

Antes llamó al cuerpo objetivo (tocado) como secundario y dependiente del cuerpo fenoménico (que toca). Pero ahora, en tanto la mano toca, también está abierta a la posibilidad de ser tocada porque está en el mundo. Para ver debo ser también visible, al tocar también soy

tocada. Que mi cuerpo pueda ser visto y tocado es la condición de que habite el mundo; es un perceptor percibido:

En consecuencia, la relación entre las cosas y mi cuerpo es decididamente singular: este hace que, en ocasiones, me quede en la apariencia, y también hace que a veces vaya a las cosas mismas; él produce el alboroto de las apariencias, y también él las hace callar y me arroja de lleno en el mundo (Merleau-Ponty, 2010, p. 21).

La carne es el fundamento ontológico de estar en el mundo. Pero implica una reversibilidad porque no experimento al mismo tiempo el tocar y ser tocada. No hay coincidencia porque la carne es ese espacio entre estos dos aspectos de mi ser que permite revertir la dimensión.

Es hora de subrayar que se trata de una reversibilidad siempre inminente y nunca realizada de hecho. Mi mano izquierda está siempre a punto de tocar a mi mano derecha tocando las cosas, pero nunca logro la coincidencia; ésta se eclipsa en el momento de producirse, y siempre se da una de dos: o mi mano derecha pasa realmente a la condición de tocada, pero entonces se interrumpe su captación del mundo, o bien ella la conserva, pero entonces yo no la toco realmente *a ella*, sólo palpo con mi mano izquierda su envoltorio exterior (Merleau-Ponty, 2010, p. 133).

La reversibilidad también existe entre los sentidos. Como vimos, los sentidos no están separados porque pertenecen al mismo cuerpo y la apertura del mundo se extiende a cada sentido. No significa que se fusionen los sentidos –por ejemplo, que tocar sea ver– porque la diferenciación entre los sentidos permite el carácter intersensorial del mundo percibido.

Debemos acostumbrarnos a pensar que todo visible está tallado en lo tangible, todo ser tácito prometido de alguna manera a la visibilidad, y que hay superposición y atravesamiento de territorio, no sólo entre el tocado y el tocante, sino también entre lo tangible y lo visible incrustado en él (...). Hay un relevamiento doble y cruzado de lo visible dentro de lo tangible y de lo tangible dentro de lo visible, los dos mapas están completos y, sin embargo, no se confunden. Las dos partes son partes totales y, sin embargo, no se pueden superponer (Merleau-Ponty, 2010, p. 122).

Para describir la carne, además de reversibilidad, utiliza las palabras de quiasmo o entrelazamiento.

I.9.2. Quiasmo

El quiasmo es una figura en forma de x , un patrón entrelazado. El inicio de esta noción se puede apreciar ya en *Fenomenología de la percepción*:

La génesis del cuerpo objetivo no es más que un momento en la constitución del objeto, el cuerpo, al retirarse del mundo objetivo, arrastrará los hilos intencionales que lo vinculan a su contexto inmediato y nos revelará, finalmente, tanto al sujeto perceptor como al mundo percibido (Merleau-Ponty, 1993, p. 91).

Merleau-Ponty cree que el cuerpo y el mundo tienen la misma carne: son distintos pero como hilos del mismo tejido. Estamos tejidos corporalmente en el mundo que percibimos y habitamos.

No estamos fuera del mundo, ni lo miramos solamente sino que interactuamos con él y nos comunicamos. “El propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema” (Merleau-Ponty, 1993, p. 219).

Este término reafirma que no apoya la separación clásica entre el sujeto y el objeto, pues son partes interdependientes de un todo unificado. “La consciencia del mundo no está *fundada* en la consciencia de sí, sino que ambas son rigurosamente contemporáneas: hay para mí un mundo porque no me ignoro; yo soy no disimulado a mí mismo porque tengo un mundo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 312). Mi mano toca porque puede ser tocada y esto significa que mi cuerpo está abierto al mundo, lo explora y a la vez es del mundo.

Por ese entrecruzamiento en ella de lo que toca y de lo tangible, sus propios movimientos se incorporan al universo que ellos interrogan, son consignados en el mismo mapa que él; ambos sistemas se aplican uno sobre el otro, como las dos mitades de una naranja (Merleau-Ponty, 2010, p. 122).

Las nociones de carne y quiasmo ya estaban presentes, de alguna forma, en sus escritos sobre la percepción como un aspecto de nuestra incrustación corporal en un ambiente. Son un aspecto clave en la obra de Merleau-Ponty. Las dos caras de un ser, la reversibilidad entre una y otra resuelve ciertas dificultades dentro de la filosofía porque sus conceptos de quiasmo y carne atraviesan la dicotomía clásica.

La carne es la copertenencia entre el perceptor y lo percibido. No es ni objeto ni sujeto, es la continuidad entre uno y otro. La carne está siempre en tránsito, envuelve al perceptor y lo percibido. El ser que al percibir se percibe, es decir, el cuerpo es un sintiente sensible y así estoy en el mundo. El punto no es solo que el cuerpo al ser consciente del mundo también es consciente de sí, nuestro filósofo quería una afirmación ontológica radical: que los organismos, conscientes o no, al estar vivos, están tejidos en sus ambientes no como máquinas ni espíritus, sino como carne, es decir, como perceptores y percibidos.

El cuerpo marca nuestra relación con el mundo, organiza mi actividad en él y permite ajustarme a lo que el ambiente me presenta. No soy un ser pasivo debido a este constante acomodo. Nos permite percibir en un primer momento y, con esto, abrimos al mundo. Es conciencia encarnada. Es la base ontológica porque es el modo como estoy en el mundo. Aprender a ver de nuevo el mundo también es redescubrir el cuerpo como nuestro *yo natural* (Merleau-Ponty, 1993, p. 187). Mediante nuestro cuerpo, dejamos de sobrevolar el mundo para

incrustarnos en él. La nueva ontología termina por dignificar el cuerpo, lo corporal, una valorización que empezó desde la fenomenología.

CAPÍTULO II: LA COGNICIÓN CORPORIZADA

El enfoque corporizado surge como una alternativa a ciertos fracasos explicativos que buscaban dar cuenta de cómo conocemos los humanos. Entre otras cosas, criticaban la adopción de la metáfora de *la mente como computadora* y los modelos que veían la cognición como autónoma, lógica y descorporizada. Por ejemplo, los estudios en inteligencia artificial (IA) se estancaron en su búsqueda de crear sistemas inteligentes por tener esta base teórica.

II.1. Inteligencia artificial simbólica

Durante la década de los 60, la ciencia cognitiva consideró seriamente que la mente es un tipo de computadora. La ciencia cognitiva y la inteligencia artificial crecieron de forma paralela durante el desarrollo de las computadoras modernas (Sloman & Fernbach, 2017, p. 25). No es sorpresa que compartieran algunos puntos clave para estudiar la inteligencia humana y desarrollar la inteligencia en máquinas. Los científicos cognitivos aceptaron la idea de que pensar era como un programa computacional que se ejecuta en los cerebros de las personas. Las computadoras poseen un sistema operativo ejecutado por un procesador central, que también almacena memorias y usa un conjunto de reglas.

Esta metáfora dirigió los estudios cognitivos, la meta era crear una mente de silicio, el principal compuesto de los microprocesadores. Equiparon las computadoras con mucho espacio de memoria para guardar una gran cantidad de datos y procesadores poderosos de información, pues creyeron que eso era suficiente para que respondiera a cualquier pregunta o situación (Sloman & Fernbach, 2017, p. 75-76). Los investigadores de IA se concentraron en producir un robot que tuviera todos los recursos siempre a su disposición para resolver problemas. Pero un agente inteligente artificial no fue posible. La IA simbólica podía jugar ajedrez o calcular impuestos, pero no podía responder de forma oportuna a su entorno (véase Cowart, s.f.).

Aunque se considera la vieja forma de hacer IA, con base en este supuesto continúan entrenando redes computacionales artificiales, pues se sigue considerando que solo en eso radica

su éxito o fracaso. Por ejemplo, la IA de Facebook no detectó como peligrosa la transmisión del tiroteo en Nueva Zelanda (en marzo de 2019) por falta de imágenes similares que sirvieran de referencia a su IA, así lo explicó la compañía en un comunicado: “This particular video did not trigger our automatic detection systems. To achieve that we will need to provide our systems with large volumes of data of this specific kind of content” (Rosen, 2019). Un caso que remarca la visión de una mente como un procesador de información abstracta.

En 1985 John Haugeland, filósofo de las ciencias cognitivas, llamó a esto *Good Old-Fashioned Artificial Intelligence* o GOFAI (Sloman & Fernbach, 2017, p. 76), cuyo principio era que el *software* y el *hardware* eran distintos. El *software* son algoritmos, reglas precisas que se pueden diseñar de forma independiente al *hardware*; éste se refiere a los componentes físicos que se usan solo para implementar el *software*. La computadora física (*hardware*) no importa, tal vez determine la velocidad del procesamiento, pero realiza el mismo trabajo que cualquier otra computadora física.

Esto es un descendiente directo del dualismo: la GOFAI también separa el *software* como inmaterial (la mente) y el *hardware* como material (el cuerpo). Bajo esta concepción, supusieron que los humanos solo procesan símbolos, hacen cálculos, actualizan y guardan datos como lo hace una computadora para tomar una decisión o realizar una acción.

II.1.1. Representaciones

La ciencia cognitiva clásica también está comprometida con el uso de representaciones. De acuerdo con la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Pitt, 2018), esta tradición las considera simbólicas o abstractas, en el sentido de albergar varios tipos, por ejemplo, una silla incluye distintas formas de silla. Las representaciones son estructuras que soportan algún tipo de información y funcionan como vehículos de contenido. Una representación se definió como un objeto mental, es decir, una cosa o un hecho que la mente representa y tiene propiedades semánticas. La información que transportan no posee una modalidad específica sino que es amodal, es decir, las representaciones son autónomas porque no dependen de los sistemas perceptivos ni de la acción corporal, por lo tanto, no guardan ninguna relación con el sistema sensoriomotor y la experiencia corporal. El sistema sensoriomotor no interviene en la cognición; las acciones corporales no se incluyen en el procesamiento cognitivo. El almacenamiento y procesamiento que realiza la mente de las representaciones constituyen los estados y procesos

cognitivos (ya sean pensamientos, creencias, deseos o percepciones). Por lo que el uso de representaciones se considera fundamental para explicar la cognición y el comportamiento inteligente.

La representación mental es un concepto clave en la teoría representacional de la mente (TRM) que, de acuerdo con la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Pitt, 2018), explica cómo la mente representa los estados intencionales. Creencias, deseos o percepciones son estados que tienen intencionalidad, en el sentido de que son sobre o son de algo. La TRM relaciona los estados intencionales con las representaciones mentales y explica la intencionalidad de los primeros en términos de las propiedades semánticas de las segundas. Por ejemplo, creer que el rey está muerto se relaciona apropiadamente con una representación mental cuyo contenido proposicional es que *el rey está muerto*: el deseo de que el rey esté muerto, el miedo de que esté muerto y la lamentación de que esté muerto involucran diferentes relaciones con la misma representación mental.

Una postura fuerte dentro del uso de representaciones es el internalismo, que defiende que el contenido representacional está determinado por las propiedades intrínsecas del individuo, es decir, el ambiente natural y social no es determinante del contenido de las representaciones mentales (como sí lo consideran los externalistas), con base en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Pitt, 2018). Otra aplicación de la TRM es la teoría computacional de la mente (TCM) que es la base teórica de la metáfora de la mente es una computadora y su posterior aplicación en el desarrollo de la inteligencia artificial simbólica. La TCM afirma que la mente es un tipo de computadora que procesa información en un lenguaje simbólico y los procesos mentales son computaciones, entendemos por computar la manipulación de símbolos (Hernández-Chávez, 2016, p. 50).

Por otra parte, el compromiso de que los estados y procesos mentales deben explicarse en términos de las representaciones mentales ha dado paso a la suposición de que los estados y procesos mentales se deben definir de acuerdo con las características del cerebro. Esto ha dado lugar a un tipo de cerebro-centrismo que identifica la mente con el cerebro y a una clase de dualismo, ya que reduce el cuerpo al cerebro. La teoría de la identidad mente-cerebro, de acuerdo con la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Smart, 2017), mantiene que los estados y procesos de la mente son idénticos a los estados y procesos del cerebro. Tanto los estados mentales como las experiencias no solo están correlacionados con los procesos cerebrales sino que son los procesos cerebrales. De esta forma, el pensamiento y la razón se alojan exclusivamente en el

cerebro. El sujeto es el único responsable y elemento necesario: la cognición solo sucede dentro de su cabeza, ignorando el medio ambiente y su relación con otras personas.

II.1.2. Principios de la inteligencia artificial simbólica

Lo anterior desembocó en la aplicación de la inteligencia artificial simbólica que equipara las funciones cognitivas con la actividad de una computadora. Es un modelo basado en el procesamiento de información y la ejecución de reglas que caracteriza a la cognición como la resolución de problemas. También asume la existencia de representaciones que son las que permiten idear una solución computacional. Se centra en los procesos cognitivos que suceden exclusivamente en el cerebro y asume que los procesos cognitivos son internos. Así, la cognición involucra solo el interior intelectual del individuo. No hay procesamiento sin representaciones y un funcionamiento exitoso de la cognición se da cuando cualquier sistema cognitivo comprende y manipula símbolos para resolver un problema.

En este contexto, el comportamiento inteligente no necesita una forma específica de cuerpo. Cualquier agente (computadoras, robots y *cerebros en cubetas*) puede mostrar habilidades cognitivas sofisticadas. Los procesos son lógicos y computacionales, no toman en cuenta cómo se realizan físicamente. La composición corporal del agente no importa. El cuerpo es un objeto que solo realiza el trabajo mecánico y nada tiene que ver con el lenguaje, el pensamiento o la conciencia. Los científicos cognitivos rara vez consideran el cuerpo como parte de las operaciones cognitivas y solo lo mencionan como una representación más en el cerebro, sin reconocer la necesidad de tener un cuerpo para conocer e interactuar con el medio ambiente: “The body is reduced to its representation in the somatosensory cortex and is considered important only to the extent that it provides the raw sensory input required for cognitive computations” (Gibbs, 2005, p. 5).

Entre las dificultades que se encuentran con este tipo de planteamientos es que ésta concepción impone limitaciones al estudio de la mente porque falla en reconocer la necesidad de un cuerpo para conocer el mundo.

Dreyfus (1972, p. 68) enlista los fundamentos sobre los cuales se desarrolló la inteligencia artificial simbólica y que siguieron las ciencias cognitivas en mayor o menor medida:

- (1) Equiparan el procesamiento de información que realiza el cerebro con una computadora, es decir, el cerebro opera con base en una secuencia definida de reglas (*suposición biológica*, p. 71).
- (2) Las reglas o instrucciones no son ambiguas, al contrario, indican las fases precisas para realizar un proceso cognitivo (*suposición psicológica*, p. 75).
- (3) Todo el conocimiento se puede formalizar, es decir, se puede expresar en términos y cálculos lógicos (*suposición epistemológica*, p. 101).
- (4) Los procesos cognitivos exitosos se basan en representaciones claras, abstractas y absolutas (*suposición ontológica*, p. 118).

II.1.3. Críticas de la inteligencia artificial simbólica

En general, la inteligencia artificial simbólica puede ser eficiente para resolver problemas lógicos. Sin embargo, su consideración de que las operaciones mentales humanas se pueden reproducir en ausencia de cualquier soporte físico e incluso prescindir de él, no casan muy bien con la evidencia, pues como expondré más adelante, todo parece indicar que la cognición humana no funciona así en la vida real.

Más detenidamente, la inteligencia artificial simbólica como parte del racionalismo internalista concibe a un observador pasivo de estímulos con movimiento nulo y elimina lo más que puede las características del ambiente. Hay una independencia entre los elementos, no es necesario hacer referencia a otros objetos o situaciones porque estos están limitados a representaciones mentales.

Para desarrollar un sistema artificial inteligente consideran suficiente llenar la memoria de una gran cantidad de datos y representaciones exactas del mundo. Lo que implica la problemática de insertar toda la información necesaria para que el sistema pueda responder al ambiente. Además, aunque la información sea correctamente insertada y representada, no hay garantía de que el sistema pueda determinar y recuperar de forma oportuna la información relevante para una situación dada o inesperada. Por el contrario, ignora lo cambiante del mundo, lo que dificulta su adaptación, y exige la revisión y verificación constante de las representaciones, lo que entorpece la realización de acciones. Bajo los principios de la inteligencia artificial simbólica no se pudieron desarrollar sistemas artificiales con un nivel significativo de inteligencia. Dawson (2014, p. 59) ejemplifica con el fracaso en el desarrollo de

computadoras que puedan ver. Pone de relieve lo equivocado de la suposición sobre la percepción visual: que solo vemos el mundo y automáticamente lo vemos con detalle. Los investigadores descubrieron que el sistema visual humano resuelve sin esfuerzo problemas complicados de procesamiento de información. Los datos visuales no son suficientes para determinar una única y correcta interpretación visual. Es decir, un solo estímulo es consistente con interpretaciones diferentes. Esto se llama el problema de subdeterminación, que es difícil de resolver pero, aparentemente, el sistema visual humano lo soluciona fácilmente.

