

LA NOCIÓN POSTHUMANISTA DE LA COGNICIÓN

THE POSTHUMAN NOTION OF COGNITION

Daniel Buitrago¹

 <https://orcid.org/0000-0001-5709-486X>

¹Daniel Buitrago. Daniel Buitrago Arria es Candidato a Doctor en Humanidades de la Universidad de San Buenaventura (Bogotá-Colombia). Tiene una maestría en Filosofía Contemporánea y tiene un B. A. en Matemáticas con especialización en Estadística. En este momento, Daniel es profesor de tiempo completo en la Universitaria Agustiniiana (Bogotá-Colombia).

RESUMEN

A pesar del importante auge que han tenido discusiones sobre el posthumanismo en la última década, poco se ha dicho sobre su perspectiva acerca de la cognición. En este sentido, el propósito del presente documento es estudiar la propuesta post-humanista de la cognición. La tesis a probar es que dicha propuesta se constituye a partir de la conjunción de tres elementos: la cognición corporizada, el enactivismo y el origen evolutivo de la mente, elementos que surgen en el momento en el que el post-humanismo se propone dejar atrás al humanismo y sus ideas de excepcionalidad humana. De esta manera, la noción post-humanista de la cognición surge, precisamente de la crítica a la excepcionalidad humana.

Palabras clave

cognición corporizada, cognición enactiva, post-humanismo, excepcionalidad humana, origen evolutivo de la cognición.

ABSTRACT

Despite the important boom that discussions about post-humanism have had in the last decade, little has been said about their perspective on cognition. In this sense, the purpose of this document is to study the post-humanist proposal of cognition. The thesis to prove is that this proposal is constituted from the conjunction of three elements: the embodied cognition, the enactivism and the evolutionary origin of the mind, elements that arise right when post-humanism intends to leave behind to humanism and its ideas of human exceptionality. In this way, the post-humanist notion of cognition arises, precisely from the criticism of human exceptionality.

Key-words

Embodied cognition, enactive cognition, post-humanism, human exceptionality, evolutionary origin of cognition.

*Autor para correspondencia: a###



Este artículo puede compartirse bajo la Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

INTRODUCCIÓN

Uno de los objetivos centrales del post-humanismo es criticar el humanismo o antropocentrismo. Un autor o postura se denomina *humanista* (en el sentido moderno) si considera que el ser humano tiene un estatus de excepcionalidad, ya sea ontológico, moral o epistemológico, frente al resto de seres no humanos. En este sentido, en términos generales, se considera post-humanista todo discurso que busque no sólo descentrar al ser humano en relación con lo ecológico, evolutivo, ético, moral o jurídico, etc., sino además aquel discurso que busque repensar las categorías humanistas involucradas en estas relaciones (Wolfe, 2010). El post-humanismo se define a sí mismo como aquella corriente filosófica que busca, por un lado, dismantlar las dualidades tradicionales tales como humano/no-humano, mente/cuerpo, humano/animal (Ferrando, 2013) y, por otro, rechazar la excepcionalidad humana. Esto lo hace a través de dos visiones particulares: al ser humano como algo co-evolutivo con otros animales y formas de vida, y a la tecnología no como una mera prótesis de la identidad humana, sino como integral a ella (Nayar, 2014, p. 19). Para el post-humanismo es fundamental la idea de que la máquina y el cuerpo orgánico son mutuamente dependientes y co-evolucionan (Nayar, 2014). Sin embargo, el post-humanismo “critica la centralidad de la razón y la racionalidad presentes en el humanismo (con sus fantasías (...) de incorporeidad) y ofrece un entendimiento más inclusivo y por ende más ético de la vida” (Nayar, 2014, p. 19). Uno de los caminos empleados por los posthumanistas para criticar la tesis de la excepcionalidad humana es, precisamente, poner en cuestión la dualidad mente/cuerpo que está en la base de la mente cartesiana. En el presente artículo se estudiará, justamente, ese cuestionamiento posthumanista a la idea cartesiana de mente. Para hacer esto, es necesario, en un primer momento, precisar qué se entiende por posthumanismo para, posteriormente, recoger

las críticas que esta corriente en particular hace a la idea cartesiana de mente con el objetivo de minar la tesis de la excepcionalidad humana desde un cuestionamiento a la dualidad mente/cuerpo. Se mostrará que esta ruta argumentativa conducirá al posthumanismo a comprometerse con una concepción corporizada, enactiva y evolutiva de la cognición, elementos que darán pie a una propuesta propiamente posthumanista de la cognición como algo que debe disolver las fronteras entre mente, cuerpo y entorno.

Para ver esto se plantea entonces la siguiente estructura: en primer lugar, se hablará del marco ontológico que encierra el discurso post-humanista de la cognición. Esto permitirá entender el escenario conceptual sobre el cual surge la concepción post-humanista de la cognición. Como segundo paso se mostrará cómo surgen y se articulan los elementos constitutivos de la noción post-humanista de la cognición: la corporización, la enacción y el origen evolutivo. Este estudio constituye un aporte relevante en las discusiones actuales acerca del post-humanismo.