Un sistema GOFAI procesa las reglas exactas y planea todo antes de realizar una acción. Si así funcionara la cognición humana, estaríamos muy ocupados haciendo cálculos para, por ejemplo, caminar: “If you calculated the precise trajectory that your foot takes at every step, it would take you hours, if not days, to walk around the block. You’d spend most of your time immobile, paralyzed in thought, doing engineering calculations” (Sloman & Fernbach, 2017, p. 79). Aunque un sistema artificial sea capaz de almacenar todos los datos posibles, no puede contextualizarlos según una situación o meta, no conoce la cultura humana, no puede tomar aquellos datos importantes para realizar una acción y no tiene experiencias humanas, que son elementos que también intervienen al momento de resolver un problema.

En los ochenta Rodney Brooks, científico computacional del Massachusetts Institute of Technology (MIT), encontró insatisfactorio el modelo simbólico de inteligencia artificial. No estaba de acuerdo con los fundamentos de la GOFAI que exigían a un programador escribir los pasos exactos de una tarea y programar el algoritmo con las reglas explícitas a seguir por el robot (Sloman & Fernbach, 2017, p. 80). Brooks creó a Herbert, un robot con una arquitectura de subsunción (capas conectadas, cada una de las cuales estaba encargada de realizar una tarea dependiendo de los estímulos y el ambiente). Sus acciones surgían por la supresión o activación de varios subsistemas. Por ejemplo, si la capa de detección identificaba una pared, se activaba la capa de evitar, lo que a su vez apagaba la capa de moverse hacia adelante. Así, evitó una planeación central que dictara comandos o decodificara las representaciones clásicas (véase Cowart, s.f.). Esto fue un paso importante. Aunque Brooks no desarrolló un robot con habilidades sofisticadas, recientemente sus ideas se incorporaron en el diseño robótico, por ejemplo, en los artefactos que se desplazan a través de una casa mientras aspiran. En vez de integrar todas las habilidades y computar cada movimiento, este tipo de robots están equipados de tal forma que puedan reaccionar a ciertos elementos del mundo (Sloman & Fernbach, 2017, p. 81).

La ciencia cognitiva corporizada cuestiona la perspectiva de la mente como dispositivo almacenador de información que únicamente lleva a cabo procesamientos algorítmicos independientes de su contenido y propone que no es necesario recurrir a un modelo representacional ni a una mente atada exclusivamente a la cabeza.

II.2. Las tesis centrales de la cognición corporizada

Los seguidores de la postura corporizada encuentran problemática la visión tradicional de la ciencia cognitiva, sobre todo, porque al centro de su programa de investigación se encuentra el estudio de la cognición en aislamiento, es decir, se ocupa casi exclusivamente de los procesos cognitivos internos. La suposición del aislamiento resulta en explicaciones incompletas: “Cognitive systems are best characterized in terms of their functional states (i.e., their logical and computational processes) without concern for how these states are physically realized (i.e., as human brains, silicon chips, or robots)” (Gibbs, 2005, p. 2); subestiman los factores ambientales que participan en el desarrollo cognitivo e ignoran cómo los organismos están corporizados.

En contraste, la cognición corporizada analiza las relaciones entre el organismo, la acción que realiza y el ambiente donde lleva a cabo la acción. Los seres se encuentran en un mundo donde se les presentan elementos que significan oportunidades para interactuar según sus habilidades corporales:

Dichas habilidades corporales son determinantes a la hora de fijar el valor o sentido operativo que tienen para nosotros los elementos que podemos encontrar en un determinado contexto, pues ellas determinan el uso o manipulación que les daremos en el transcurso de nuestras actividades cotidianas (Rodríguez, 2012, p. 24).

La corporización ayuda a dar sentido a nuestras experiencias en el mundo y también participa en los procesos cognitivos. De ahí la importancia de comprender el papel del cuerpo del agente en la cognición.

La principal propuesta del programa de la cognición corporizada consiste en estudiar el papel que tienen las capacidades sensoriomotoras del organismo en los procesos cognitivos: “Cognitive embodiment refers to the hypothesis that cognitive processes of all kinds are rooted in perception and action” (Craighero, 2014, p. 51). Recientemente la neurociencia cognitiva ha descubierto que la corteza motora, durante mucho tiempo confinada al rol de programación y ejecución de la acción, tiene un papel crucial en las habilidades cognitivas complejas (véase

Craigero, 2014). Esto sugiere que el comportamiento inteligente necesita de un agente que posea un cuerpo (con capacidades perceptivas y motoras) para interactuar con el ambiente porque esta interacción posibilita que el agente aprenda y se desarrolle, además de adaptarse con éxito al dinámico medio ambiente. Así, muchos recursos cognitivos dependen de las características del cuerpo físico del organismo (y no solo de su cerebro) y el tipo de experiencias que pueda tener. “When an agent is situated, its experience of the world depends crucially upon (...) the nature of its body and the potential of its body to affect the world” (Dawson, 2014, p. 61). Lo que remarca la fuerte relación que existe entre un organismo y su medio ambiente. Aceptan que el cuerpo tiene un rol significativo en el procesamiento cognitivo, lo que desafía a las posturas influenciadas por el racionalismo internalista.

La cognición corporizada sostiene que el cuerpo es crucial para la cognición, pero esta tesis no es una posición homogénea, existen varias posturas y distintas formas de aproximarla. De acuerdo con Di Paolo y Thompson (2014, p. 68), depende cómo se interpreten los términos cuerpo y cognición. Así, los autores afirman que existen ideas conservadoras sobre la participación de la acción corporal en el formato de las representaciones o se considera que el cuerpo ayuda a reducir la carga computacional (como en los enfoques extendido y enactivo que más adelante presentaré). Pero también hay propuestas más radicales como la inclusión de las habilidades sensoriomotoras en las habilidades mentales o la interacción social como parte constitutiva de la cognición. Por ejemplo, Candadai et al. (2019) explican cómo la interacción social es central en la cognición, contrario a la ciencia cognitiva tradicional que considera el conocimiento como resultado de la actividad neuronal interna de un sujeto. Sobre las posturas conservadora y radical dentro de la ciencia cognitiva corporizada se profundizará más adelante.

Notorio es que aún carecemos de una definición coherente de la cognición que permita explicar los procesos cognitivos de una forma más completa. A pesar de que no hay un consenso general, se pueden distinguir las principales propuestas de la cognición corporizada.

II.2.1. Funciones corporales

Diversas son las ramas de investigación que comparten la crítica hacia las formas tradicionales de concebir la cognición humana. En ocasiones, no es tan sencillo distinguirlas tajantemente, pues se superponen y complementan entre sí, incluso utilizan los términos de forma diferente.

La *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Wilson & Foglia, 2017) distingue tres

funciones básicas del cuerpo. Cada una especifica un modo en que el cuerpo participa en la cognición: un limitante de la cognición, un distribuidor del procesamiento cognitivo y un regulador en tiempo real de la actividad cognitiva. A continuación expongo cada función de acuerdo con esta enciclopedia.

a) El cuerpo como limitante

Esto se refiere a que el cuerpo funciona como un limitante de la naturaleza y el contenido de las representaciones que el sistema cognitivo del agente procesa. El cuerpo ayuda a que los organismos conciban su alrededor, permite ciertas interacciones y experiencias, nos ayuda a clasificar lo que percibimos y lo que podemos hacer con ello. Algunas formas de cognición son más fáciles dadas las características físicas del agente, otras serán más difíciles o incluso imposibles para el cuerpo del agente. En este sentido, la variación corporal ayuda a explicar la variación cognitiva.

b) El cuerpo como distribuidor

Esta función se distingue por distribuir las actividades relacionadas con la computación y representación de información entre las estructuras neuronales (el cuerpo y el cerebro del agente) y no neuronales (el medio ambiente del agente). El procesamiento cognitivo se comparte y el cuerpo es responsable de hacer una distribución de las tareas cognitivas entre el cerebro, el cuerpo y el ambiente. Esto implica que las habilidades corporales pueden realizar, al menos de forma parcial, algunos procesos cognitivos. Principalmente, esta función resalta que la cognición no está limitada a la cabeza del agente, por lo que un sistema cognitivo puede estar integrado por partes no neuronales del cuerpo y, además, extenderse más allá del límite corporal hacia el medio ambiente del agente.

c) El cuerpo como regulador

Esta característica se define como la función del cuerpo para regular la actividad cognitiva en el espacio y tiempo, es decir, asegura que la cognición y la acción del agente estén fuertemente coordinadas. Esto supone que las estructuras corporales facilitan la ejecución en tiempo real de comportamientos complejos que responden a situaciones del medio ambiente que cambian de un momento a otro. El cuerpo participa en el control de la cognición en un evento dado, no solo

recibe información sino que también colabora en el procesamiento cognitivo y es un elemento primordial de la interacción entre el organismo y su mundo.

La división de funciones ayuda a articular los fundamentos de la cognición corporizada. Cada una de las tres capacidades del cuerpo explica cómo la cognición también depende del cuerpo y remarca que no es un componente periférico sino un elemento que interviene directamente en el procesamiento cognitivo. De igual forma, estas funciones corporales están presentes de cierta forma en otros enfoques corporizados que expondré en el siguiente apartado.

CAPÍTULO III: ENFOQUES QUE CONFLUYEN CON LA PERSPECTIVA CORPORIZADA

III.1. La metáfora como componente constitutivo

La metáfora se considera parte de la poética y retórica, es decir, una característica exclusiva del lenguaje. Pero Lakoff y Johnson (1980) tienen la intuición de que la metáfora es clave para explicar adecuadamente nuestra comprensión. También está presente en el pensamiento y la acción, pues estructura de forma activa mucha de nuestra cognición: “Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature” (Lakoff & Johnson, 1980, p. 3). Bajo esta perspectiva, los conceptos no son solo asunto del intelecto, en tanto que un sistema conceptual metafórico afecta nuestra forma de pensar, percibir, experimentar y actuar. Las metáforas nos ayudan a estructurar conceptos, que a su vez nos ayudan a comprender una acción o idea.

Como ejemplo de un concepto metafórico que estructura una actividad cognitiva (al menos de forma parcial), los autores presentan el concepto de discusión y la metáfora de la discusión como una guerra (*argument is a war*). Se utilizan expresiones como: “tus afirmaciones son indefendibles”; “destruí su argumento”; “¿estás en desacuerdo? Ok, dispara”. Además de que ganamos o perdemos una discusión, planeamos estrategias y usamos líneas de ataque. Como en este ejemplo, nos guiamos a través de la metáfora, ésta afecta qué hacemos y cómo comprendemos lo que hacemos mientras discutimos. Esto no significa que una discusión y la guerra sean lo mismo, pues ese es precisamente el objetivo de la metáfora, explicar un concepto con base en otro: “The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another” (Lakoff & Johnson, 1980, p. 5). A partir de ahí afirman que el concepto, la actividad y, por lo tanto, el lenguaje están estructurados de forma metafórica.

Es así que la metáfora refleja cómo conceptualizamos una idea en particular. La *metáfora orientacional* organiza un concepto según una orientación espacial, ya sea arriba-abajo, dentro-fuera, profundo-superficial, etc. La experiencia corporizada es importante en este caso: “These

spatial orientations arise from the fact that we have bodies of the sort we have and that they function as they do in our physical environment” (Lakoff & Johnson, 1980, p. 14). Algunos ejemplos son *happy is up, sad is down* (en español podría ser: los ánimos están arriba, los ánimos están por los suelos) y *conscious is up, unconscious is down*. Estas metáforas tienen como base la experiencia física y cultural, por ejemplo, cuando te sientes bien, te paras derecha (*up*), mientras que una postura encorvada (*down*) se asocia con un estado deprimido o inseguro. Por otra parte, la mayoría de los mamíferos (incluidos los humanos) duermen acostados (*down*) y se levantan (*up*) cuando se despiertan. También involucran un aspecto físico, en el caso de la metáfora *el amor es un viaje* algunos ejemplos son: hasta dónde hemos llegado, esta relación no va a ninguna parte, ¿dónde estamos? Están informadas por características físicas, incluyendo el movimiento y el cuerpo, es decir, la experiencia que tenemos como seres corporizados en el mundo que se pueden mover para lograr tareas.

Las metáforas pueden considerarse una herramienta cognitiva, ya que aportan elementos que nos ayudan a comprender mejor nuestra experiencia social, cultural, intelectual, etc., y el mundo en general. La mayoría de las veces son sistemas coherentes a través de los cuales conceptualizamos nuestra experiencia y estructuramos conceptos, así como nuestras acciones. Las metáforas tienen como origen la interacción constante con el ambiente. “The kind of conceptual system we have is a product of the kind of beings we are and the way we interact with our physical and cultural environments” (Lakoff & Johnson, 1980, p. 119). Esto quiere decir que la experiencia corporal que tenemos en el medio ambiente (por ejemplo, qué percibimos, cómo nos movemos o el tipo de relaciones que tenemos con otras personas) interviene en la formación de los conceptos.

Las metáforas también pueden crear y alterar realidades. Esto es contrario a la idea dominante que se tiene sobre ellas pues se han considerado como exclusivas del lenguaje y no como medios para estructurar nuestro sistema conceptual y ciertas actividades:

The idea that metaphor is just a matter of language and can at best only describe reality stems from the view that what is real is wholly external to, and independent of, how human beings conceptualize the world –as if the study of reality were just the study of the physical world (Lakoff & Johnson, 1980, p. 146).

El estudio tradicional ignora que los conceptos metafóricos influyen en nuestra forma de percibir el mundo y actuar. Es muy similar al aspecto que criticó Merleau-Ponty a través del prejuicio del mundo (véase p. 20), que no toma en cuenta nuestra relación con los objetos y el mundo. De la misma forma, Lakoff y Johnson critican esto pero bajo el nombre de *realidad objetiva*, que deja

fuera los aspectos humanos, en particular las percepciones, conceptualizaciones, motivaciones y acciones que constituyen la mayoría de lo que experimentamos. Estos aspectos humanos de la realidad son lo más importante para nosotros. “Since much of our social reality is understood in metaphorical terms, and since our conception of the physical world is partly metaphorical, metaphor plays a very significant role in determining what is real for us” (Lakoff & Johnson, 1980, p. 146) porque también nos ayuda a insertarnos y funcionar en diferentes contextos o realidades sociales. En este sentido, lo que llamamos realidad se define en términos de las metáforas y actuamos de forma que las acciones encajen con ella.

Lakoff & Johnson (1980) consideran las metáforas como vehículos de comprensión. Como nos explican, poco se ha estudiado su naturaleza conceptual y su contribución al entendimiento. La filosofía solamente se ha interesado por discutir si son verdaderas. El objetivismo y subjetivismo se preocupaban por comprender el mundo externo para poder funcionar con éxito dentro de él, así como por comprender los aspectos internos que el individuo considera significativos para hacer su vida valiosa. Pero ambos veían al ser humano como separado de su ambiente. El primero para enfatizar su dominio sobre el medio ambiente y el segundo como abrazando su propio *self*.

En lugar de ello, los autores proponen la postura *experiencialista* que esquiva la obsesión objetivista de la verdad absoluta y la insistencia subjetivista de la imaginación sin restricciones. Se centraron en la metáfora porque ésta une la razón y la imaginación, es una *racionalidad imaginativa*. Ellos presentan la metáfora como una de las principales herramientas para comprender, al menos de forma parcial, lo que no podemos comprender absolutamente. El *experiencialismo* considera al ser humano como parte del ambiente, se centra en la interacción constante con el mundo físico y otras personas: “You cannot function within the environment without changing it or being changed by it” (Lakoff & Johnson, 1980, p. 230). Resalta lo importante del intercambio mutuo entre el medio ambiente y el sujeto, ya que la comprensión emerge de una negociación constante con el ambiente y otros seres. De modo que la naturaleza de nuestros cuerpos y el mundo imponen una estructura a nuestra experiencia.

Consideran que una computadora no puede comprender las cosas como las personas lo harían, pues comprender requiere experiencia y las computadoras no tienen cuerpos, que son imprescindibles para la experiencia. Los autores aceptan que aunque los modelos computacionales tienen muchas limitaciones en el área de la experiencia, sí contribuyen al estudio de ciertas capacidades intelectuales.

De esta forma, la obra de Lakoff y Johnson es una postura contraria a las teorías descorporizadas de la cognición. Presentan la metáfora no solo como un aspecto del lenguaje sino como una herramienta cognitiva, ya que la manera en que construimos los conceptos metafóricos tiene que ver directamente con cómo comprendemos y nos relacionamos con el mundo. Resaltan la importancia que tiene el significado metafórico para entender nuestro alrededor y cómo influye el tipo de experiencias que tenemos en nuestra forma de pensar.