La palabra ‘posthumanismo’ es, como sostiene Ferrando (2013), un término ‘sombrija’, en la medida en que se utiliza para abarcar un gran conjunto de corrientes que surgieron en los años 60 con el propósito de “deconstruir lo humano” (Ferrando, 2019, p. 24). Esta intención de ‘deconstrucción’ responde a la consolidación de numerosas críticas al carácter jerarquizante, especista y antropocentrista de la noción de ‘lo humano’ en el humanismo, rasgos que han llevado, históricamente, a que solo subpoblaciones del género humano (blancos, europeos, heterosexuales, adultos, varones) cumplan con los requisitos para que se les atribuyan caracterizaciones de ‘humanos’, ‘personas’, ‘sujetos de dignidad’, ‘sujetos de derecho’, ‘sujetos de estatutos morales’, etc. Es precisamente esta esquematización de ‘lo humano’ la que, de acuerdo con los posthumanistas, ha llevado a los

grandes desastres de la era actual: colonización, holocausto judío, extinción de especies, calentamiento global, discriminación, etc. Frente a esto, se hace preciso abandonar este marco ontológico, político, ético y epistemológico de lo humano y empezar a pensar en algo ‘posterior a lo humano’, en lo posthumano.

En este sentido, el posthumanismo es deudor del posmodernismo, específicamente de la noción derridiana de *deconstrucción*, a partir de la cual es posible pensar en la deconstrucción de lo humano como herramienta teórica para dejar atrás al humanismo. Pero también le debe al posmodernismo la recuperación de la diferencia y de aquello que ha sido relegado a la categoría de lo otro, es decir, de todos aquellos que no logran alcanzar ese estatus canónico, aparentemente neutral, de lo humano (Ferrando, 2019). Como sostiene Ferrando:

El posthumanismo está en deuda con las reflexiones desarrolladas a partir de las ‘márgenes’ de un sujeto humano tan centralizado, debido a su énfasis en lo humano como un proceso, más que algo dado, inherentemente caracterizado por diferencias e identidades cambiantes. (Ferrando, 2019, p.25)

En concordancia con estas características, Ferrando (2019) rastrea el término ‘posthumanismo’ hasta Ihab Hassan, quien lo utilizó por primera vez en sus obras *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?* (1977) y en *The Postmodern Turn* (1987). Al describir al posthumanismo como heredero del posmodernismo, Hassan describe a este último como una corriente que “invierte en una aproximación post-dualista” (Ibíd.). No obstante lo anterior, el posthumanismo, a pesar de ser un término que proviene de los estudios literarios, ha alcanzado una diversificación importante conforme se ha acrecentado su acogida e inclusión en las discusiones actuales. Ferrando (2019 y 2013) identifica, en principio, las siguientes ramas: posthu-

manismo filosófico, posthumanismo cultural, posthumanismo crítico, transhumanismo (y sus ramas), nuevos materialismos, antihumanismo, metahumanismo y ontología orientada a objetos entre otras. Sin embargo, la misma autora señala que las confusiones más comunes se presentan cuando equivocadamente se intercambia el posthumanismo con el transhumanismo. Sumado a esto, es igual de equivocado confundir el transhumanismo con el antihumanismo, ésta última que, opuesta a la primera, continúa persiguiendo el descentramiento del ser humano a través de la crítica del sujeto. Por estas razones, es preciso aclarar, en un primer momento, la noción de posthumanismo que se busca discutir en este artículo, a saber, el posthumanismo filosófico.

El post-humanismo (filosófico)¹

A diferencia de las otras vertientes, el posthumanismo no se define a partir de oposiciones, lo que le permite plantear una construcción teórica completamente alterna a la tradición humanista. Ferrando (2019) define al posthumanismo filosófico en términos de tres características esenciales: post-humanismo, post-antropocentrismo y post-dualismo. Características que deben entenderse en conjunción.

De esta manera, el post-humanismo se define a sí mismo como aquella corriente filosófica que busca, por un lado, dismantelar las dualidades tradicionales tales como humano/no-humano, mente/cuerpo, humano/animal (Ferrando, 2013) y, por otro, rechazar la excepcionalidad humana. Como lo expresa Barad (2007):

Al invocar este término controvertido, quiero dejar claro que no me interesan las celebraciones (o demonizaciones) posmodernas del posthumano como testimonios vivientes de la muerte del Hombre, ni como la siguiente etapa del Hombre. (...) El posthumanismo, como lo pretendo aquí, no está calibrado para lo hu-

1 Ferrando (2013 y 2019) denomina al post-humanismo (con guion) como *posthumanismo filosófico*.

mano; por el contrario, se trata de cuestionar la excepcionalidad humana. (Barad, 2007, p.123)

El cuestionamiento de la excepcionalidad humana que persigue el post-humanismo se sustenta a través de dos visiones particulares: aquella que ve al ser humano como algo co-evolutivo con otros animales y formas de vida, y aquella que ve a la tecnología no como una mera prótesis de la identidad humana, sino como integral a ella (Nayar, 2014, p. 19). Para el post-humanismo es fundamental la idea de que la máquina y el cuerpo orgánico son mutuamente dependientes y co-evolucionan (Nayar, 2014). Sin embargo, el post-humanismo “critica la centralidad de la razón y la racionalidad presentes en el humanismo y el transhumanismo (con sus fantasías (...) de incorporeidad) y ofrece un entendimiento más inclusivo y por ende más ético de la vida” (Nayar, 2014, p. 19). En este sentido, el post-humanismo

[V]iene antes y después del humanismo: antes en el sentido de que señala que la corporización e incrustación del ser humano no es solo biológica sino también con su mundo tecnológico, la co-evolución protésica del animal humano con la tecnicidad de las herramientas (...) Pero también viene después en el sentido en que el post-humanismo nombra el momento histórico en el que el descenramiento de lo humano por su imbricación en las redes técnicas, médicas, informáticas y económicas es cada vez más imposible de ignorar... (Wolfe, 2010, p. 15)

De esta manera, una de las herramientas teóricas primordiales que utiliza el post-humanismo para minar los dualismos es el reconocimiento del carácter esencialmente corporizado e incrustado de la existencia en general. Este planteamiento lleva a pensar en una ontología relacional que sustituya a la ontología esencialista de la tradición, en la medida en que el ser humano no se considera ya el centro de todo acto y pen-

samiento, sino que es tan solo un nodo más dentro de una red de relaciones simbióticas entre lo humano y lo no-humano, entre el humano y el animal, entre lo orgánico y la máquina.

Esto produce también una nueva comprensión de lo humano, no como un agente autónomo dotado de conciencia trascendental, sino más bien una entidad inmanente, relacional y corporizado, que piensa con y a través de múltiples conexiones con otros, tanto humanos como no humanos, orgánicos e inorgánicos. (Ferrando, 2019, p. xii)

Pramod Nayar concuerda con el lugar privilegiado que ocupa el cuerpo en el post-humanismo, ya que éste es considerado como la condición material necesaria de todos los sistemas existentes. Esto además marca una diferencia importante con los transhumanistas:

A diferencia de los transhumanistas que buscan superar la forma humana, el post-humanismo no busca deshacerse del cuerpo. El post-humanismo ve a la corporización como esencial en la construcción del entorno en el que cualquier sistema orgánico existe. Pero esta corporización es una corporización incrustada, en la que el cuerpo humano se localiza en un entorno que consiste en plantas, animales y máquinas. (Nayar, 2014, p. 20)

Precisamente una de las autoras post-humanistas más representativas que utiliza este marco teórico para mostrar la manera en que esta corporización incrustada puede usarse para superar la excepcionalidad humana y la dualidad mente/cuerpo, humano/no-humano y humano/animal, es Donna Haraway. Para Haraway, resulta imprescindible reconocer la caducidad de dualidades como natural/artificial, mente/cuerpo y, sobre todo, humano/animal. En efecto, los últimos avances científicos en biología evolutiva no han hecho sino desdibujar cada vez más esta última frontera, a tal punto que hablar de ‘unicidad’ casi carece de sentido:

En la cultura científica de los Estados Unidos en el último siglo, la frontera entre humano y animal ha sido completamente violada. Los últimos atisbos de unicidad que no han sido contaminados se han convertido en parques de atracciones – lenguaje, uso de herramientas, comportamiento social, eventos mentales, nada realmente establece de forma convincente la separación de humano y animal. (Haraway, 1991, p. 151) Cyborgs and Women. \n Donna Haraway's essay is an attempt to break away from Oedipal narratives and Christian origin doctrines like Genesis; the concept of the cyborg is a rejection of rigid boundaries, notably those separating \"human\" from \"animal\" and \"human\" from \"machine.\" In A Cyborg Manifesto, she writes: \"The cyborg does not dream of community on the model of the organic family, this time without the oedipal project. The cyborg would not recognize the Garden of Eden; it is not made of mud and cannot dream of returning to dust.\" \n The Manifesto criticizes traditional notions of feminism—particularly its strong emphasis on identity, rather than affinity. She uses the metaphor of a cyborg to urge feminists to move beyond the limitations of traditional gender, feminism, and politics.[2] Marisa Olson summarized Haraway's thoughts as a belief that there is no distinction between natural life and artificial man-made machines.”, “author”: [“-dropping-particle”: “”, “family”: “Haraway”, “given”: “Donna”, “non-dropping-particle”: “”, “parse-names”: false, “suffix”: “”], “container-title”: “Nature”, “id”: “ITEM-1”, “issued”: {“date-parts”: [[“1991”]]}, “page”: “1-6”, “title”: “Donna Haraway, ‘A Cyborg Manifesto’”, “type”: “article-journal”, “locator”: “151”}, “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json”}

Haraway, también en el mismo sentido, utiliza el concepto de ‘ciborg’ para proponer una ontología no esencialista, llevando un paso más lejos la idea de hibridación; para la autora norteamer-

icana, la hibridación característica del concepto de ciborg no debe limitarse únicamente al ser humano con ‘otra cosa’, sino que es el marco teórico adecuado para abandonar el esencialismo y las dualidades. Para Haraway, el reconocer como un híbrido humano-animal es apenas concordante con la teoría de la evolución, que es donde entra precisamente el concepto de ciborg; no como aquello que da pie a lo distintivo del ser humano, sino, al contrario, aquello que permite diluir la frontera humano/animal:

El ciborg aparece en el mito precisamente donde la frontera entre humano y animal se transgrede. Lejos de señalar un distanciamiento entre la gente y otros seres vivientes, los ciborgs señalan, inquietante y agradablemente, un acoplamiento estrecho. La bestialidad tiene un nuevo estatus en este ciclo de intercambio matrimonial. (Haraway, 1991, p. 10)

Pero este ciclo de ‘intercambio matrimonial’ se extiende una etapa más para hablar de la hibridación humano-animal-máquina, que ya no sólo diluye la frontera humano-animal, sino también la dualidad animal-máquina y mente-cuerpo entre otras, ya que el concepto de hibridación va en contra de la atomización esencialista de la ontología tradicional occidental; al ver al ser humano como una hibridación en constante evolución, como un ser en constante integración con otros y con dispositivos tanto materiales como inmateriales, es imposible distinguir dónde termina el humano y empieza el animal, o dónde termina la mente y empieza el cuerpo:

Así pues mi mito de ciborg es acerca de fronteras transgredidas, fusiones potentes y posibilidades peligrosas (...) Una de mis premisas es que la mayoría de socialistas americanos y feministas ven profundos dualismos de mente y cuerpo, animal y máquina, idealismo y materialismo en las prácticas sociales... un mundo ciborg puede ser acerca de realidades vividas social y corporalmente en las que la gente no le teme al paren-

tesco conjunto con animales y máquinas, o no le teme a identidades parciales o puntos de vista contradictorios. (Haraway, 1991, pp. 15–16)

Con esto se puede evidenciar que esta corriente del post-humanismo busca, efectivamente, un nuevo abordaje epistemológico de lo humano reconsiderando las dualidades heredadas del humanismo. De esta manera, al cuestionar dualidades como humano/no-humano, se llega a la necesidad de replantear el marco ontológico esencialista, ya que no es posible seguir sosteniendo unicidades ónticas junto con nociones como acoplamientos hombre-animal-máquina. A continuación, se presentará cómo los post-humanistas replantean este marco ontológico.

DESARROLLO

1. Marco ontológico de la cognición post-humanista.

El marco ontológico sobre el que se reconstruye la noción de cognición en el post-humanismo lo describe, de manera más amplia, Rosi Braidotti (2013). La autora post-humanista parte del monismo spinoziano como una primera contraposición al dualismo cartesiano. Sumado a esto, Braidotti se basa en una interpretación posmodernista de Spinoza según la cual del monismo materialista que propone el filósofo holandés se puede leer un ‘vitalismo materialista’ que sostiene que “la materia es una, impulsada por el

deseo de autoexpresión y es ontológicamente libre”, pero además es algo “vital y autoorganizado” (Braidotti, 2013, p. 56). Con estas afirmaciones, Braidotti busca partir de una base monista, como oposición directa al dualismo cartesiano, pero que además se articule con las perspectivas corporizadas de los nuevos materialismos. Esto la conduce a sostener, inevitablemente, un materialismo vitalista en la medida en que, si los nuevos materialistas afirman la continuidad entre todo lo constituido por la materia, la única forma de disolver la diferencia entre lo vivo y lo no-vivo no puede ser eliminando esta diferencia a favor de lo no-vivo. Por ende, todo, de alguna manera, guarda cierto tipo de vida, incluso las piedras. Este tipo de monismo, sostiene Braidotti, constituye “el bloque de construcción para una teoría posthumana de la subjetividad que no se basa en el humanismo clásico y evita cuidadosamente el antropocentrismo” (Braidotti, 2013, p. 56)

Este materialismo vitalista es compartido por Ferrando quien, como se mencionó en el capítulo anterior, se apoya en la Teoría de Cuerdas para sustentar la idea de que todo lo que existe comparte una materialidad, ya que todo lo que existe está compuesto por materia, pero además, es una materia dinámica porque está constituida por cuerdas vibrantes (Ferrando, 2013).

No obstante, Ferrando da un paso más y agrega que esta materialidad es relacional, funciona como una especie de red en el sentido de Latour (2008)², en donde cada existencia se con-

2 La teoría del actor-red de Latour es un marco, una forma sistemática de considerar la infraestructura de lo social, pero, a diferencia de las teorías sociales tradicionales, la teoría del actor-red no parte de los seres humanos como origen de la acción y como constituyentes de las relaciones. Por el contrario, la teoría del actor-red sirve para describir la infraestructura de relaciones heterogéneas de la que hacen parte tanto humanos como no-humanos con base en una ontología relacional en oposición a la ontología esencialista aristotélica. Como explica Law (1992):

En consecuencia, la familia, la organización, los sistemas informáticos, la economía y las tecnologías, toda la vida social, pueden representarse de manera similar. Todas estas son redes ordenadas de materiales heterogéneos cuya resistencia ha sido superada. Este, entonces, es el movimiento analítico crucial realizado por los escritores del actor-red: la sugerencia de que lo social no es otra cosa que redes modeladas de materiales heterogéneos. Esta es una afirmación radical porque dice que estas redes están compuestas no solo por personas, sino también por máquinas, animales, textos, dinero, arquitecturas, cualquier material que quieras mencionar. Entonces, el argumento es que lo social no es simplemente humano. Es todos estos otros materiales también. De hecho, el argumento es que no tendríamos una sociedad si no fuera por la heterogeneidad de las redes sociales. Entonces, en esta visión, la tarea de

cibe como un rizoma de líneas (en el sentido de Deleuze (2009)) que se puede interpretar como distintas modalidades de ser en distintos multiversos³. En este sentido, “los humanos, y cualquier otra manifestación del ser, en el marco del multiverso visto a través del rizoma, pueden ser percibidos como nodos de devenir en una red material” (Ferrando, 2013, p. 135). En otras palabras, la humanidad, y la existencia en general, se conciben como una red material, en donde “la forma en que habitamos nuestra dimensión, qué comemos, qué pensamos, cómo nos comportamos, con quién nos relacionamos, crea parte de la red de quiénes y qué somos” (Ferrando, 2013, p. 135). Esto quiere decir que acciones como el pensar se conciben desde un sustrato corporal pero también desde una ontología materialista y relacional. Al respecto, MacCormack (2012) resalta que:

Spinoza se adelanta al cuerpo posthumano que supera el humanismo, la metafísica y Dios, pero en su surgimiento más ético nos recuerda que todo lo que somos son cuerpos con la capacidad de experimentar afectos y grados de apetito más y menos beneficiosos. (MacCormack, 2012, pp. 1-2)

Esto muestra que, para el post-humanismo, el monismo de Spinoza deriva en una ontología del cuerpo, que resalta una concepción inmanente del ser humano. Como afirma Ferrando:

Esto produce también una nueva comprensión de lo humano, no como un agente autónomo

dotado de conciencia trascendental, sino más bien una entidad inmanente, relacional e incorporada, que piensa con y a través de múltiples conexiones con otros, tanto humanos como no humanos, orgánicos e inorgánicos. (Ferrando, 2019, p. xii)

La pregunta que ahora surge frente a este marco ontológico es cómo se concibe la cognición bajo este panorama post-humanista.