III.2. El enactivismo

El enactivismo es otro acercamiento que confluye con las perspectivas corporizadas. Según éstas últimas el cuerpo de un organismo delimita y especifica el tipo de acciones que puede realizar y conforman nuestros procesos cognitivos. El modo en que el organismo está corporizado influye en cómo lleva a cabo una acción dirigida a una meta en el mundo; una meta puede verse diferente dependiendo de la acción y las habilidades sensoriomotoras. Además de constreñir nuestra interacción con el mundo, la corporización también determina cómo se nos presenta. Es decir, el organismo conoce el mundo principalmente a través de las experiencias que tiene en él y estas están limitadas por el tipo de habilidades sensoriomotoras que posee (también importa si están dañadas o funcionando parcialmente). Las experiencias sensoriomotoras sirven como base para hacer categorías y conceptos.

Si la forma en que conceptualizamos depende de cómo estamos corporizados y las experiencias sensoriomotoras, entonces estos conceptos están activamente construidos y no solo son aprehendidos por un observador independiente del ambiente. Es en este sentido que el organismo construye de manera activa una representación sensoriomotora con base en las características ambientales que son relevantes para la acción y su meta. Lo anterior es compatible con la idea de que algunas formas de la cognición son construidas o enactuadas, como dice el enaccionismo. Argumentos a favor se encuentran en *The Embodied Mind* (1993), donde el científico cognitivo Francisco J. Varela, el filósofo Evan Thompson y la psicóloga Eleanor Rosch discuten la importancia del acoplamiento entre el organismo y su ambiente o la postura enactiva. Los autores argumentan que la división entre las características del mundo y las representaciones internas (defendida por la postura tradicional) es incapaz de dar cuenta de la retroalimentación que recibe la cognición desde las acciones corporizadas, es decir, las acciones

de un agente cognitivo situado. Introducen el concepto de *enacción* para desarrollar y enfatizar la idea de que las interacciones entre la fisiología del organismo, su circuito sensoriomotor y el ambiente determinan la experiencia en el mundo. Este engranaje (cerebro, cuerpo, mundo) constituye el centro de su programa de cognición, construido sobre la idea fenomenológica de que los agentes crean su mundo a partir de la actividad de sus cuerpos situados y su capacidad para interactuar con él. Así, el pensamiento emerge a través del compromiso corporal del agente con el ambiente. La cognición sería una interacción dinámica entre la actividad sensoriomotora del organismo y su mundo experimentado, es decir, enactivo pues surge a partir de las actividades corporales del organismo.

La perspectiva enactiva ha crecido en varias direcciones y, aunque agrupa diferentes argumentos, su base teórica incluye que la cognición:

(1) Está atada a la acción; pensar, sentir y percibir son “the enactment of a world and a mind on the basis of a history of the variety of actions that a being in the world performs” (Varela et al., 1993, p. 9). La cognición no solo depende de una mente aislada en el cerebro sino de la interacción que la mente tiene con el mundo y las acciones que, a partir de esta relación, el agente puede realizar.

(2) Está compuesta por más que procesos que ocurren en la cabeza; las actividades cognitivas son corporizadas y situadas, por ello están compuestas por procesos que ocurren entre el cerebro, el cuerpo y el mundo. Al menos de forma parcial, son exteriorizadas a través de la corporización.

El enactivismo se centra en los conceptos de autonomía, *sense-making* (el enactivismo unifica la percepción, cognición y emoción bajo este concepto), emergencia, corporización y experiencia. La mente se define como actividad significativa en el mundo, donde la actividad corporal y los factores ambientales también forman parte del proceso mental, mantienen al agente funcionando ante los cambios en el contexto: “it is an autonomous process of sense-making embodied in self-sustaining neural, bodily, and sensorimotor dynamics under precarious far-from-equilibrium conditions” (Froese, 2015, p. 1). El cerebro es un órgano mediador de la actividad corporal en el mundo y no su base, el cerebro es parte de un cuerpo. Los cambios en las condiciones corporales y ambientales provocan respuestas del sistema como un todo. Así, en vez de solo representar y procesar información, el cerebro participa en la acción. La postura enactiva sugiere concebir la función cerebral bajo términos integrativos y dinámicos, no exclusivamente representacionales o computacionales.

Froese (2015, p. 2) explica que, de acuerdo con Pessoa (2013), la investigación neurocognitiva ha demostrado que la percepción, la cognición y la emoción no son diferentes categorías, sino que son aspectos superpuestos en una red compleja de procesos mentales donde, de forma temporal, un aspecto se puede expresar más que otros dependiendo de las circunstancias, pero en donde ninguno puede estar completamente aislado del resto. La cuestión no solo es comprender cómo están integradas la percepción, la cognición y la emoción sino también en qué condiciones se pueden separar temporalmente; cómo funciona esta integración flexible de procesos es uno de los problemas que también debe ocupar al enactivismo, según Froese (2015).

La postura enactivista se ha ayudado de la teoría proveniente de la filosofía del organismo y la fenomenología del cuerpo, que es la razón por la cual el *sense-making* se convirtió en uno de sus conceptos principales. Se refiere al proceso mediante el cual el organismo enactúa un punto de vista en el mundo, que siempre contiene una mezcla de sensación, interpretación prerreflexiva y valoración. Por lo tanto, cada organismo está situado en un contexto concreto de significado definido por las *afordancias* (*affordances*) de interacción, que dependen del ambiente, corporización, conocimiento y motivaciones (metas, necesidades, deseos) del organismo. A partir de esto, una implicación importante de la teoría enactiva de *sense-making* es que la afectividad es un aspecto esencial de la mente y posibilita otros estados de ánimo y emociones. Con esto, el enactivismo puede explicar el descubrimiento neurocientífico de las redes emocionales como unas de las más conectadas en el cerebro, lo que contradice a las teorías descorporizadas de la cognición en cuanto a que el cerebro solo procesa información de acuerdo con reglas precisas y representaciones abstractas:

In addition, the substantial connections from brain regions implicated in cognitive and emotional processing to even the earliest sensory regions, such as projections from the amygdala and the pulvinar to visual cortex, are to be expected if we primarily live in a meaningful world, and not in some abstract model consisting of meaningless physical facts, as assumed by classical cognitive science (Froese, 2015, p. 2-3).

Para explicar el enfoque enactivo de la cognición se ha desarrollado la idea de *afordancias*, que más exactamente se refiere a las posibilidades de acción que se presentan como disponibles a los agentes en sus ambientes (Heras-Escribano, 2019, p. 3). Cuando un agente explora su medio ambiente, no solo percibe objetos físicos como vasos, escaleras o pelotas sino que percibe lo que puede hacer con ellos. Por ejemplo, percibir que puede agarrar un vaso, bajar escaleras o patear una pelota. Las oportunidades para actuar dependen de lo que podemos y no hacer con nuestro

cuerpo en un ambiente determinado. No vivimos en un mundo abstracto y sin sentido sino que el ambiente se vuelve significativo gracias a las affordancias.

Uno de los conceptos que diferencia el enactivismo de otras aproximaciones corporizadas de la mente es el de autonomía. Para éste, la cognición depende de forma constitutiva del cuerpo entendido como un sistema autónomo, algo que permite que cualquier cuerpo no necesite ser comprendido exclusivamente por sus procesos bioquímicos y fisiológicos. Por el contrario, este atributo le permite mantenerse a sí mismo a través del constante cambio estructural y funcional (véase Di Paolo & Thompson, 2014). Así, el cuerpo puede regularse y adaptarse a condiciones mejores o peores, viables o no viables, porque el cuerpo es un sistema que se protege y organiza a sí mismo.

La autonomía ayuda a distinguir los sistemas cognitivos de los no-cognitivos. Para el enactivismo, un sistema es cognitivo cuando su comportamiento está gobernado por la norma de la existencia continua y próspera. Bajo esta visión, la cognición básica implica la necesidad de mantenerse ante la constante posibilidad de desintegración: “From this perspective, the body is not just the means but also an end of being a cognitive system” (Di Paolo & Thompson, 2014, p. 73). Antes de suceder el procesamiento de representaciones y la solución de problemas abstractos, la cognición es más un asunto de autorregulación adaptativa, de la que es capaz el cuerpo. No se trata de negar que podemos y, de hecho, nos comprometemos con la resolución de problemas de alto nivel sino que esta noción presupone una cognición más elemental.

El enfoque enactivista estudia cómo el cuerpo representa las posibilidades y limitaciones para conocer el medio ambiente. Antes del procesamiento de información abstracta, remarca la importancia de la percepción de posibilidades para actuar e interactuar con los objetos, que es lo que nos ayuda a dar un sentido al mundo que habitamos. De esta forma, construimos el significado del medio ambiente en el que estamos a través de las capacidades que tenemos para interactuar con él.

III.3. La mente extendida

Los enfoques corporizados defienden que la cognición depende de las características físicas del agente, no solo de su cerebro, por lo que estudian las distintas capacidades del cuerpo. De acuerdo con la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Wilson & Foglia, 2017), otra capacidad del

cuerpo es la de distribuir o repartir las tareas cognitivas entre el cerebro y el cuerpo. Esto está relacionado con la propuesta corporizada de la mente extendida, ya que implica que la cognición no está ligada exclusivamente a la cabeza sino que los sistemas cognitivos pueden incluir partes no neuronales e incluso extenderse más allá del cuerpo hasta el ambiente. Las interacciones del agente con su mundo reemplazan la necesidad de representaciones mentales internas como fuente de la cognición.

La cognición extendida es una postura que argumenta que los sistemas cognitivos se extienden más allá de los límites del organismo. Los elementos del entorno son también parte de la actividad cognitiva. Es decir, los procesos cognitivos no se realizan exclusivamente en el cerebro y en el cuerpo sino también en el mundo. Las características del ambiente donde habita el organismo constituyen una extensión del sistema cognitivo del organismo.

En *Being there* (1998), Andy Clark expresa una idea que ha tenido gran impacto en la ciencia cognitiva corporizada: las mentes no son para pensar como se concebía tradicionalmente, sino para hacer, para realizar cosas en el mundo en tiempo real. Este autor explica las implicaciones que tiene la interacción dinámica entre el cuerpo y el ambiente en el desarrollo de acciones inteligentes en la robótica; un aproximamiento corporizado que no solo depende de los algoritmos internos y representaciones provistas por la inteligencia artificial.

El trabajo de Clark evoluciona hacia la propuesta que expuso en *The extended mind* (1998) con la pregunta: ¿dónde termina la mente y dónde empieza el mundo? Junto con David Chalmers, plantea un externalismo activo basado en el papel que tiene el ambiente en los procesos cognitivos. El uso de recursos externos ayuda a apreciar cómo los seres humanos se sostienen fuertemente en elementos ambientales, por ejemplo, en instrumentos como pluma, papel, teléfonos celulares, libros, etc. “In all these cases the individual brain performs some operations, while others are delegated to manipulations of external media” (Clark & Chalmers, 1998, p. 8), el uso de elementos ambientales facilita la realización de las operaciones cognitivas que el sujeto lleva a cabo con su cerebro y cuerpo.

No considera las características externas como pasivas ni irrelevantes dentro del proceso cognitivo sino activas porque tienen un impacto directo en el organismo y su comportamiento presente. “In these cases, the relevant parts of the world are in the loop, not dangling at the other end of a long causal chain” (Clark & Chalmers, 1998, p. 9), en ocasiones, los recursos ambientales intervienen en gran medida que llegan a formar una parte imprescindible de los procesos cognitivos. En este caso, de acuerdo con el enfoque extendido, el papel de las

características externas no se puede eliminar: si mantuviéramos la estructura interna pero modificáramos lo externo, el comportamiento podría cambiar por completo. El ambiente y organismo están acoplados, las características externas son tan importantes como las características internas. Presentan el ejemplo del juego Scrabble como un caso donde el sujeto se apoya fuertemente en los elementos ambientales: el jugador acomoda las fichas (o letras) y las mueve tanto como sea necesario para construir palabras y así colocarlas sobre el tablero para sumar puntos en el juego. Los autores afirman que la acción de acomodar las fichas es parte de la operación cognitiva que realiza el jugador, además de los procesos internos. Formar las palabras es más fácil moviendo las fichas que solo imaginar las posibles palabras: “In a very real sense, the re-arrangement of tiles on the tray is not part of action; it is part of *thought*” (Clark & Chalmers, 1998, p. 10).

Los artefactos físicos del ambiente frecuentemente se usan como extensiones cognitivas. El cerebro se desarrolla de tal forma que complementa las estructuras externas y aprende a realizar su papel dentro de un sistema unificado y acoplado: “Within the lifetime of an organism, too, individual learning may have moulded the brain in ways that rely on cognitive extensions that surrounded us as we learned” (Clark & Chalmers, 1998, p. 12). La interacción que mantenemos con los elementos externos también influye en el tipo de operaciones cognitivas que podemos llevar a cabo. Una vez que se reconoce que el ambiente tiene un papel crucial en la evolución y desarrollo de la cognición, la cognición extendida se convierte en un proceso cognitivo central, no solo en un accesorio.

Los autores Clark y Chalmers (1998, p. 12) mencionan a Inga (un caso típico de creencia en la memoria) y Otto (un paciente en las primeras etapas de Alzheimer) para ejemplificar cómo los factores externos tienen una contribución significativa en los procesos cognitivos y cómo la mente se extiende al mundo. Les preguntan dónde está el Museo de Arte Moderno: Inga piensa por un momento y recuerda dónde está el museo (accede a esa información en su cerebro), mientras que Otto se ayuda de información del ambiente para estructurar su vida, en este caso, utiliza un cuaderno con datos que funciona como la memoria biológica de Inga.

And just as Inga had her belief even before she consulted her memory, it seems reasonable to say that Otto believed the museum was on 53rd Street even before consulting his notebook. For in relevant respects the cases are entirely analogous: the notebook plays for Otto the same role that memory plays for Inga” (Clark & Chalmers, 1998, p. 13).

Según los autores es un caso análogo donde la información guardada en el cerebro de Inga sobre la ubicación del museo y los datos del museo escritos en el cuaderno de Otto cumplen la misma

función. De acuerdo con Aizawa (2014, p. 31), se trata de un argumento de equivalencia cognitiva de la cognición extendida: se piensa que la cognición se extiende cuando los procesos en el cerebro, cuerpo y mundo son similares a los procesos que ocurren en el cerebro.

Clark & Chalmers (1998) consideran que las diferencias entre Inga y Otto son superficiales pues cuando la necesitan, la información es confiable, está disponible y guía la acción. Este es un argumento de acoplamiento (Aizawa, 2014, p. 34) de la cognición extendida: se piensa que cuando existe la conexión correcta entre un proceso cognitivo y los procesos corporales y ambientales, los procesos cognitivos se realizan por los procesos en el cerebro, cuerpo y mundo. Por ejemplo, si el acceso a la libreta no es muy seguro, tampoco lo es la memoria de Inga: Otto no puede leer su libreta en la oscuridad, así como Inga no recuerda información cuando está dormida; hay una desconexión temporal. Dependiendo de la libreta que se puede perder o del cerebro (con memorias) que se puede dañar resulta lo mismo. Una diferencia es que Inga tiene un enlace relativamente más fuerte con su memoria en comparación con Otto y su libreta. Concluyen que lo importante es que el sujeto pueda acceder fácilmente a la información cuando la necesita. Existen varias objeciones a este argumento, por ejemplo, desde la psicología cognitiva (ver Aizawa, 2014, p. 33). Pero es importante notar que Clark y Chalmers toman una posición muy fuerte, los seguidores de esta tesis pueden aceptar que solo algunos aspectos de Inga y Otto son lo mismo, es decir, que puede haber cierto tipo de cognición que se extiende. Entonces, ¿cuál es el tipo de cognición que se extiende? Son necesarias las explicaciones sobre las formas de cognición y su extensión.

La propuesta extendida es que la mente no se limita a la cabeza y a sus procesos internos sino que se ayuda de los elementos externos, instrumentos o herramientas del ambiente que le permiten mejorar los procesos cognitivos. La mente se extiende al mundo y, frecuentemente, está unida a ciertos dispositivos. Este planteamiento constituye una forma diferente de pensar la mente y, sobre todo, al ser humano, pues rechazan la noción de que una persona conozca solamente a partir de su cabeza y/o sus extremidades físicas permaneciendo ajeno a lo que sucede a su alrededor. Los autores, y especialmente Clark, están más interesados en promover un nuevo camino para las ciencias cognitivas que incluya la formulación de las condiciones y cómo se extiende la cognición. De acuerdo con Aizawa (2014, p. 35), los seguidores de la cognición extendida necesitarían delinear mejor las condiciones de los procesos internos y externos así como su interacción.

III.4. La perspectiva embebida

Como acabamos de revisar, el cuerpo distribuye las tareas cognitivas entre el cerebro y el cuerpo, en ocasiones, con la ayuda de los elementos ambientales, extiende el proceso cognitivo más allá de sí. De esta forma, el enfoque extendido de la cognición incorpora al sistema cognitivo, aunque sea momentáneamente, artefactos del ambiente en la actividad cognitiva que realiza el sujeto. Otra capacidad del cuerpo, de acuerdo con la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Wilson & Foglia, 2017), es la de regular la actividad cognitiva en espacio y tiempo, asegurándose de que la cognición y la acción estén coordinadas. La comprensión que tiene el agente de su mundo depende de la naturaleza de su cuerpo. Este papel regulativo implica que en tiempo real las estructuras corporales promueven la ejecución de respuestas al medio ambiente siempre cambiante. Así, el cuerpo tiene un papel integral en el control de la cognición porque no solo transmite los *inputs* del mundo sino que entrega un comportamiento como *output* y, además, retroalimenta el proceso cognitivo.

Esto está relacionado con el enfoque embebido, que estudia cómo el organismo está incrustado en el ambiente, lo que le permite recibir retroalimentación del medio ambiente en el que se encuentra y con base en eso responder y alterar dicho ambiente. La habilidad del organismo para responder a su ambiente, aprender a controlar sus movimientos, comprender habilidades perceptivas y motoras por más básicas que sean, puede considerarse el primer paso para desarrollar procesos cognitivos más complejos (Cewart, s.f.). Mientras la ciencia cognitiva tradicional considera los agentes como receptores pasivos de información, el enfoque embebido estudia cómo los agentes exploran constantemente su mundo gracias, en primer lugar, a una percepción activa (Dawson, 2014, p. 60). Cuando el ser percibe no permanece pasivo frente al mundo; percibir le ayuda a sobrevivir, guiar la acción y formar una *imagen* útil del mundo. Estas acciones y movimientos de bajo nivel son necesarios para adquirir capacidades cognitivas de alto nivel en tiempo real. Una de las primeras tareas de la mente fue controlar el cuerpo. Por ejemplo, poder correr de los depredadores, moverse para encontrar comida o buscar pareja:

We ignored the fact that the biological mind is, first and foremost, an organ for controlling the biological body. Minds make motions, and they must make them fast –before the predator catches you, or before your prey gets away from you (Clark, 1998, p. 1).

En cierto sentido, la noción del pensamiento puro (racionalismo internalista) es inconsistente con la evolución y la biología porque si un animal se detiene a pensar y calcular el siguiente

movimiento, es presa fácil. Si la planeación central se realizara solamente en la mente, sería muy voluminosa y lenta para responder de forma eficiente a las emergencias del sujeto en un ambiente siempre cambiante (como comprobaron con los robots fabricados bajo los principios de la GOFAI expuestos en la p. 51). En esta lectura, la línea entre acción y pensamiento es más difusa. Un animal no se detiene para pensar y moverse, simplemente se mueve:

Even the earliest organisms were capable of action. Single-celled organisms that arose early in the evolutionary cycle ate and moved and reproduced. (...) Evolution selected those organisms whose actions best supported their survival. And the organisms whose actions were most effective were the ones best tuned to the changing conditions of a complex world (Sloman & Fernbach, 2017, p. 13).

Pensar también incluye la habilidad para actuar de forma efectiva en un ambiente determinado. Por ello, científicos cognitivos como Clark (1998), Sloman y Fernbach (2017) defienden que la cognición siempre ha sido corporizada.

En esta dirección confluye la investigación de las psicólogas del desarrollo Esther Thelen y Linda Smith (1994), quienes explicaron cómo los bebés aprenden a controlar sus movimientos, por ejemplo, realizarlos con más fuerza, para alcanzar los juguetes. Señalan que los infantes aprendieron la habilidad para modular la fuerza de sus brazos en función de su situación y medio ambiente; no como una solución prefigurada por el cerebro ni por un mecanismo innato sino que el bebé aprende cuánta energía necesita según el problema a resolver.

Los estudios de la cognición embebida parten de que la cognición depende del ambiente y de la estructura que nuestro mundo nos presenta, y que éste influye directamente en el procesamiento de ambiente, cuerpo y cerebro. Este tipo de cognición enfatiza que los agentes forman parte de un mundo dinámico, por eso apelan a la interfaz mundo-agente. Un ejemplo consistente con esta hipótesis es la neurociencia de la ecolocalización del murciélago (véase Dawson, 2014, p. 60), que estudia cómo el cuerpo, en especial las orejas, del murciélago ayuda durante la caza de polillas, que a su vez han desarrollado mecanismos para evitar ser alcanzadas tan fácilmente. Se necesitan teorías adecuadas de la ecolocalización que consideren el acoplamiento entre el murciélago y su mundo: la relación entre la forma corporal del murciélago y el ambiente dinámico en el que caza.

La ciencia cognitiva tradicional enfatizaba la parte del pensar, relegando el sentir y el actuar. Pero para la cognición embebida el ambiente (social o cultural) es más que una fuente de *inputs*. Cuando un agente está embebido, su experiencia del mundo depende no solo de sus mecanismos sensoriales sino también del potencial de su cuerpo para alterar el medio ambiente en el que se encuentra. Este tipo de cognición enfatiza la retroalimentación que existe entre el

agente y el mundo. Mientras la ciencia cognitiva tradicional internaliza el control, la postura embebida explora la posibilidad de que el mundo externo sea una fuente fundamental de control, además del cuerpo del agente y los cambios que el cuerpo posibilita en el mundo.

Cuanto más embebido esté un agente en su medio ambiente, más capaz es de modificar el mundo que lo rodea y las afordancias de que dispone. Los seres humanos activa y constantemente tratan de manipular su ambiente, pero no solo lo manipulamos, también respondemos de forma dinámica a él. En este punto, el enfoque embebido se relaciona con la postura de la cognición extendida: nuestra habilidad para alterar el mundo (de estar embebidos) en parte se refleja a través de la creación y el uso de estructuras o artefactos que apoyan y dan soporte a la cognición:

Artifacts, equipment, or technologies that provide scaffolding exist at the interface between a person and the world. Successful scaffolding will reflect this embedding, and be successful because it is appropriate to the possible actions available to the person that takes advantage of it (Dawson, 2014, p. 64).

En la relación entre el agente y su medio ambiente existe este tipo de artefactos que son un indicador del éxito de un organismo embebido para alterar su mundo. A esto se le conoce como *andamio cognitivo* o *apoyo fuera de la cabeza* (*cognitive scaffolding*; véase Clark, 1998, p. 45), que se refiere al uso de estructuras externas que guían y auxilian durante una actividad cognitiva.

La perspectiva embebida se encarga de analizar la interacción que sucede entre el organismo y su medio ambiente. El cuerpo constriñe cómo se experimenta el mundo y cómo se puede actuar en él. A través de esta relación dinámica con el ambiente, un agente responde a las situaciones que se le presentan y también tiene la capacidad de afectar su alrededor.

III.5. Contrastes entre la cognición corporizada y la postura clásica

Una vez esbozados los puntos más relevantes de la cognición corporizada, es posible hacer un contraste entre esta y la postura clásica.

La investigación de la cognición estuvo en los estados internos y el cerebro. Los procesos cognitivos se concebían como independientes del entorno, ignorando las capacidades corporales, el medio ambiente y la interdependencia entre distintos procesos cognitivos. La ciencia cognitiva tradicional asumía la existencia de representaciones internas como llevadas a cabo por el cerebro. Asimismo, que el comportamiento inteligente se basa en representaciones, reafirmando así su compromiso con un internalismo. El cognitivismo clásico se basaba en reglas lógicas, adoptaba

la metáfora computacional de la mente, es decir, que priorizaba el cómputo, consideraba la cognición como una recuperación pasiva de información, así su punto de partida eran las representaciones simbólicas y codificadas.

Por su parte, la cognición corporizada integra las capacidades motoras y perceptivas del cuerpo de los sujetos. Considera la cognición como producto de la interacción dinámica entre los procesos neuronales y los no neuronales, la experiencia corporal del agente y los contextos de la vida real. Estudia cómo el acoplamiento entre corporización, ambiente y acción constriñen los procesos cognitivos; prioriza la acción dirigida a una meta realizada en tiempo real y estudia las representaciones sensoriomotoras. Similarmente, la perspectiva embebida cultiva la idea de que la cognición no está atada exclusivamente al cerebro ni al cuerpo sino también incorporada al ambiente.

La *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Wilson & Foglia, 2017) resume el contraste entre la ciencia cognitiva tradicional y la corporizada como posturas opuestas sobre la representación, el cómputo y la ejecución. Mientras el lado tradicional parte de las representaciones, el cómputo es fijo y las características físicas del cuerpo y ambiente son independientes de la cognición; el lado corporizado ve las representaciones como distribuidas, el cómputo es dinámico y caracteriza la cognición en unión a la ejecución corporal.

Ciencia Cognitiva	Tradicional	Corporizada
Representación	Localización	Distribuida
Cómputo	Fijo	Dinámico
Características corporales	Independientes	Relaciones

III.5.1. La cognición corporizada y el Representacionalismo

Las posturas corporizadas han desafiado a las teorías dominantes dentro de las ciencias cognitivas, como el concepto de representación mental.

La postura corporizada cuestiona el uso de las representaciones y la noción de que forzosamente son amodales (que no dependen de los sistemas perceptivos ni de la acción

corporal, como vimos en la p. 48), debido a que dejan fuera otras capacidades cognitivas como la percepción, así como el involucramiento de las capacidades sensoriomotoras.

La postura extrema del representacionalismo parece no lograr explicar la complejidad del proceso cognitivo. Mientras que el enfoque corporizado puede estudiar la cognición sin tener que recurrir a la representación tradicional. Sin embargo, es importante notar que también tiene limitaciones. Las posturas dependen del uso que hacen de las representaciones. Estas van desde ideas conservadoras sobre cómo la acción corporal provee un formato a las representaciones neuronales y ayuda a reducir la carga computacional; hasta propuestas de corporización radical (Hutto & Myin, 2013, p. 9) donde el aspecto sensoriomotor es una parte constitutiva de la cognición y las representaciones se pueden desechar. A continuación, esbozamos las dos posturas respecto al uso de representaciones dentro de las teorías corporizadas.

Algunos corporizados abogan por no desechar las herramientas tradicionales. Por ejemplo, Clark (1998) no está seguro de si desde la cognición corporizada pueden explicar adecuadamente los procesos de alto nivel. Propone no ser cerrados sobre la naturaleza de los eventos internos que ayudan a explicar con éxito procesos complejos o de alto nivel, sino redefinir las representaciones para que no solo expliquen eventos cognitivos localizados e independientes de las acciones corporales (Clark, 1998, p. 174). El reto es incorporar los procesos orientados con la acción sin ignorar lo que ocurre dentro del sujeto:

We will see the emergence of new ideas about representation and about computation –ideas that incorporate the economies of action-oriented inner states and continuous analog processing, and recognize the complex cooperative dance of a variety of internal and external sources of variance (Clark, 1998, p. 174).

Así, desde un enfoque corporizado, no niega que las representaciones internas estén relacionadas con procesos cognitivos. Las teorías corporizadas conservadoras intentan preservar la idea de que ciertos rasgos de la cognición son computacionales. No asumen que dichos procesos sean siempre neuronales y ligados al cerebro sino que los elementos del ambiente deben incluirse en los recursos mentales. Por ejemplo, para resolver ciertos problemas se recurre a elementos externos con el objetivo de reducir la carga computacional y, a veces, se manipulan de forma física para orientar mejor nuestra actividad cognitiva.

La diferencia entre las posturas corporizadas difiere respecto a si incluir o no las representaciones. De acuerdo con Hutto y Myin (2017), con base en esto, se puede ver si las teorías son conservadoras o revolucionarias (aquí las llamaremos radicales). Los principios del racionalismo han dominado en los estudios de la mente, incluidos los enfoques corporizados, a

través de sus pilares como la representación y el procesamiento por parte de la mente. Se asume que las operaciones cognitivas que producen comportamiento inteligente suceden exclusivamente en el cerebro. Es un compromiso con el internalismo, es decir, una cognición que sucede solo en el interior intelectual del individuo (Hutto & Myin, 2017, p. 4). En mayor o menor medida, los enfoques corporizados mantienen explicaciones a través del uso de las representaciones:

Ultra CECers [Ultra Conservative Embodied account of Cognition] attempt to accommodate the wealth of empirical findings about the contribution E-factors [los enfoques 4E de la cognición] make to cognition while still holding on to the idea that cognition is wholly representational-cum-computational and grounded in entirely brain-based mechanisms (Hutto & Myin, 2017, p. 5).

Ante los recientes descubrimientos que se han hecho bajo una perspectiva corporizada, de acuerdo con Hutto y Myin, los corporizados explican los fenómenos sin dejar a un lado la manipulación y procesamiento de representaciones internas.

La corporización conservadora o débil sugiere que los conceptos no son representados solo por los procesos sensoriomotores sino que también están representados en un nivel abstracto: son amodales o de modalidad independiente (*modality-independent*) de la experiencia corporal, es decir, conservan las principales características de las representaciones de las teorías descorporizadas (véase p. 48 de esta tesis). Se puede decir que son parcialmente de modalidad específica (*modality-specific*), ya que unen los eventos internos y externos de la cognición (Mahon, 2015, p. 423). Como puede apreciarse, si esta es la propuesta de la corporización conservadora, no se distingue claramente de las teorías descorporizadas ya que, entonces, ambas analizan cómo la información se extiende entre conceptos abstractos y sistemas sensoriomotores. Por lo tanto, es posible que se complementen para ir de representaciones amodales hacia representaciones sensoriomotoras y viceversa.

La cognición corporizada radical o fuerte sostendría que la cognición está mediada por representaciones expresadas en el formato de las representaciones sensoriomotoras. Rechaza totalmente la teoría cognitivista tradicional por considerarla incorrecta y con herramientas débiles. Cree que debe reemplazarse por una noción que no conlleve pensar el mundo en términos de contenidos. Por ejemplo, Hutto y Myin (2013) consideran que hay que radicalizar más el enactivismo pues aunque los filósofos y científicos cognitivos aceptan la importancia de las interacciones corporizadas con el ambiente, la mayoría de las propuestas mantienen formas comprometidas con la ciencia cognitiva tradicional. Es necesario una ciencia cognitiva

corporizada que rechaza la necesidad de contenidos mentales en todos los tipos de cognición, afirman (p. 12), si es que quiere ofrecer un marco teórico defendible.

Bajo este esquema, el mejor modelo del mundo es el mundo mismo. Es decir, el ambiente nos da las claves a través de nuestros sistemas sensoriales y así podemos generar las respuestas motoras adecuadas de lo que percibimos: “La inteligencia es, según esta perspectiva, un patrón de comportamiento complejo que emerge a partir de la combinación de respuestas conductuales básicas causadas de manera reflexiva por los diversos estímulos recibidos” (Rodríguez, 2012, p. 19). Así, la cognición se define por los procesos de integración sensoriomotora, por lo que ya no manipulamos ni transformamos las representaciones, sino que nos dedicamos a procesar estímulos sensoriales del ambiente. Esto también quiere decir que nuestra cognición se basa en procesos de bajo nivel que compartimos con otros animales y en nuestra capacidad para acoplarnos con el mundo.

III.5.2. Cuestionamientos sobre la falta de representaciones

El punto central de la corporización radical o fuerte es que cree que el contenido conceptual se representa completamente en términos de información sensoriomotora y computaciones sobre ese tipo de contenidos. Es decir, en un formato de modalidad específica que es necesaria y suficiente para soportar todo el procesamiento conceptual. La forma más fuerte de la cognición corporizada es precisamente ésta: no hay contenido conceptual abstracto ni de modalidad neutral, solamente se representa información de modalidad específica.

Un problema con la corporización radical es que no ofrecería un espacio en la mente para que puedan almacenarse los significados de palabras abstractas (Mahon, 2015, p. 423), ignorando así gran parte de nuestra cognición. Además, no puede explicar los casos cognitivos que no son corporizados, es decir, la cognición *off-line*. Entre estos se encuentran algunos procesos cognitivos (de alto nivel) que pueden ocurrir sin la necesidad de interactuar con el ambiente. Por ejemplo, al imaginar posibilidades y hacer planes el sujeto piensa situaciones que no se experimentan en el instante y no actúa ni percibe directamente el ambiente en dicho momento. Se trata de representaciones de algo distante en el tiempo o el espacio donde no es necesario integrar los procesos sensoriomotores (Buriticá, 2018, p. 43).

Otra crítica (Buriticá, 2018, p. 58) señala su alcance explicativo reducido. A saber, si no puede aclarar los casos de cognición *off-line*, tampoco podría explicar cuando una habilidad

sensoriomotora se ejecuta durante la cognición *off-line*. Por ejemplo, al pensar una situación posible, el agente también proyecta una acción, no está situado en el entorno virtual, solo piensa en lo que haría en dicha situación:

Cuando un agente cognitivo piensa una situación posible, se está concibiendo como un agente con capacidades sensoriomotrices (por ejemplo, percibir) que está en una situación cualquiera –esto es, se concibe como un agente cognitivo situado– o, en otras palabras, se proyecta como un agente embebido en una situación (Buriticá, 2018, p. 59).

La respuesta que se ha ofrecido a este problema es que la cognición *off-line* es posible gracias a las capacidades sensoriomotoras que permiten que el agente se proyecte como corporizado en aquella situación que concibe, lo cual depende del cuerpo y sus habilidades.