2. La concepción post-humanista de la cognición.

La concepción post-humanista de la cognición parte de poner en cuestión las siguientes dualidades: mente/cuerpo, humano/animal, humano/no-humano y cuerpo/mundo (Pepperell, 2003, p. 20). El cuestionamiento de la primera dualidad lleva a los post-humanistas a sostener una perspectiva corporizada de la cognición, la disolución de la segunda dualidad conduce a afirmar el elemento evolutivo de la cognición. El poner en cuestión la tercera dualidad encamina la discusión hacia la noción de ciborg, mientras que el cuestionamiento de última dualidad conlleva a sostener el carácter enactivo de la cognición. Dicho esto, es preciso señalar que no hay mucha claridad en lo que los post-humanistas entienden por cognición corporizada. El sostener esta concepción corporizada de la cognición, por parte de los post-humanistas, parece resultar, como ya se sugirió, de una mera consecuencia

la sociología es caracterizar estas redes en su heterogeneidad... (Law, 1992, p.2-3).

³ A pesar de que Ferrando toma el término de las teorías cosmológicas contemporáneas, ella busca reelaborarlo para proponer lo que denomina un ‘multiverso post-humano’. Es decir, mientras que el término multiverso se refiere a la teoría física que postula la existencia (real) de múltiples universos físicos con distintas características (para mayor detalle sobre una caracterización de las distintas interpretaciones de los multiversos en física ver por ejemplo Tegmark (2007)), el multiverso post-humano serviría para disolver la dualidad sí mismo/otros si se conciben esos otros universos no como copias o permutaciones del nuestro, sino como esos mundos de posibilidades materiales en nuestra propia existencia. Como sostiene Ferrando:

Más que dimensiones paralelas, separadas ónicamente entre sí, la comprensión posthumana de un multiverso se concebiría como redes generativas de posibilidades materiales que suceden y coexisten simultáneamente, correspondientes a vibraciones específicas de las cuerdas, en una comprensión material de la disolución del dualismo estricto. uno / muchos La identidad de una dimensión se mantendría bajo la condición de una vibración específica, en una multiplicación de posibilidades materiales. De lo que estoy especulando es de un multiverso en el que estas cadenas estarían estableciendo simultáneamente universos diferentes relacionados con propiedades vibratorias específicas. En tal multiverso, el yo estaría constituyéndose al constituir (y al estar constituido por) infinitos otros. (Ferrando, 2013, pp. 131-132)

lógica del rechazo del esquema cartesiano (Carroll, 2017; Landgraf et al., 2019). Esto se evidencia en el hecho de que ninguno de los post-humanistas puede ofrecer una cuenta detallada, clara y completa de lo que entienden por cognición corporizada. Sus ideas al respecto se advierten básicamente en frases sueltas, muchas de las cuales surgen en escenarios en los que se busca criticar la concepción cartesiana (descorporizada) de la mente (como en Hayles (1999)) o la transhumanista (Ferrando, 2013; Hayles, 1999; Wolfe, 2010). Tampoco es claro cuál es la idea de cuerpo a la que quieren aludir cuando hablan de ‘corporización’ (Landgraf et al., 2019, p. 81). Esto se debe al hecho de que los post-humanistas no quieren comprometerse con una noción de cuerpo que quizás adopte implícitamente categorías humanas o incluso cartesianas (François, 2018, p. 27), lo que los lleva a ver la noción post-humanista de cuerpo como algo en continua transformación, como algo que no puede sobrepasar las meras figuraciones y que por lo tanto no llega nunca a concretarse ni a definirse. De conformidad con esto, con respecto a la noción post-humanista de cuerpo no queda más que especular, y “especular sobre las figuraciones de los cuerpos post-humanos implica observar más de cerca los ‘procesos continuos de formación de sujetos’. Por lo tanto, excluye cualquier idea preconcebida de producción o creación final, así como cualquier tesis final” (François, 2018, p. 33). En este orden de ideas, la única manera que los post-humanistas han encontrado para hablar del cuerpo (como algo indefinible) es a través de los imaginarios, es decir, a través de lo *incesante e indeterminado* (Castoriadis, 1999; François, 2018).