Por otra parte, existen datos que descartan la corporización radical. Estudios recientes en neuropsicología muestran cómo el procesamiento sensoriomotor (modalidad específica) puede verse dañado mientras el procesamiento conceptual (amodal) no presenta gran afectación; de aquí, algunos investigadores (Mahon, 2015, p. 423) concluyen que los pacientes con disfunción sensoriomotora no tienen un grave déficit conceptual. Pero, del mismo modo, existen estudios de pacientes que indican que las disfunciones sensoriomotoras pueden afectar el procesamiento conceptual. No se puede asumir que los procesos sensoriomotores son irrelevantes para el procesamiento conceptual, lo que deja pendiente estudiar cómo se integran los procesos conceptuales y sensoriomotores, así como bajo qué condiciones no necesitan mantenerse relacionados para comprender los alcances de este tipo de evidencia neuropsicológica.

Entonces, el debate es cómo se pueden integrar las recientes posturas corporizadas con las teorías provenientes de la ciencia cognitiva tradicional porque la forma más radical de la corporización es difícil de sostener frente a los casos de cognición *off-line*. Por su parte, la visión conservadora está más preocupada por estudiar los distintos tipos de procesos cognitivos aunque no se acoplen por completo al esquema corporizado.

Considerar la cognición como corporizada no es solo un término sino también una metodología diferente para investigar los procesos cognitivos. Por otro lado, los métodos explicativos que alguna vez se consideraron apropiados para el análisis de los procesos internos se necesitan adaptar al estudio de lo externo para lograr una comprensión más profunda de la cognición.

III.6. Recapitulación de capítulos II y III

En el capítulo II vimos cómo el racionalismo internalista ha dominado la investigación cognitiva. Una de sus aplicaciones fue la inteligencia artificial simbólica, que pretendía crear sistemas inteligentes siguiendo los preceptos formulados bajo la metáfora de la mente funciona como una computadora. De esta forma, los desarrolladores consideraron suficiente proveer a los sistemas con considerables volúmenes de datos, reglas precisas y una gran capacidad de procesamiento para que pudieran presentar un comportamiento inteligente. El resultado fue poco prometedor y revisar esa conceptualización de la cognición fue necesario.

Lo anterior sirve como antecedente para presentar los principales postulados de la cognición corporizada, una reacción que surge ante las limitaciones del racionalismo internalista para agregar al estudio cognitivo las habilidades corporales del agente y la interacción que mantiene con su medio ambiente. El estudio corporizado de la cognición distingue tres funciones del cuerpo que intervienen de forma activa en las operaciones cognitivas del sujeto: limita la cognición, distribuye el procesamiento cognitivo y regula en tiempo real la actividad cognitiva.

A continuación, revisamos los enfoques que convergen con la cognición corporizada: la metáfora vista como una herramienta cognitiva que nos ayuda a comprender el mundo que nos rodea, el enactivismo que estudia cómo construimos el significado de nuestro medio ambiente a través de nuestra interacción con él, la mente extendida que incluye elementos del ambiente en el proceso cognitivo y la perspectiva embebida que analiza la relación bidireccional entre el organismo y el mundo dinámico en el que se encuentra para modificarse mutuamente.

Enseguida sintetizamos el contraste entre la ciencia cognitiva tradicional y la ciencia cognitiva corporizada bajo tres aspectos: el cómputo, las características corporales y la representación. Esta última es un punto clave, ya que su uso para explicar algunos procesos cognitivos es un tema de debate dentro de las posturas corporizadas de la cognición. En esta discusión distinguimos la corporización conservadora y la corporización radical. La primera aspira a incluir las representaciones mentales en la investigación corporizada de la cognición; mientras que la segunda rechaza totalmente el recurrir a contenidos mentales.

A partir de esto, surgen cuestionamientos sobre la viabilidad de separar fuertemente los estudios corporizados de la cognición de las teorías descorporizadas, ya que habría retos para explicar los procesos cognitivos de alto nivel sin recurrir a un tipo de representaciones. La

pregunta fundamental es cómo se podrían complementar entre sí con la finalidad de entender la interacción que existe entre los procesos internos y externos.

CAPÍTULO IV: MERLEAU-PONTY Y LA CIENCIA COGNITIVA CORPORIZADA

A continuación resaltaré cuatro puntos sobre la filosofía de Merleau-Ponty que la ciencia cognitiva corporizada debe tomar en cuenta para justificar su enfoque ante las posturas descorporizadas y ser una propuesta más fuerte del estudio de la cognición humana.

El objetivo de Merleau-Ponty fue devolver la experiencia humana al centro de la tarea filosófica, recapacitar sobre la reflexión y descartar la ilusión del conocimiento absoluto. Merleau-Ponty criticó lo que nombró empirismo e intelectualismo. Señaló que tales posturas, supuestamente contrarias, tienen los mismos supuestos y solo una solución diferente. Comparten la separación inicial entre lo físico y lo mental para después privilegiar uno de los dos. Distingue entre un enfoque empirista que explica los fenómenos según las causas y las relaciones externas y un enfoque intelectualista que explica los fenómenos según la razón y a través de una conciencia constitutiva (Landes, 2013, p. 69). Ninguno de los dos toma en cuenta nuestro contacto con el mundo. Por un lado, el empirismo considera los objetos como dados en el mundo y la parte mental la entiende a partir de esto. Mientras que el intelectualismo empieza con lo mental como dado y después trata de explicar lo físico en términos de lo mental:

Lo que le faltaba al empirismo era la conexión interna del objeto y el acto que este pone en marcha. Lo que le falta al intelectualismo es la contingencia de las ocasiones del pensar. En el primer caso la conciencia es demasiado pobre, y en el segundo, demasiado rica, para que fenómeno alguno pueda *solicitarla*. El empirismo no ve que tenemos necesidad de saber aquello que buscamos, pues de otro modo no lo buscaríamos; y el intelectualismo no ve que tenemos necesidad de ignorar lo que buscamos, pues de otro modo, una vez más, tampoco lo buscaríamos. Ambos concuerdan en que ni el uno ni el otro capta la conciencia *en acto de aprender*, no toman en cuenta esta ignorancia circunscrita, esta intención aún “vacía”, pero ya determinada, que es la atención (Merleau-Ponty, 1993, p. 50).

La crítica a la separación de lo físico y lo mental para después privilegiar uno es el primer punto a resaltar. Como vimos, las teorías descorporizadas de la cognición optaron por negar la participación del cuerpo en cualquier operación mental y, de esta forma, se enfocaron en estudiar una mente inmaterial o, en otras palabras, lo que sucede dentro de la cabeza de un sujeto descorporizado y aislado de cualquier elemento externo. Bajo el racionalismo internalista, continuaron con el dualismo que separa la mente y el cuerpo. Ya sea bajo otros nombres, como

las capacidades mentales y los soportes físicos o *software* y *hardware* con la adopción de la metáfora de la mente como una computadora, distinguieron lo mental y lo físico como dos estados completamente diferentes. A partir de esto, caracterizaron la mente como autosuficiente y capaz de coexistir de forma independiente del cuerpo y el mundo. Claramente beneficiaron la parte mental para estudiar la cognición humana, desechando el cuerpo y cualquier participación del medio ambiente.

El enfoque corporizado de la cognición se encarga de estudiar el aspecto físico, a saber, las capacidades sensoriomotoras del organismo y la interacción con el medio ambiente. Sin embargo, para no partir de la misma base errónea del intelectualismo y empirismo que privilegiaron o una *conciencia demasiado rica* o una *conciencia demasiado pobre* (que es a lo que se encamina la corporización radical, en particular, al rechazar cualquier tipo de contenido mental) es importante notar cómo Merleau-Ponty supera la oposición de sujeto y objeto porque sí, la corporización es indispensable para la cognición, pero también lo es el aspecto mental privilegiado por la ciencia cognitiva tradicional.

Merleau-Ponty rechaza el creer dogmático de ambas posturas filosóficas. Prefiere ese punto ambiguo entre lo que conocemos y lo que ignoramos, que es justo lo que mueve su interrogación filosófica. Merleau-Ponty propone que la filosofía sea más próxima al mundo, pues solo así se puede acceder a él. Para él, la filosofía no debe ser exacta porque está en la búsqueda, interrogando, moviéndose.

A partir de eso, marca las diferencias respecto al intelectualismo, que se concibe como capaz de constituir el mundo por sí mismo, “radical reflection recognises on the contrary what lies *beneath* it, that is, the enormous carnal zone which is characterised by MP as ‘pre-objective’ or ‘unreflective’” (Dorfman, 2007, p. 140). En este sentido, el filósofo francés considera la reflexión como limitada:

He comenzado a reflexionar, mi reflexión es reflexión sobre un irreflejo, no puede ignorarse a sí misma como acontecimiento, dado que se manifiesta como verdadera creación, como cambio de estructura de la conciencia, y le corresponde reconocer, más acá de sus propias operaciones, el mundo dado al sujeto porque el sujeto está dado a sí mismo (Merleau-Ponty, 1993, p. 10).

Con esto se opone a la distinción entre el sujeto y el objeto, ya sea desde la perspectiva del empirismo o del intelectualismo pues, invariablemente, exigen que una parte esté por encima de la otra para después unificar y justificar, pero sin explicar la operación. Esto lo considera erróneo. Da un paso atrás porque cree que ése es el punto de partida que debe cuestionarse. El segundo punto que quiero subrayar es que para Merleau-Ponty se trata de una relación, es decir,

la interacción que existe entre un agente y su ambiente, así como la posibilidad de transformarse el uno al otro. De esta forma, la dicotomía de objeto y sujeto pierde su validez porque el ser humano no es una simple composición de partes que se puedan desintegrar.

Al igual que la filosofía cartesiana separó al ser humano en dos sustancias para después otorgar a la mente una superioridad sobre el cuerpo y el mundo, el racionalismo internalista colocó a la mente encima de cualquier otro elemento partícipe en la cognición. Así no es posible entender de forma completa la cognición humana y una prueba de ello es, como presentamos, la inteligencia artificial simbólica que consideró solo ciertas capacidades internas para el funcionamiento exitoso de un sistema.

Por su parte, las teorías corporizadas proponen estudiar la relación inseparable que existe entre un organismo y su medio ambiente para tener una visión más completa del desarrollo de la cognición. No obstante, se trata de no excluir elementos sino de incluir: aunado a los contenidos mentales, está la interacción del agente con el mundo externo. No podemos separarnos en elementos independientes ni desvincularnos del mundo. En su lugar es necesario apreciar la relación entre el sujeto y su mundo como bilateral. De la misma manera que Merleau-Ponty criticó la psicología que rechaza cualquier concepto físico por considerarla una visión parcial de los fenómenos humanos, una ciencia cognitiva que desee estudiar de forma óptima la cognición humana debe considerar la interacción entre el cerebro, el cuerpo y el mundo, así como los procesos internos, para dejar a un lado la oposición entre sujeto y objeto.

La principal objeción de Merleau-Ponty al intelectualismo es que ubica la percepción en una estructura *a priori* del mundo. No considera la *opacidad* del mundo y nuestra relación con él: “Si una consciencia constituyente universal fuese posible, la opacidad del hecho desaparecería” (Merleau-Ponty, 1993, p. 82). Smith (2007) indica respecto a este punto de la filosofía del pensador francés:

There is no ‘cognitive’ subject, nor even a set of cognitive principles, above or prior to the world. (...) There is no ‘form’ that is the a priori condition of possibility of the world; rather, form arrives with the world (Smith, 2007, p. 2-3).

El tercer punto importante a señalar es la objeción de Merleau-Ponty a la mente que ordena por sí sola y constituye en solitario. Es justo lo que el racionalismo internalista hace, a saber, definir la cognición como dependiente únicamente del interior del sujeto y desprender los estados mentales del contexto externo. Como vimos, la ciencia cognitiva corporizada reconoce la influencia del medio ambiente como determinante para el desarrollo cognitivo del organismo. Al

igual que Merleau-Ponty, quiere evitar el postulado intelectualista que defiende que la mente es suficiente para construir el mundo. Por el contrario, al aceptar la relación entre el sujeto y el mundo como bilateral, reconocemos que construimos el mundo tanto como él nos construye.

Merleau-Ponty se resiste a tener que explicar nuestro ser en el mundo mediante la oposición binaria entre sujeto y objeto que sostiene la filosofía tradicional, de ahí su crítica al empirismo e intelectualismo. Encuentra en el cuerpo una posible solución: “Así, pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total” (Merleau-Ponty, 1993, p. 215). Además, no teme caer en la ambigüedad, pues ha abandonado la falsa seguridad del pensamiento absoluto de la reflexión y conoce sus limitaciones. Al contrario, está dispuesto a desarrollar cierta sensibilidad a lo ambiguo (el poder ser dos cosas) para superar la dicotomía clásica del sujeto y el objeto, ya que a través de esta ambigüedad es que somos en el mundo.

Ahora bien, es importante llamar la atención sobre el fenómeno de la *sensación doble*, en referencia a la mano que toca y es tocada. Es un fenómeno que Merleau-Ponty introduce en *Fenomenología de la percepción* para explicar el papel central y la doble capacidad del cuerpo, pero que continúa desarrollando en *Lo visible y lo invisible* para formar parte imprescindible de su ontología. Sobre la doble sensación escribe en un primer momento:

Cuando estrecho mis dos manos, una contra la otra, no se trata de dos sensaciones que yo experimentaría conjuntamente, tal como se perciben dos objetos yuxtapuestos, sino de una organización ambigua en la que ambas manos pueden alternar en la función de «tocante» y de «tocada» (Merleau-Ponty, 1993, p. 110).

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty elabora sobre la doble sensación de las manos o la distinción entre cuerpo fenoménico y objetivo, si bien es en *Lo visible y lo invisible* donde introduce su concepto de reversibilidad. La distinción entre sujeto y objeto mediante el ejemplo de la mano que toca y es tocada, en realidad, es una distinción entre dos papeles de igual importancia que el mismo cuerpo puede hacer: tocar ya no tiene prioridad sobre ser tocado (Baldwin, 2007, p. 98-99).

En los últimos escritos, Merleau-Ponty rechaza que sea más importante el sujeto que el objeto. Por el contrario, presenta su tesis sobre el cuerpo como un *ser de dos hojas* que pertenece tanto del lado del objeto como del sujeto, este es el cuarto punto que quiero enfatizar. Vislumbra al cuerpo como la forma de anclaje del sujeto o entrecruzamiento de la conciencia y el mundo. Así, el punto central de su fenomenología de la percepción es el cuerpo propio, ya que mediante

él explica la relación entre sujeto y objeto, entre conciencia y mundo. De esta forma, la filosofía de Merleau-Ponty gira en torno a la corporalidad.

La reflexión sobre el ‘cuerpo’ –en cuanto ser dual o ambiguo, ‘objetivo’ y ‘subjetivo’ a la vez– es la temática central y original de la filosofía de Merleau-Ponty y la vía por la cual se propone salir de la alternativa idealismo-realismo (Ramírez, 2008, p. 66).

Como hemos visto, la ciencia cognitiva corporizada integra aspectos físicos históricamente excluidos del estudio cognitivo. Sin embargo, si quiere ser una opción realmente viable tiene que colocar al mismo nivel el aspecto mental y físico con la finalidad de evitar la oposición entre sujeto y objeto que solo ha contribuido a formular una visión parcial de las capacidades cognitivas humanas. Al considerar la manera en que Merleau-Ponty supera esta oposición, a través del concepto de la sensación doble o el ser de dos hojas, la ciencia cognitiva corporizada puede tener mejores herramientas para no caer en el mismo error del intelectualismo y empirismo, al cual parece se acerca la corporización radical al beneficiar el estudio de lo externo.

En este sentido, la corporización conservadora tiene más posibilidades de realizar un estudio más completo de la cognición si continúa la aspiración de dar la misma importancia al objeto y al sujeto, como lo hizo Merleau-Ponty. Tomaría las herramientas implantadas por la ciencia cognitiva tradicional, como ciertas formulaciones sobre las representaciones y las capacidades de procesamiento abstracto, y sumaría los recientes desarrollos de los enfoques corporizados, como la distribución de la carga computacional más allá de la cabeza y la interacción dinámica entre el organismo y su ambiente. La cuestión es unir los eventos internos y externos que participan en la cognición, es decir, no desechar el contenido conceptual abstracto, ya que sería ignorar una parte significativa de nuestra cognición, y sumar los sistemas sensoriomotores.

La ciencia cognitiva corporizada tiene que proponerse analizar los procesos internos y externos que participan en la cognición, la forma en que se complementan e integran las capacidades conceptuales y sensoriomotoras para evitar enfocarse solo en un aspecto que conlleve explicaciones incompletas. La forma en que el filósofo francés justifica la corporalidad como el anclaje de lo interno y lo externo puede servir al enfoque corporizado de la cognición para extender su estudio más allá del racionalismo internalista y de la corporización radical.

Más tarde, en su ontología, Merleau-Ponty acuña el concepto de carne, mediante el cual pretende acabar con el dualismo de sujeto y objeto y aquellas dicotomías que se desprenden de él. En *Lo Visible y lo invisible* describe la carne como aquello que forma al objeto y al sujeto:

La idea de la corporeidad como ser de dos caras o de dos 'lados': el cuerpo propio es un sensible y es el 'sintiente', es visto y se ve, es tocado y se toca y, bajo la segunda relación, implica un lado inaccesible a los otros, únicamente accesible a su titular (Merleau-Ponty, 2009, p. 205).

Esto contribuyó a la justificación de su filosofía del cuerpo, a seguir desarrollando el concepto de carne que forma parte de su complejo ontológico, pues "nada que sea humano es completamente incorpóreo" (Merleau-Ponty, 2009, p. 206).

Los recursos cognitivos no son exclusivamente internos o inmateriales. El reto para la ciencia cognitiva corporizada es sumar los factores ambientales y las capacidades sensoriomotoras del organismo al estudio de la cognición, sin desechar por completo lo que ha logrado la ciencia cognitiva tradicional, ya que esas teorías también son valiosas. No puede ser una objetividad absoluta ni una subjetividad absoluta (Merleau-Ponty, 1993, p. 61) sino, como Merleau-Ponty, proponer una conceptualización que abarque la capacidad de ser ambas cosas a la vez, para no perpetuar el dualismo mente-cuerpo y, sobre todo, rechazar que el interior del sujeto es el único actor en la cognición. Por el contrario, reconocer nuestra relación con el mundo e incluir los elementos ambientales en las operaciones cognitivas internas.

Gracias al análisis de la filosofía del pensador francés se reconoce el error de separar lo físico y lo mental, de privilegiar solo uno de estos aspectos y de ignorar la relación con el mundo. La ciencia cognitiva corporizada tiene en Merleau-Ponty una herramienta valiosa para entender qué puede tomar de los estudios clásicos de la cognición y de qué forma sumar la reciprocidad entre organismo y ambiente. Así, puede construir una metodología más fuerte y ser un estudio plausible y con resultados más efectivos sobre la cognición humana.

IV.1. Las diferencias y semejanzas entre los enfoques corporizados y Merleau-Ponty

La fenomenología ha estado presente en las propuestas corporizadas de las ciencias cognitivas (CCC), como es el caso de la fenomenología filosófica de Merleau-Ponty que revisamos. En general, la fenomenología ha influido en los enfoques corporizados gracias a sus alcances descriptivos de nuestras experiencias. La fenomenología tiene el objetivo de describir las estructuras de la experiencia humana desde el punto de vista en primera persona (Carman, 2008, p. 14), esto sumado al principio fenomenológico de que el cuerpo significa la posibilidad de la experiencia son recursos valiosos para las CCC. Estudia diferentes tipos de experiencia, no solo

aquellas caracterizadas por lo sensorial sino que la fenomenología también se encarga, de acuerdo con la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Wilson & Foglia, 2017), de experiencias como la conciencia corporal, la acción corporal y la actividad social. Estos estudios fueron retomados sobre todo por los primeros científicos cognitivos corporizados, especialmente Varela, Thompson y Rosch a través de su propuesta enactiva enfocada en la retroalimentación que recibe un agente cognitivo situado de sus acciones corporales y ambiente (véase p. 60 de esta tesis).

Ahora es momento de analizar qué aspectos de la fenomenología y de Merleau-Ponty han retomado las CCC y de qué forma lo han hecho. Más concretamente, examinaremos las diferencias y semejanzas conceptuales que existen entre la cognición corporizada y la obra fenomenológica del filósofo francés, con el objetivo de formar una base teórica más explicativa de las CCC.

La cognición corporizada y la fenomenología de Merleau-Ponty parecen compartir algunos puntos claves. En primer lugar, ambas vieron deficiencias en las teorías tradicionales cuestionando las posturas provenientes del racionalismo. Los puntos débiles del empirismo e intelectualismo que remarca Merleau-Ponty son los mismos que vio la cognición corporizada en el racionalismo internalista. Indicó que esas teorías fallaban en explicar la complejidad de la percepción y los procesos cognitivos. Encontraba problemático que toda la cognición fuera simbólica y que un sujeto descorporizado fuera suficiente para la cognición. El empirismo e intelectualismo no podían, según observó, explicar cómo sucede la percepción.

Un ejemplo es el paciente Schneider que mencionamos en el primer capítulo (p. 31), quien no podía actuar al momento o ante situaciones inesperadas, él podía ser una persona funcional siempre y cuando no existieran sorpresas. Tenía dificultades para negociar con el ambiente, no podía discernir las habilidades motrices que le servían para involucrarse en una situación ni identificar los objetos disponibles para cumplir una meta. Se decía que no habitaba el mundo de forma activa, y que éste no tenía sentido, en tanto que no podía imaginarse a sí mismo en situaciones virtuales ni aprender habilidades nuevas. En cada situación necesitaba razonar qué hacer y volcarse por completo a dicha acción, como lo haría un sistema artificial que sigue reglas (véase p. 33 de esta tesis). Así como el cognitivismo clásico creía que conocemos y percibimos los humanos, así conocía y percibía Schneider, es decir, de la misma forma que suponía la inteligencia artificial simbólica.

IV.1.1. Contra el Representacionalismo

El Representacionalismo ignora las características ambientales y la perspectiva del agente; solo le importan los procesos internos, el pensamiento puro en aislamiento, los conceptos y las representaciones. Merleau-Ponty cuestionó el Representacionalismo abrazando el lema fenomenológico de *volver a las cosas mismas*, pues consideraba que el contenido representacional implica un tipo de contenido alejado del mundo arbitrario y abstracto, además de que no daba cabida a la parte física y no puede dar cuenta de cómo el aprendizaje se puede manifestar en la experiencia y ayudar a guiar la acción (Dreyfus, 2005, p. 132).

El acercamiento fenomenológico permite eludir la constante necesidad de manipular representaciones abstractas de las habilidades. Bajo este esquema, el agente toma información de su ambiente para seleccionar respuestas motoras y adecuarse al entorno cambiante. Es parte del comportamiento inteligente desarrollar la sensibilidad a las situaciones y sus cambios, es decir, recibir retroalimentación del ambiente (Dreyfus, 2005, p. 132). Por ejemplo, recordemos la intencionalidad motriz propuesta por Merleau-Ponty, que describe cómo el organismo es sensible a las condiciones externas conforme se va desarrollando sin tener que partir de una representación. Esta explicación requiere que el organismo esté activamente involucrado en el mundo y que reciba constantemente retroalimentación sobre sus éxitos y fracasos para guiar y lograr un ajuste máximo con su ambiente (Dreyfus, 2005, p. 139). El organismo adopta una perspectiva y sigue una meta, de esta forma, ciertas características de la situación sobresalen como más o menos relevantes. Actúa de acuerdo con esta interpretación de la situación. Esto, sumado a la experiencia adquirida de lidiar con situaciones, sustituye a las representaciones: “the world’s solicitations to act take the place of representations as a way of storing and accessing what one has learned” (Dreyfus, 2005, p. 131-132). Es decir, que si el organismo es sensible a la meta, puede dirigir cada paso sin recurrir a la noción de representación mental. En otras palabras, el agente responde a lo significativo de la situación dependiendo de su involucramiento con el mundo.

Las posturas tradicionales tienen dificultades para explicar cómo un agente llegaría a discernir cuáles representaciones son importantes en un contexto particular. Consideraban que los objetos siempre estaban bien definidos y no guardaban relación con otro tipo de objetos, que siempre se presentarían de forma incuestionable con un sentido previo. Bajo este esquema, un sistema artificial inteligente sabría qué representaciones seleccionar como importantes para una

situación dada. Adicionalmente, no habría problemas de memoria, pues toda representación estaría almacenada.

Por el contrario, la filosofía de Merleau-Ponty no recurre a un modelo representacional del pensamiento, de acuerdo con Dreyfus (2005, p. 129). Consideraba que es el cuerpo quien nos ayuda a dar sentido, que es la base de la percepción y la relación con el ambiente en tanto que nos ayuda a clasificar lo que podemos hacer con lo que percibimos y el tipo de experiencias e interacciones que podemos tener. Gracias al filósofo francés es posible defender que el cuerpo entiende sus posibilidades sin subordinarse a una representación. Merleau-Ponty afirmaba que la mente es un *yo puedo* (Merleau-Ponty, 1993, p. 154 y véase p. 39 de esta tesis), así como Clark sostiene que la mente evolucionó para hacer cosas y moverse según su medio ambiente (Clark, 1998, p. 2). El organismo construye su mundo a la vez que se reorganiza a sí mismo según su ambiente. Una división rotunda entre el mundo y las representaciones no puede capturar esto.

Merleau-Ponty consideró que los modelos del cerebro disponibles en su época, como el Representacionalismo, no podían explicar cómo era posible la cognición. Los modelos representacionales de la mente no podían esclarecer cómo las experiencias tienen la posibilidad de manifestarse en el comportamiento actual. En la obra del francés, las experiencias pasadas se traen al mundo a través de solicitudes para la acción: “los proyectos polarizan el mundo, hacen aparecer en él como por encantamiento mil signos que conducen la acción, como los letreros de un museo conducen al visitante” (Merleau-Ponty, 1993, p. 129).

Un modelo de las funciones cerebrales que incluyera lo significativo del mundo para el organismo y la relación agente-ambiente parecía inconcebible para Merleau-Ponty: “Nunca se hará comprender cómo la significación y la intencionalidad podrían habitar unos edificios de moléculas o unos agregados de células, y en esto el cartesianismo tiene razón” (Merleau-Ponty, 1993, p. 363). Sin embargo, actualmente existen modelos que simulan lo que tal vez sucede en el cerebro sin recurrir a las representaciones (Dreyfus, 2005, p. 132-133). Algunos tipos de redes neuronales artificiales, además de recibir información, pueden clasificar y con eso responder según la situación. No reciben reglas sino que se les enseñan las respuestas a situaciones mediante retroalimentación inmediata. La red tiene la habilidad de hacer una asociación correcta o corregirse cuando realice una incorrecta. Aunque solo han sido exitosas en ciertas experiencias corporizadas.

IV.1.2. Cuerpo y mundo

La versión dinámica de la relación entre medio ambiente y acción es una contribución importante. A este aspecto enactivo y embebido se le suma la consideración de cuerpo como un sistema autónomo según Merleau-Ponty (véase la unidad autónoma del cuerpo en p. 37) Es decir, el organismo responde como un todo y el cerebro es solamente una parte más del conjunto de piezas que interactúan para mantenerse y protegerse –y no una elaborada planeación de la cabeza–. Así, la respuesta de un agente también depende de las dinámicas entre su cerebro, las habilidades corporales, las circunstancias ambientales y la experiencia del agente (Gallagher et al., 2013, p. 422).

En el esquema corpóreo de Merleau-Ponty, el cuerpo organiza dinámicamente los movimientos y configura la experiencia. De forma similar, en el enfoque enactivo los esquemas sensoriomotores no tienen contenido porque un agente percibe directamente el mundo sin ningún tipo de mediador. El esquema sensoriomotor ordena y articula la experiencia en función del movimiento. Las estructuras cognitivas se manifiestan en habilidades motoras: “Un esquema sensoriomotor no es un tipo de conocimiento determinado y específico que pueda manifestarse verbalmente –un saber qué–, sino que es un saber cómo” (Buriticá, 2018, p. 57). Conforme el sujeto se mueve en un ambiente, se va configurando el esquema sensoriomotor, es decir, sus características dependen de las experiencias del sujeto.

El enfoque de la mente extendida recupera de cierta forma la relación bidireccional del cuerpo y el mundo, la ontología corporal propuesta por Merleau-Ponty. Si bien, el filósofo francés no escribe expresamente sobre la extensión del cuerpo hacia el ambiente, hay que recordar que su ontología es un borrador. El concepto de carne engloba el acoplamiento entre el perceptor y lo percibido, que refiere a que el mundo y el yo están entretreídos, lo que me permite habitarlo, explorarlo y ser de él (Merleau-Ponty, 2010, p. 122 y véase p. 43 de esta tesis). Es una interacción que nos confunde uno con otro casi de la misma forma en que la mente se extiende al mundo aunque sea temporalmente.

Hasta aquí hemos visto algunos puntos claves que comparten las CCC y la fenomenología de Merleau-Ponty. En primer lugar, ambos vieron las deficiencias de adoptar un enfoque internalista de la cognición. Enseguida, analizamos cómo se podría abandonar un modelo representacionista de la mente que se centra en los procesos internos y, en su lugar, recurrir al papel que tiene el medio ambiente y las habilidades corporales del agente cognitivo.

Conceptualizaciones que hizo el filósofo francés como la unidad autónoma del cuerpo y la carne están presentes, de cierta forma, en las propuestas corporizadas de la cognición.

Esto nos servirá para vislumbrar si Merleau-Ponty se enmarca bajo la corporización conservadora o radical, así como su implicación en algunas investigaciones de las neurociencias que a continuación analizamos.

IV.2. Conceptos de Merleau-Ponty en la actualidad

Merleau-Ponty no vivió para ver a una generación más joven leer su obra, tampoco para defenderla, pues ante la creciente popularidad del estructuralismo, la obra del francés y otros fenomenólogos fue encasillada como ingenua. Sin embargo, en los últimos años su filosofía se ha mostrado como actual y clara gracias, en parte, al desarrollo de las teorías de la mente.

La fenomenología puede ser una herramienta en las investigaciones neurocientíficas sobre la experiencia porque ayuda a describir los aspectos de la experiencia que se relacionan con la actividad neuronal. Por otra parte, los resultados de ciertos experimentos aportan a la insistencia de Merleau-Ponty respecto a que el pensamiento se extiende más allá del cerebro y que está *embedido* en el cuerpo y el mundo. Por ejemplo, la investigación de Susan Harkema (véase Angeli et al., 2014) sobre la médula espinal demostró que a través de un estimulador epidural electrónico ubicado en la parte baja de la médula espinal, cuatro pacientes totalmente paralizados recuperaron movimiento *voluntario* en la parte inferior del cuerpo, como la habilidad para controlar la vejiga, la capacidad para tener sexo y la regulación de la temperatura corporal.

Bahler (2016) explica que los resultados del experimento de Harkema se alinean con lo estipulado por Merleau-Ponty, ya que sugieren que la médula espinal humana posee una gran capacidad de recuperación sin la necesidad de reconectarla con el cerebro:

The spinal cord itself integrates complex signals from its environment and signals from the brain to then decide by itself what movement will happen and then execute that movement. (...) The details of the movement, of the control of movement, are really at the level of the spinal cord (Bahler, 2016, p. 80).

Es decir, que la médula espinal también enseña al cerebro una nueva forma de enviar señales, los hombres paralizados, al tratar de aprender cómo pararse de nuevo, retroalimentaron al cerebro y lo ayudaron a aprender caminos neuronales que le permitan recibir información y no solo enviar información al resto del cuerpo (Bahler, 2016, p. 82). Los sujetos paralizados del experimento recuperaron el movimiento a pesar de haber perdido una compleja conexión neuronal con el

cerebro, lo que sugiere la capacidad del cuerpo para adaptarse a una nueva orientación del mundo, tal y como explicó Merleau-Ponty a través de los conceptos de cuerpo habitual y actual (p. 30 de esta tesis).

Por otra parte, en algunos aspectos, Merleau-Ponty se acerca más a una postura radical de la corporización, como cuando rechaza totalmente el uso de representaciones mentales. Es conveniente notar que la intencionalidad propuesta por Merleau-Ponty no niega la reflexión o cognición de alto nivel. Tanto la postura corporizada como el filósofo francés se preocuparon por remarcar la importancia de la experiencia pre-objetiva o cognición básica como condición para que el organismo pueda desarrollar una cognición más compleja.

En algunas lecturas, la fenomenología de Merleau-Ponty se enmarca bajo una postura conservadora de la cognición corporizada. Reconoce la capacidad para proyectarse en situaciones imaginarias e identificar otras oportunidades de acción en ambientes virtuales, como la cognición *off-line*. Aquí podemos recordar el caso del paciente Schneider (p. 31) quien presentó dificultades para realizar movimientos abstractos y proyectarse en acciones imaginarias. Ponerse en una situación imaginaria también tiene relación con la intencionalidad motriz (como vimos en la p. 33); se refiere al enlace entre las habilidades motrices y las demandas de los objetos, este concepto está relacionado con la cognición *online*. No están separados, su funcionamiento en conjunto permiten una inserción exitosa del agente en su medio ambiente. De esta forma, con estos conceptos Merleau-Ponty integra ambas actividades cognitivas y no rechaza los procesos internos que lleva a cabo el sujeto con independencia del exterior.

Esto subraya cómo, aunque se centra en el papel crucial que tiene la corporización del sujeto y la interacción entre él y el mundo para los procesos cognitivos, la filosofía de Merleau-Ponty también reconoce la importancia de no desechar los procesos relacionados con la cognición *off-line*. Al contrario, la mantiene y une con la cognición *online*.

Esto nos ayuda a reforzar la idea de que combinar ciertos aspectos de la aproximación *tradicional* de la cognición con las posturas corporizadas es el verdadero reto y es crucial para construir una visión más completa de la cognición humana.