Como los post-humanistas desconocen la forma concreta del cuerpo post-humanista, ignoran si, en últimas, ese cuerpo deba estar provisto de extremidades, cabeza o incluso cerebro. Por esta razón, los post-humanistas evitan hablar de mente y más bien hablan de la cognición en

general y de sus respectivas manifestaciones. Esto con el ánimo de pensar en una única noción que abarque los procesos cognitivos de manera general: tanto en humanos como en animales y en máquinas junto con sus posibles hibridaciones (Ferrando, 2019), lo que apoyaría en principio la disolución de las dualidades humano/no-humano y humano/animal y configuraría de esta manera el marco teórico de hibridación que sostiene dichas disoluciones. Como sostiene Landgraf:

[Para los posthumanistas,] la corporización (*embodiment*) actúa como el nombre de las investigaciones sobre procesos físicos, fisiológicos y neurológicos que permiten, expanden y limitan la cognición en humanos y animales; y el concepto sirve para abordar los modos culturales, técnicos y tecnológicos de integración que extienden las sensibilidades cognitivas y precognitivas del cuerpo. (Landgraf et al., 2019, p. 79)

No obstante lo anterior, me propongo reunir los elementos comunes de los discursos post-humanistas en torno a la cognición corporizada para así llegar a formar una idea de esta noción que recoja en cierta medida la mayoría de las apreciaciones post-humanistas en el tema. Para ello, se hará una reconstrucción de cada uno de los elementos mencionados de la cognición corporizada como la entienden los post-humanistas: a saber, el elemento corporizado, evolutivo y enactivo, finalizando con la noción de ciborg, idea central del post-humanismo. Todos estos elementos, como se esclarecerá en la exposición que sigue, están entrelazados. Por lo que, a pesar de que se presenten de manera individual, no es posible trazar un orden o clasificación.

2.1. La corporización de la cognición.

Quizás la caracterización que mejor recoge lo que los post-humanistas entienden por cogni-

ción corporizada es la dada por Sharon (2014). Ella sostiene que la cognición corporizada se refiere a la idea de que los fenómenos cognitivos “están profundamente influenciados por el hecho de que tenemos un cuerpo” y que esto implica que “la presencia biológica y física de nuestros cuerpos es una precondition para las capacidades humanas como las emociones, el lenguaje, el pensamiento, la interacción social y (...) la subjetividad” (Sharon, 2014, p. 137). En esta misma vía, post-humanistas como Pepperell (2003) intentan mostrar cómo funciona esta corporización de la conciencia y las emociones⁴. Para este autor, las emociones no se sienten en el cerebro sino en el cuerpo, por lo que estos llamados ‘estados mentales’ serían en realidad ‘estados físicos’:

Si por conciencia nos referimos a un compuesto de sentimientos, emociones y recuerdos exhibidos por el ser vivo y no por los muertos, entonces podría decirse que son tanto una función de todo el cuerpo como del cerebro: cuando siento infelicidad es en mi pecho y brazos; cuando tengo miedo es en mis intestinos y piernas que la sensación es más fuerte; si me divierte es mi boca y mejillas las que están significativamente alteradas; cuando estoy alerta son mis músculos los que están tensos; cuando me conmueve la música, es todo mi cuerpo el que hormiguea o baila; si estoy aburrido, mi cuerpo comienza a inquietarse. Todos estos estados, aparentemente ‘mentales’, parecen identificarse más fácilmente por sus atributos ‘físicos’. Parece que la distinción entre estados mentales y físicos podría ser cada vez más dudosa. (Pepperell, 2003, p. 19)

Con esto, los post-humanistas resaltan el rol del cuerpo en los estados mentales al establecer una equivalencia con los estados físicos. No obstante, esto no quiere decir que los fenómenos de la cognición, como la conciencia o el pensamiento, estén ‘localizados’ en el cuerpo. En este sentido, los post-humanistas son enfáticos en

afirmar que ningún proceso cognitivo está ‘localizado’, ni en el cuerpo ni en el cerebro. Más aun, “es algo que ocurre en cooperación con el cuerpo humano. No es necesario identificar con precisión dónde ocurre porque no ocurre con precisión en ninguna ‘parte’” (Pepperell, 2003, p. 192). Esto quiere decir que la cognición, para el post-humanista, surge de una relación ‘cooperativa’ entre cuerpo y cerebro; la cognición se ve como un fenómeno que surge en medio de la unidad del cuerpo, no se restringe al cerebro porque “pensamos con nuestro cuerpo entero” (Pepperell, 2003, p. 178). Ahora bien, esta relación cooperativa que conforma la cognición no tiene, para los post-humanistas, una estructura lineal, predecible y determinable. Por el contrario, obedece a una naturaleza caótica, distribuida y de dinámica compleja, en donde manifestaciones de la cognición como la conciencia y la subjetividad “emergen y se integran a un mundo caótico en lugar de ocupar una posición de dominio y control a distancia” (Hayles, 1999, p. 291).

De esta manera, como señala Graham (2002), los post-humanistas ven a la cognición “como algo corporizado a través de la carne humana y extendida en el entorno social y tecnológico” (Graham, 2002, p. 161). En este sentido, la cognición, para el post-humanista, es algo que surge gracias a la existencia del cuerpo, pero también gracias a la posibilidad de interactuar con el entorno, de integrarse a él y de la posibilidad de acoplarse con otras materialidades orgánicas o tecnológicas. Por esta razón se dice que la cognición está incrustada (*embedded*), porque no sólo depende de la materialidad del cuerpo sino de las condiciones del entorno en la que se encuentra. Por esta razón, lo enactivo y lo corporizado son dos caras de la misma forma de entender la cognición en el post-humanismo. A continuación, se hablará del elemento enactivo y cómo lo enactivo y lo corporizado se conjugan en esta visión post-humanista de la cognición.

4 Para los post-humanistas, conciencia, inteligencia y emociones hacen referencia esencialmente a lo cognitivo.

2.2. La enacción de la cognición.

Como ya se mencionó, los post-humanistas sostienen que la cognición no sólo requiere del cuerpo, sino de la interacción con el entorno. A esta postura según la cual la interacción con el entorno juega un rol constitutivo de la cognición se le llama enacción (*enactive* en inglés). De acuerdo con esta postura, es equivocado creer que la cognición, o si quiera la conciencia, se pueda dar en ausencia de una interacción con el entorno: es precisamente esa interacción la que permite el surgimiento de una conciencia de nuestra existencia y de las habilidades cognitivas necesarias para desenvolvemos y sobrevivir en dicho entorno.

Los post-humanistas se adhieren a esta concepción enactiva de la cognición con base en recientes investigaciones en inteligencia artificial. Pepperell, por ejemplo, sostiene que “investigaciones recientes tienden a apoyar la idea de que la inteligencia es tanto una función de la interacción de un organismo con el medio ambiente como su capacidad de procesamiento cerebral” (Pepperell, 2003, p. 18) y que “el vehículo corporal y la conciencia de la actividad en los alrededores son cruciales para un buen rendimiento general [de la cognición]” (Ibíd.), por lo que concluye que “esto parece implicar una profunda unidad entre el mundo activo y la mente activa y funcional” (Ibíd.). Por su parte, Nayar sostiene que estas investigaciones recientes “demuestran que la inteligencia no sólo es corporizada sino dependiente del entorno” (Nayar, 2014, p. 57) y, además, “la conciencia del cerebro depende de las interacciones del cuerpo con el entorno” (Ibíd.). Con esto último, el autor busca caracterizar a la conciencia como un fenómeno emergente que surge de la interacción cuerpo-entorno y no algo que surge únicamente a partir de las características propias del cerebro. Así, “la conciencia no es inherente a la mente/cerebro: es una propiedad emergente que se efectúa solo a través de la recopilación de

información y las interacciones de las diversas partes [del cuerpo] con el mundo” (Nayar, 2014, p. 58). Esto lleva a Nayar a concluir que “es el flujo de información desde el medio ambiente a través del cuerpo hacia el cerebro, que luego lo procesa, lo que constituye inteligencia o conciencia” (Ibíd.). Con esto, los post-humanistas afirman el carácter de condición emergente (Pepperell, 2003) o epifenómeno de la conciencia, emergencia que, para Nayar (2014), depende de dos factores: (1) las interacciones de los distintos órganos con el entorno y (2) las interacciones de estos órganos entre sí y con el cerebro, mostrando con esto que el carácter enactivo de la cognición es perfectamente compatible con el carácter corporizado de ésta (Ibíd.). Más aún, Nayar sostiene que se configuran mutuamente:

Escuelas particulares de filosofía, como la fenomenología, han distinguido entre el organismo vivo (el cuerpo biológico) y la subjetividad viva. Con el surgimiento de un nuevo pensamiento en filosofía y neurobiología (y el surgimiento de una disciplina llamada neurofenomenología, que es el trabajo posterior de Francisco Varela: 2001), los teóricos hablan de la ‘emergencia de la subjetividad viva del ser vivo, incluida la configuración recíproca del ser vivo viviendo la subjetividad’. (Nayar, 2014, pp. 58-59)

Si esto es así, entonces es posible borrar las fronteras no sólo entre mente y cuerpo, sino entre mente, cuerpo y mundo. Es decir, “esto sugiere un continuo de la mente, el cuerpo y el mundo” (Nayar, 2014, p. 59). Post-humanistas como Pepperell apoyan esta tesis de la continuidad de la mente, el cuerpo y el mundo como resultado de la conjugación entre la idea de mente corporizada con la de mente enactiva. Para Pepperell, “sin el flujo continuo de información variada que se recibe del cuerpo y del mundo, la mente no puede funcionar correctamente” (Pepperell, 2003, p. 18), ya que:

Si aceptamos que la mente y el cuerpo no pue-

den estar absolutamente separados, y que el cuerpo y el entorno no pueden estar absolutamente separados, entonces nos queda la conclusión aparentemente absurda pero lógicamente consistente de que la conciencia y el entorno no pueden estar absolutamente separados. (Pepperell, 2003, p. 178)

Bajo la mirada post-humanista, la mente, el cuerpo y el entorno forman entonces un continuo. No obstante, para explicar cómo surge la cognición en este continuo, desde un punto de vista biológico, los post-humanistas apelan a la noción de *autopoiesis* de Maturana y Varela (1980). Para estos autores, un organismo o 'máquina' autopoyética es:

Una máquina organizada (definida como una unidad) como una red de procesos de producción, transformación y destrucción de componentes que: (i) a través de sus interacciones y transformaciones continuamente regeneran y realizan la red de procesos (relaciones) que los produjeron; y (ii) constituir la (la máquina) como una unidad concreta en el espacio en la que ellos (los componentes) existen al especificar el dominio topológico de su realización como tal red (Maturana & Varela, 1980, p. 135)

No obstante, post-humanistas como Ferrando (2019) y Nayar (2014) advierten que no se debe tomar esta idea de autopoiesis como el único marco explicativo de la concepción post-humanista de la cognición, precisamente porque, si se toma a la autopoiesis de manera aislada, se puede caer en el error de creer que la concepción post-humanista de la cognición de alguna manera defiende la idea de fronteras definidas entre un organismo y otro, o entre un organismo

y su entorno, idea con la que, precisamente, están en contra. Es preciso entonces, argumentan, agregar ciertos matices al marco autopoyético para entender el marco explicativo de la cognición post-humanista.