IV.3. Recapitulando

Si bien la tesis de la cognición corporizada cuestionó el enfoque de la ciencia cognitiva tradicional, es válido preguntarse si es realmente una alternativa factible para el estudio de la cognición. La postura radical de la corporización sostiene que se pueden explicar los procesos cognitivos sin apelar a representaciones e incluso hay autores que afirman la necesidad de una mayor radicalización (Hutto & Myin, 2013, p. 12 y véase p. 71 de esta tesis).

Por otra parte, a pesar de que Merleau-Ponty dedicó su obra filosófica a la revalorización del cuerpo, no abandonó del todo ciertos conceptos ligados a las posturas descorporizadas. Reconoció la capacidad humana para imaginar y proyectarse en escenarios virtuales con base en habilidades motoras. El filósofo francés buscaba así explicar mejor los procesos cognitivos de bajo nivel necesarios para desarrollar una cognición de alto nivel. Es importante señalar que no toda la cognición se puede explicar con base en principios cognitivistas tradicionales, y tampoco se puede implantar la postura corporizada para todas las operaciones mentales.

Aunque la postura corporizada puede ser muy atractiva, tiene fundamentos que no parecen del todo aplicables, por ejemplo, el formato de las representaciones. La cognición corporizada radical sugiere que el formato de los conceptos es totalmente de modalidad específica, a saber, se representa por completo en términos sensoriomotores. Una de sus estrategias es afirmar que toda la ciencia cognitiva actual mantiene una distinción cartesiana entre el pensamiento humano y la acción. Para escapar de esto, consideran que un indicio de cognición en el procesamiento sensoriomotor es todo tipo de cognición (Mahon, 2015b, p. 179).

Mahon (2015b, p. 179) explica que una de las tácticas de la corporización radical es eliminar la teoría que sostiene que la activación sensoriomotora durante un proceso cognitivo es secundaria y a partir de aquí concluyen que la actividad sensoriomotora es la cognición. La cognición corporizada radical asume que todo el formato del pensamiento es sensoriomotor y que los sistemas sensoriomotores no se activarían con representaciones amodales. Sin embargo, Mahon considera que esta hipótesis corporizada es errónea: el sistema sensoriomotor puede afectar la cognición, pero eso no aprueba la inferencia de que la cognición esté hecha solo de procesos sensoriomotores (Mahon, 2015b, p. 180).

Los enfoques descorporizados explican la actividad sensoriomotora en términos de una activación que se expande a las representaciones conceptuales (en un formato amodal) y los

sistemas sensoriomotores (Mahon, 2015, p. 420). Ante la insuficiencia de los modelos carentes de representaciones y que privilegian a los sistemas sensoriomotores, la postura débil o conservadora de la cognición corporizada toma fuerza.

Muchos investigadores (Mahon, 2015, p. 423) aceptarían una formulación débil de la cognición corporizada, es decir, que los procesos cognitivos son amodales en su formato representacional, y esas versiones no son vulnerables a los argumentos contra la corporización radical. Pero, ¿es el enfoque conservador realmente distinto de su contraparte descorporizada?

Es importante notar que tanto la teoría corporizada conservadora como la descorporizada analizan las representaciones amodales y la activación sensoriomotora durante el proceso cognitivo. Por un lado, las teorías de cognición corporizada débil argumentan que el pensamiento no se reduce a los procesos internos sino que involucra la actividad sensoriomotora del agente, pero no abandonan el uso de representaciones amodales (véase p. 71 de esta tesis), ya que ciertos rasgos de la cognición son abstractos. Por el otro lado, están las teorías descorporizadas que afirman que las representaciones no se reducen al contenido sensoriomotor, pero que el pensamiento promueve activación sensoriomotora. Como explica Mahon (2015b, p. 179), podemos pensar en cosas abstractas y en cosas concretas porque la cognición está conectada con los sistemas sensoriomotores, es decir, el pensamiento también conduce a la acción no solo al pensamiento. En otras palabras, la teoría de representación amodal coincide en que los conceptos amodales interactúan con los sistemas sensoriomotores. Después de todo, si la cognición no estuviera conectada con la percepción y la acción, entonces nuestras percepciones nunca afectarían nuestros pensamientos y nuestros pensamientos nunca afectarían nuestras acciones.

Entonces la discusión sobre el formato de las representaciones y el debate sobre corporización o descorporización parecen poco distinguibles, ya que en tanto la cognición corporizada adopte una postura conservadora, comparte el objetivo con la teoría descorporizada de estudiar los conceptos representados en un formato amodal y cómo activan los sistemas sensoriomotores. Ninguna niega que exista interacción entre los conceptos amodales y los sistemas sensoriomotores. Por lo tanto, de acuerdo con Mahon (2015, p. 426), las teorías de corporización débil y descorporizadas concuerdan en que los conceptos son representados en un formato amodal y hay interacción entre los conceptos amodales y los sistemas sensoriomotores.

Se puede concluir, de acuerdo con lo visto en Mahon (2015), que los conceptos no se representan en un formato de modalidad específica (procesamiento sensoriomotor), como afirma la postura radical de la corporización. De modo que las posturas corporizadas débiles no son tan

distintas de las teorías descorporizadas. Mahon (2015, p. 426) afirma que la corporización débil es compatible con la visión tradicional de que los conceptos son amodales, lo cual se conecta con la hipótesis de que el procesamiento conceptual conlleva una activación sensoriomotora. Su compromiso es que un nivel amodal de representación es fuertemente interactivo tanto en los conceptos como en lo sensoriomotor.

Mahon (2015, p. 420) considera pertinente reconsiderar si estamos haciendo la pregunta correcta y no simplemente tachar a la ciencia cognitiva no corporizada como dualista cartesiana, pues ello equivaldría a verla como una caricatura respecto a lo que actualmente es. Esto también me ayuda a defender que para construir una visión más completa sobre cómo funciona la cognición humana es mejor abandonar las nuevas dicotomías, como la del enaccionismo contra el representacionalismo, para encontrar opciones realmente viables y una visión más integradora de la cognición que no deseche las representaciones, pero sume los sistemas sensoriomotores. En este sentido, la filosofía de Merleau-Ponty sí puede ser parte de la base teórica para hacer una metodología más fuerte de la postura corporizada, ya que como expuse (p. 88) varios de sus conceptos capturan el aspecto corporizado unido a la cognición no situada, a saber, el enlace que existe entre la intencionalidad motriz y la función de proyección.

Aunque insisto en que debemos seguir trabajando y ser críticos al redefinir el propósito de una ciencia cognitiva corporizada que incluya los aspectos claves de las teorías descorporizadas. Una opción razonable es dar cuenta de la información existente y no adoptar la postura radical de que la cognición solo es un procesamiento sensoriomotor. Puede ser útil mantener la distinción representacional, como propone Mahon (2015), entre los conceptos amodales y sistemas sensoriomotores y, principalmente, preguntarse cómo se da la dinámica de conectividad entre las representaciones amodales y los sistemas sensoriomotores. Es decir, cómo intercambian información las representaciones y los sistemas sensoriomotores, una pregunta es: cuál es el mecanismo que permite al procesamiento conceptual interactuar con las representaciones sensoriomotoras (Mahon, 2015, p. 427).

Otro tipo de planteamientos que se pueden hacer podrían partir de reconocer que el pensamiento humano es capaz de niveles indefinidos de abstracción, además de estar inmerso en representaciones sensoriomotoras cuerpo-mundo. Los sistemas sensoriomotores nunca dejan de representar al mundo y a nuestros cuerpos en él, pero a veces nuestros pensamientos no son de los estados físicos. Esto implica que la cognición humana debe tener algo parecido a un embrague (Mahon, 2015, p. 426): algo que permita al pensamiento ser independiente y, cuando

sea necesario, proceder libre de representaciones del cuerpo-mundo. Pero, ¿cómo puede desconectarse el sistema conceptual del sistema sensoriomotor? y ¿cuál es el mecanismo que regula el flujo de información dentro del sistema conceptual o que selecciona los conceptos que usa el pensamiento? Estas son otras preguntas que se pueden hacer. Es importante responder a cómo la mente es capaz de separarse del presente y pensar estados hipotéticos de cómo el mundo podría ser, así como qué le da a la mente humana su flexibilidad.

Por lo tanto, concluyo que responder a otro tipo de preguntas nos daría una visión más enriquecedora de la cognición y sería una gran oportunidad para reinterpretar la información descubierta bajo el paradigma corporizado.

En resumen, no se trata de simplemente desechar la visión tradicional. Aunque la cognición corporizada surgió como un cuestionamiento a la base teórica de las visiones tradicionales, no es la primera vez que se propone. Como vimos, Merleau-Ponty ya lo había expresado. Esto es importante para no ignorar los puntos débiles así como no exagerar el aspecto corporizado. La tradición es aún relevante, ciertas teorías computacionales siguen siendo valiosas. Similarmente, junto a la perspectiva corporizada se podría estudiar el cerebro como parte de un sistema dinámico y a la mente como algo que no necesariamente está confinado a la cabeza. No hay un abismo tan irreconciliable entre lo corporizado y lo descorporizado si lo que buscamos es entender la cognición de una forma más integral.

PERSPECTIVAS

A raíz de lo expuesto es posible que surja la pregunta sobre qué puede hacer una ciencia cognitiva que integre las representaciones y las habilidades sensoriomotoras. Un enfoque más completo de la cognición podría aplicarse al diagnóstico y terapia de desórdenes mentales. A continuación, un ejemplo contemporáneo de aplicación concreta.

Con herramientas enactivas tipo “cognition is a kind of embodied activity that is out in the open, not a behind-the-scenes driver of what would otherwise be mere movement” (Hutto & Myin, 2017, p. 9); se puede estudiar la percepción social directa (*direct social perception*, DSP) que sostiene que a veces podemos percibir directamente características de otras mentes mediante la corporización e interacciones ambientales, tales como expresiones y conductas dirigidas a una meta. Como indican algunos autores: “According to DSP, when I see my niece smile, I see part of her happiness; similarly, when she scurries off to retrieve her favorite puzzle, I see her intention to play with me embodied in her ongoing behavior” (Krueger, 2019, p. 2). Bajo la DSP se acepta que los estados mentales no están escondidos en el interior del sujeto sino que, por el contrario, también se presentan de forma corporizada a través del comportamiento. Por lo tanto, al ver una conducta, en este caso la sonrisa de una persona, percibo directamente su estado mental, es decir, su felicidad e intención de jugar.

La DSP defiende que no es necesario recurrir a un método no perceptivo para entender los estados mentales. Esto desafía la suposición de que los estados mentales no se pueden observar y son perceptivamente inaccesibles para todos excepto el propietario. Por ejemplo, si seguimos la DSP, ver el dolor en la cara del otro se entiende directamente a nivel de la percepción y sin la mediación de un complejo proceso mental. No tenemos que preguntarnos si la persona está pensando en el dolor porque vemos el dolor expresado en su rostro. La mente del otro no está escondida sino que sus pensamientos se manifiestan explícitamente a través de su comportamiento corporal y gestos.

Krueger (2019) retoma la afirmación fenomenológica de que percibimos de forma directa los estados mentales mediante expresiones corporales (Froese, 2015, p. 3). Así, los seguidores de

la DSP recurren a la fenomenología o al enactivismo, ya que rechazan la noción de que la cognición está totalmente ligada a la cabeza. Esto no significa que nieguen que los cerebros son necesarios para la cognición, aunque sí cuestionan su suficiencia. Para ellos, los cerebros son parte de un sistema más grande (véase Gallagher et al., 2013), que incluye el cuerpo que interactúa con el ambiente y los procesos cognitivos realizados dentro de la dinámica integrada de cerebro-cuerpo-ambiente (véase Candadai et al., 2019). Esto resulta en que muchos procesos cognitivos tienen partes externas orientadas al mundo y, por lo tanto, pueden ser vistos por otros.

A través de la cognición corporizada se pueden incluir datos que habían sido negados por los marcos teóricos tradicionales. Por ejemplo, en el caso de la psiquiatría, la dimensión social de la etiología, el diagnóstico y la intervención de algunos desórdenes mentales ha sido bien documentada y muy conocida en la práctica y, sin embargo, el cognitivismo y el aproximamiento neurobiológico han tendido a minimizarla (Di Paolo & Thompson, 2014, p. 75). Este reduccionismo argumentaría que los desórdenes mentales provienen exclusivamente de desórdenes de las funciones cerebrales.

Bajo una perspectiva corporizada, los desórdenes mentales se pueden construir como más que desórdenes cerebrales, pues involucran perturbaciones de mecanismos multinivel (biológicos, conductuales, cognitivos y socioculturales) que abarcan dinámicas integradas de cerebro, cuerpo e interacciones ambientales (Krueger, 2019, p. 4). Esto no implica identificar un nivel como fundamental, sino comprender las interacciones entre ellos. Algunos de los rasgos de los desórdenes mentales son corporizados de una forma particular en tanto que están compuestos por elementos externos como gestos, expresiones corporales y comportamientos. Si la DSP es correcta, es posible percibir ciertos rasgos de los desórdenes mentales a través de las expresiones y conductas del paciente (Krueger, 2019, p. 4). Esto es más que un asunto filosófico.

Según Krueger (2019), la DSP es relevante para estudiar incluso el autismo porque podemos percibir directamente ciertas características del trastorno, como los movimientos expresivos del individuo, así como entender algunos aspectos de cómo afecta la enfermedad a su vida diaria, lo que puede ser importante para empatar lo clínico y lo terapéutico.

Así, está fundado el escepticismo respecto a que el autismo puede reducirse a un déficit cognitivo o a una mera disfunción neuronal. El tratamiento del autismo (que se entendía como un déficit en la teoría de la mente) pasaba por alto el papel que las perspectivas corporizadas e interactivas tienen en la formación de disfunciones y por eso tenían pocos recursos para enfrentarlas. El autismo tiene una ontología compleja que no puede comprenderse solo con base

en las disfunciones sociales identificadas como funciones desordenadas de cerebros aislados. En el estudio del autismo, se creía que las dificultades sociales provenían de un déficit en la teoría de la mente que impedía la habilidad para atribuir estados mentales a otros. Con razón, tal enfoque ha sido puesto en duda, tal como comenta Krueger (2019, p. 10). En contraste, con la DSP aumentó la sensibilidad hacia las personas con autismo. Aunque no podemos experimentar un desorden de este tipo en primera persona, la DSP remarca que tenemos acceso inmediato a características de estos desórdenes y este reconocimiento puede llevar a una importante comprensión sobre las dificultades sociales que enfrentan las personas con autismo para interactuar en el contexto social de los neurotípicos (Krueger, 2019, p. 15).

Una lección del aproximamiento enactivo e inspirado en la DSP es que hay diferencias fenomenológicas importantes en cómo los neurotípicos y las personas con autismo experimentan y habitan el mundo; diferencias y limitaciones que deben tomarse en cuenta al trabajar la intervención clínica y las estrategias terapéuticas, ello sin negar la existencia de la parte neurofisiológica en los desórdenes mentales. De esta forma, la propuesta de Krueger (2019) es que al aceptar que existen partes neurofisiológicas y fenomenológicas en los desórdenes mentales se pueden construir mejores estrategias terapéuticas.

CONCLUSIONES

Hacia una ciencia cognitiva corporizada menos ambiciosa, pero más explicativa

La ciencia cognitiva bajo un esquema integrador implica que las teorías descorporizadas y corporizadas se dirijan hacia nuevas direcciones. Además de especificar los mecanismos que explican qué tanto la cognición está fundada y delimitada por la naturaleza corporal del agente, se debe comprender cómo lo físico abre la experiencia hacia uno, el mundo y los otros. Como vimos a través de la presentación de Krueger (2019), se aprecia que conjuntar lo corporizado y lo descorporizado nos brinda una perspectiva más próspera sobre el funcionamiento de la cognición humana y nos ayuda a interpretar fenómenos complejos como los desórdenes mentales.

En esta tesis me propuse responder si la propuesta de la cognición corporizada es una opción plausible para estudiar la cognición humana, esto a través del análisis de la filosofía de Merleau-Ponty. A pesar de que es una de las posturas corporizadas más influyentes, es relativamente poco conocida dentro del ámbito de la ciencia cognitiva actual.

El capítulo I es una revisión del propósito filosófico de Merleau-Ponty, a saber, estudiar de manera fenomenológica la percepción, ya que es el acto primordial que permite al sujeto conocer el mundo. En primer lugar, resaltamos la crítica que hace al intelectualismo y empirismo por negar nuestra relación con el mundo: parten, respectivamente, de un aspecto mental que beneficia a una mente constituyente o de un aspecto material que privilegia las explicaciones mecanicistas. El filósofo francés rechazó que el sujeto se pueda comprender sin su pertenencia al mundo. A través del análisis de la percepción, subrayó que es el cuerpo el que nos permite la experiencia perceptiva y posibilita relacionarnos con el mundo que habitamos, situaciones que considera el origen de nuestro conocimiento, pensamiento y reflexión. A continuación resaltamos distintas características del cuerpo, como el ser un sistema autónomo y realizar tareas tanto actuales como virtuales. En la revalorización de la corporización, Merleau-Ponty desarrolló la sensación doble, la capacidad de ser sujeto y objeto. Con esto presenta una alternativa para eliminar la separación entre sujeto y objeto y, gracias al reconocimiento del papel crucial que

tiene el cuerpo durante la percepción y en nuestra relación con el medio ambiente, rechaza la idea de que nuestra forma de conocer sea descorporizada.

En los capítulos II y III presenté las propuestas de las teorías corporizadas de la cognición que surgieron como respuesta a las deficiencias explicativas de la ciencia cognitiva tradicional, aquella que privilegia el estudio de los procesos internos del sujeto en aislamiento de cualquier medio ambiente. Ejemplifiqué con el fracaso de la inteligencia artificial simbólica que adoptó la metáfora de la mente como computadora. Esta llevó a concebir la cognición humana como descorporizada y comprometida con un racionalismo internalista, donde lo que ocurre dentro de la cabeza del sujeto engloba la totalidad de las capacidades cognitivas. Al encontrar problemática esta visión de la cognición, las teorías corporizadas estudian las relaciones entre el organismo, las acciones que realiza y el medio ambiente en el que se encuentra. La cognición corporizada analiza las funciones corporales concentradas bajo tres capacidades: el cuerpo como limitante de la cognición, distribuidor del procesamiento cognitivo y regulador en tiempo real de la actividad cognitiva. A partir de esto, surgieron otros enfoques corporizados: el enactivismo, la mente extendida y la perspectiva embebida. Enseguida distinguimos dos posturas dentro de las teorías corporizadas respecto al uso de las representaciones: la corporización conservadora que mantiene el uso de las representaciones y la corporización radical que rechaza cualquier contenido mental. Con esto surge la duda si negar la utilidad de las representaciones mentales es una opción viable, ya que si así fuera, no se podrían explicar procesos cognitivos de alto nivel, como la abstracción. Por lo tanto, el reto es incluir las herramientas del estudio tradicional de la cognición a las posturas corporizadas.

El capítulo IV es una evaluación de los puntos que debe tomar en cuenta el enfoque corporizado de la filosofía de Merleau-Ponty con la finalidad de construir una postura más fuerte frente a los cuestionamientos provenientes de las teorías descorporizadas. Analicé cómo el intelectualismo y empirismo comparten la separación inicial entre lo físico y lo mental para después privilegiar uno de los dos, subrayé la oposición de Merleau-Ponty entre el sujeto y objeto, así como la forma en que disuelve esta dicotomía, lo que me llevó a desglosar el carácter bidireccional de nuestra relación con el mundo. De esta forma, es importante resaltar que así como el filósofo francés rechazó que el sujeto sea más importante que el objeto y gracias a la alternancia que puede suceder entre uno y otro, consideró al cuerpo como la forma de anclaje del sujeto en el mundo, donde se entrecruza la conciencia y el mundo. Después de evaluar esto, se puede justificar que la ciencia cognitiva corporizada debe colocar en el mismo nivel los estudios

de los procesos cognitivos internos y externos para desarrollar una metodología efectiva que realmente enriquezca la investigación de la cognición. En este sentido, también presenté como, a pesar de centrarse en la corporización y la interacción con el medio ambiente, Merleau-Ponty no niega las capacidades cognitivas *off-line*, por el contrario, afirma que en unión con la cognición *online*, representa un funcionamiento óptimo del sujeto.

Con esto se puede apreciar que una visión completa sobre cómo conocemos los humanos debe incluir ciertas herramientas y conceptos de la aproximación tradicional a la cognición, como el uso de representaciones amodales, y algunas propuestas provenientes de las teorías corporizadas respecto a la intervención de los sistemas sensoriomotores del organismo y la interacción que existe con el medio ambiente. Ya que el caso contrario, es decir, desechar la visión tradicional y adoptar la postura de la corporización radical que reduce la cognición a la actividad de los sistemas sensoriomotores, no es una opción viable para desarrollar un estudio completo de la cognición humana.

En resumen, la ciencia cognitiva debe preocuparse por responder a las preguntas sobre el tipo de interacción que ocurre entre el procesamiento conceptual y los sistemas sensoriomotores. Esto enriquecería realmente el estudio de la cognición humana y lo empujaría hacia direcciones explicativas más eficientes.

BIBLIOGRAFÍA

Aizawa, Ken (2014), “Extended cognition”. Shapiro, Lawrence (ed.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, Londres: Routledge, pp. 31-38.

Alloa, Emmanuel (2012), “La carne, diacrítico encarnado”. Ramírez, Mario (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona: Anthropos, pp. 137-152.

Angeli, C., Edgerton, V., Gerasimenko, Y. & Harkema, S. (2014), “Altering Spinal Cord Excitability Enables Voluntary Movements after Chronic Complete Paralysis in Humans”, *Brain* 137, pp. 1394-1409.

Bahler, B. (2016), “Merleau-Ponty on Embodied Cognition: A Phenomenological Interpretation of Spinal Cord Epidural Stimulation and Paralysis”, *Essays in Philosophy* Vol. 17, Issue 2, pp. 69-93.

Baldwin, Thomas (2007), “Speaking and spoken speech”. Baldwin, Thomas (ed.), *Reading Merleau-Ponty on Phenomenology of Perception*, Londres: Routledge, pp. 87-103.

Boburg, F. (1990), *Percepción y realidad (génesis y estructura de la Fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty)*. Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Boburg, F. (1996), *Encarnación y fenómeno (la ontología de Merleau-Ponty)*, México: Universidad Iberoamericana.

Bredlau, Susan (2011), “Phantom limbs and phantom worlds: being responsive to the present”. Semonovitch, Kascha & DeRoo, Neal (eds.), *Merleau-Ponty at the limits of art, religion, and perception*, Londres: Continuum, pp. 79-91.

Buriticá, A. (2018), “Esquemas sensoriomotores y cognición *off-line*”, *Ideas y Valores* 67, Sup. 4, pp. 41-60.

Candadai, M., Setzler, M., Izquierdo, E. & Froese, T. (2019), “Embodied Dyadic Interaction Increases Complexity of Neural Dynamics: A Minimal Agent-Based Simulation Model”, *Frontiers in Psychology* 10, artículo 540.

Carman, T. (2008), *Merleau-Ponty*. Londres: Routledge.

Cassou-Noguès, Pierre (2012), “Merleau-Ponty, Whitehead y Russell sobre la monadología y el problema de los particulares”. Ramírez, Mario (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona: Anthropos, pp. 178-197.

Centre National de la Recherche Scientifique, *sitio virtual*, consultado el 15 de octubre de 2018 en <<http://www.cnrs.fr/index.html>>.

Cladakis, M. (2016), “Merleau-Ponty y la ontología de la naturaleza: intercorporalidad, negatividad y dialéctica”, *Diánoia* LXI, número 77, pp. 83-108.

Clark, A. (1998), *Being there. Putting brain, body, and world together again*. Cambridge, MA: MIT Press.

Clark, A. & Chalmers, D. (1998), “The extended mind”, *Analysis* 58, No. 1, pp. 7-19.

Cowart, M. (s.f.), “Embodied Cognition”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, consultado el 21 de septiembre de 2019 en <<https://www.iep.utm.edu/embodcog/>>.

Craighero, Laila (2014), “The role of the motor system in cognitive functions”. Shapiro, Lawrence (ed.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, Londres: Routledge, pp. 51-58.

Dastur, Françoise (2007), “Philosophy and non-philosophy according to Merleau-Ponty”. Baldwin, Thomas (ed.), *Reading Merleau-Ponty on Phenomenology of Perception*, Londres: Routledge, pp. 152-163.

Dawson, Michael (2014), “Embedded and situated cognition”. Shapiro, Lawrence (ed.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, Londres: Routledge, pp. 59-67.

Descartes, R. (2012), *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*, México: Porrúa.

Di Paolo, Ezequiel & Thompson, Evan (2014), “The enactive approach”. Shapiro, Lawrence (ed.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, Londres: Routledge, pp. 68-78.

Dorfman, Eran (2007), “Freedom, perception and radical reflection”. Baldwin, Thomas (ed.), *Reading Merleau-Ponty on Phenomenology of Perception*, Londres: Routledge, pp. 139-151.

Dreyfus, H. (1972), *What Computers can't do: A critique of artificial reason*, Nueva York: Harper & Row.

Dreyfus, Hubert (2005), “Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science”. Carman, Taylor & Hansen, Mark (eds.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129-150.

Dumas, G., Scott Kelso, J. & Nadel, J. (2014), “Tackling the social cognition paradox through multi-scale approaches”, *Frontiers in Psychology* 5, artículo 882.

Froese, T. (2015), “Enactive neuroscience, the direct perception hypothesis, and the socially extended mind”, *Behavioral and Brain Sciences* 38, E75.

Gallagher, S. (1986), “Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification”, *Journal of Mind and Behavior* 7, No. 4, pp. 541-554.

Gallagher, Shaun (2008), “Philosophical Antecedents of Situated Cognition”. Robbins, Philip & Aydede, Murat (eds.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 35-52.

- Gallagher, S., Hutto, D., Slaby, J. & Cole, J. (2013), "The brain as part of an enactive system", *Behavioral and Brain Sciences* 36, pp. 421-422.
- Gallagher, Shaun (2014), "Phenomenology and embodied cognition". Shapiro, Lawrence (ed.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, Londres: Routledge, pp. 9-18.
- García, Esteban (2012), "Merleau-Ponty en la reflexión contemporánea acerca de las políticas normativas del cuerpo". Ramírez, Mario (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona: Anthropos, pp. 345-370.
- Gibbs, R. (2005), *Embodiment and Cognitive Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Glendinning, Simon (2007), "The Genius of Man". Baldwin, Thomas (ed.), *Reading Merleau-Ponty on Phenomenology of Perception*, Londres: Routledge, pp. 104-117.
- González, Eduardo (2012), "Apuntes preliminares para una fenomenología del cuerpo en Edith Stein y Maurice Merleau-Ponty". Ramírez, Mario (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona: Anthropos, pp. 223-235.
- Heras-Escribano, M. (2019), *The Philosophy of Affordances*, Reino Unido: Palgrave Macmillan.
- Hernández-Chávez, P. (2016), *Modularidad cognitiva y especialización cerebral*, México: Centro de estudios filosóficos, políticos sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Honorato, D. (2018), "El fenómeno de la percepción en Aristóteles y Merleau-Ponty", *Ideas y Valores* 67, No. 166, pp. 13-48.
- Husserl, E. (1998), *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, México: UNAM.
- Husserl, E. (2013), *Ideas I*, México: FCE.
- Husserl, E. (2013b), *La filosofía como ciencia estricta y otros textos*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Husserl, E. (2015), *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, México: FCE, UNAM, IIF.
- Hutto, D. & Myin, E. (2013), *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Hutto, D. & Myin, E. (2017), *Evolving Enactivism. Basic Minds Meet Content*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Institut d'Histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques, *sitio virtual*, consultado el 24 de octubre de 2018 en <<http://www.ihpst.cnrs.fr/en>>.
- Inverso, H. (2014), "Una revisión de la relación entre *epoché* y corporalidad en Husserl y Merleau-Ponty", *Devenires* XV, 29, pp. 63-82.
- Jackson, Gabrielle (2011), "Skill and the critique of Descartes in Gilbert Ryle and Maurice Merleau-Ponty". Semonovitch, Kascha & DeRoo, Neal (eds.), *Merleau-Ponty at the limits of art, religion, and perception*, Londres: Continuum, pp. 63-78.
- Kant, I. (2011), *Crítica de la razón pura*, México: FCE, UAM, UNAM.

- Koffka, K. (1973), *Principios de Psicología de la forma*, Buenos Aires: Paidós.
- Köhler, W. (1972), *Psicología de la forma. Su tarea y últimas experiencias*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Krueger, J. (2019), “Enactivism, other minds, and mental disorders”, *Synthese* 196, pp. 1-25.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980), *Metaphors we live by*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Landes, D. (2013), *The Merleau-Ponty Dictionary*, Londres: Bloomsbury.
- López, María (2014), “De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la *chair*”. Xolocotzi, Ángel & Gibu, Ricardo (coords.), *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, Madrid: Plaza y Valdés, pp. 35-82.
- Mahon, B. (2015), “What is embodied about cognition?”, *Language, Cognition and Neuroscience* 30, No. 4, pp. 420-429.
- Mahon, B. (2015b), “Response to Glenberg: Conceptual Content Does Not Constrain the Representational Format of Concepts”, *Canadian Journal of Experimental Psychology* 69, No. 2, pp. 179-180.
- Marotta, J. & Behrmann, M. (2004), “Patient Schn: has Goldstein and Gelb's case withstood the test of time?”, *Neuropsychologia* 42, pp. 633-638.
- Merleau-Ponty, M. (1964) [1960], *Signos*, Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1964b), *The primacy of perception*, Illinois: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1968) [1947], *Humanismo y Terror*, Buenos Aires: La pleyade.
- Merleau-Ponty, M. (1974) [1955], *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires: La pleyade.
- Merleau-Ponty, M. (1976) [1942], *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires: Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1977) [1948], *Sentido y sinsentido*, Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1986) [1964], *El Ojo y el Espíritu*, Barcelona: Paidós.
- Merleau-Ponty, M. (1993) [1945], *Fenomenología de la percepción*, Ciudad de México: Planeta Mexicana.
- Merleau-Ponty, M. (2002), *Husserl at the Limits of Phenomenology*, Illinois: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2009) [1953], *Elogio y posibilidad de la filosofía. Elogio de la filosofía (1953). Resúmenes de los Cursos: Collège de France 1952-1960*, España: Universidad de Almería.
- Merleau-Ponty, M. (2010) [1964], *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M. (2015) [1969], *La prosa del mundo*, Madrid: Trotta.

- Morris, K. (2012), *Starting with Merleau-Ponty*, Londres: Continuum.
- Parant, Noémie (2012), “Merleau-Ponty o la experiencia corporal como hilo conductor de la relación entre la fenomenología y la literatura”. Ramírez, Mario (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona: Anthropos, pp. 461-486.
- Pessoa, L. (2013), *The cognitive-emotional brain: From interactions to integration*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Pitt, David (2018), “Mental Representation”. Zalta, Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consultada el 22 de septiembre de 2019 en <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/mental-representation/>>.
- Platón (1999), *Diálogos Socráticos*, México: Océano.
- Ramírez, M. (2008), *Escorzos y horizontes. Maurice Merleau-Ponty en su centenario (1908 - 2008)*, Morelia: Red Utopía y Jitanjáfora Morelia Editorial.
- Ramírez, M. (2013), *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, México: FCE.
- Reynolds, J. (s.f.), “Maurice Merleau-Ponty”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, consultado el 22 de septiembre de 2018 en <<https://www.iep.utm.edu/merleau/>>.
- Richardson, Michael & Chemero, Anthony (2014), “Complex dynamical systems and embodiment”. Shapiro, Lawrence (ed.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, Londres: Routledge, pp. 39-50.
- Robinson, Howard (2017), “Dualism”. Zalta, Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consultada el 30 de septiembre de 2019 en <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/dualism/>>.
- Rodríguez, D. (2012), *Análisis de la Cognición Corporizada desde la perspectiva de la filosofía*. Tesis de maestría. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca.
- Romdenh-Romluc, Komarine (2007), “Merleau-Ponty and the power to reckon with the possible”. Baldwin, Thomas (ed.), *Reading Merleau-Ponty on Phenomenology of Perception*, Londres: Routledge, pp. 44-58.
- Rosen, G. (2019), “A Further Update on New Zealand Terrorist Attack”, consultado el 27 de abril de 2019 en <<https://newsroom.fb.com/news/2019/03/technical-update-on-new-zealand/>>.
- Slovan, S. & Fernbach, P. (2017), *The Knowledge illusion: Why we never think alone*, Nueva York: Riverhead Books.
- Smart, J. J. C. (2017), “The Mind/Brain Identity Theory”. Zalta, Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consultada el 29 de septiembre de 2019 en <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/mind-identity/>>.
- Smith, A. D. (2007), “The Flesh of Perception: Merleau-Ponty and Husserl”. Baldwin, Thomas (ed.), *Reading Merleau-Ponty on Phenomenology of Perception*, Londres: Routledge, pp. 1-22.

Thelen, E. & Smith, L. (1994), *A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action*, Cambridge, MA: MIT Press.

Toadvine, Ted (2018), “Maurice Merleau-Ponty”. Zalta, Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consultada el 20 de septiembre de 2018 en <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/merleau-ponty/>>.

Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. (1993), *The embodied mind. Cognitive Science and human experience*, Cambridge, MA: MIT Press.

Walton, Roberto (2012), “El sentido de la construcción en la fenomenología de Merleau-Ponty”. Ramírez, Mario (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona: Anthropos, pp. 112-136.

Wilson, M. (1990), *Descartes*, México: UNAM.

Wilson, Robert & Foglia, Lucia (2017), “Embodied Cognition”. Zalta, Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consultada el 24 de marzo de 2019 en <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/embodied-cognition/>>.