En este sentido, Ferrando (2013) por ejemplo, busca servirse del principio de la autopoiesis para postular que la vida, en general, se produce a sí misma en términos biológicos y cognitivos y, en este orden de ideas, la autora italiana parece sugerir que la cognición, entendida no como algo exclusivo del ser humano, sino como algo común a todo lo vivo⁵, se produce a sí misma. Para argumentar este punto, Ferrando apela al experimento del ojo de la rana (Lettvin et al., 1959), experimento del que el mismo Maturana era parte y en el que se tenía el propósito de indagar la manera en que el ojo de una rana se comunica con su cerebro. En el experimento se encontró que los ojos de la rana no se limitan a enviar estímulos lumínicos al cerebro, sino que envían información con un alto grado de organización e interpretación.

De esta manera, la rana, por ejemplo, sólo identifica alimento cuando éste cumple con las características propias de los insectos que caza para comer: tamaño, forma y movimiento. De otro modo, puede incluso morir de hambre estando rodeada de comida (Lettvin et al., 1959). De estos hallazgos, Ferrando infiere que aquellas actividades cognitivas que se relacionan con, por ejemplo, la 'comida' se auto-construyen, y, de esta manera, la cognición de todo lo viviente es autopoyética⁶ (Ferrando, 2013, pp. 93-94).

Esta característica autopoyética de la cognición es compatible con la característica corporizada

5 A pesar de que Ferrando no define claramente lo que entiende por 'vida' o por 'lo vivo', sí realiza una crítica explícita a la noción occidental de vida que se consolida desde la biología: como un organismo capaz de evidenciar procesos de "organización, homeostasis, metabolismo, reproducción, crecimiento, adaptación y sensibilidad" (Ferrando, 2013, p.110-111). A partir de esta crítica, la autora recalca que no es posible restringir la noción de 'vida' únicamente a quienes evidencian estas características, por lo que es posible pensar en una nueva forma de pensar lo que está vivo sin caer en el extremo del animismo. Posteriormente, en esa nueva forma de pensar lo vivo, Ferrando afirma que incluso la 'vida artificial' (robots, ciborgs, máquinas, etc.) también podrían considerarse parte de 'lo vivo'. Ver: Ferrando (2013).

6 Es preciso aclarar en este punto que, en contraste con esta conclusión, los mismos autores del estudio del ojo de la rana señalan que sus hallazgos solo aplican a la cognición de la rana.

y enactiva en la medida en que, como evidencia el experimento, el cuerpo de la rana juega un rol constitutivo y no simplemente mediático en estos procesos cognitivos relacionados con el alimento al enviar información con alto grado de interpretación al cerebro, pero además, lo que la rana percibe como comida es producto de la interacción de su cuerpo con el entorno. Con esto se vuelve sobre lo que parece ser la tesis central de la cognición en el post-humanismo: que la cognición está ligada a la vida mediante un continuo entre mente, cuerpo y mundo (o existencia en términos de Ferrando). Nayar sugiere un esquema de cinco pasos para entender este continuo:

El primero es el siguiente:

1. Vida = autopoiesis donde los tres criterios ([a] la creación de límites que [b] contienen las reacciones moleculares en red [c] produce y se regenera a sí mismo y el límite) son suficientes para organización de una forma de vida. (Nayar, 2014, p. 59)

El surgimiento de la cognición inicia con el surgimiento de la vida que, para los post-humanistas, se explica a partir de la noción de autopoiesis, entendida esta como el cumplimiento de tres criterios⁷ que se consideran suficientes para la organización de la vida (en sentido post-humanista del término). Estos criterios se fundamentan en la idea de la creación de unos límites o de una frontera, una especie de delimitación entre el organismo y el entorno, al interior de la cual surgen las reacciones e interacciones necesarias para el proceso autopoyético en sí, es decir, para la auto-producción continua del organismo mismo y de sus fronteras. Esto conduce al segundo paso:

2. Como resultado de la dinámica dentro de este sistema autopoiético operacional-

mente cerrado, un yo emerge en el cuerpo. (Ibíd.)

En esta fase se postula el surgimiento de un *yo* (*self*) como consecuencia de las interacciones que ocurren al interior de esa delimitación frente al entorno que ocurre en el organismo viviente. Pero el surgimiento de este yo no es independiente del mundo:

3. La emergencia de un yo implica la emergencia de un mundo en el que el yo puede existir, un ambiente adecuado para ese yo. (Ibíd.)

El yo surge conjuntamente con el mundo, pero ese mundo va a constituir, precisamente, el punto de referencia de ese organismo:

4. El mundo/entorno del organismo es el sentido que el organismo le da a ese mundo: el sentido del mundo es la percepción e interpretación del mundo, tal como lo realiza el organismo. (Ibíd.)

En esta cuarta fase surge entonces, de manera particular, la característica autopoyética de la cognición. Aquí surge el entorno como aquello a partir de lo cual el organismo construye el sentido de lo que percibe e interpreta. Es decir, aquí es donde el entorno, donde está el grillo, le dice a la rana que lo que tiene tamaño, forma y movimiento de grillo es comida y no otra cosa. Este proceso entonces da paso a la última fase del surgimiento de la cognición: la creación de sentido.

5. La creación de sentido [*sense-making*] (el término de Varela elaborado por Thompson) es cognición porque el significado no está 'ahí afuera', sino que lo representa el organismo en sus interacciones con el mundo. Vivir es esta creación de sentido y la creación de sentido es cognición. (Ibíd.)

⁷ Estos criterios tienen su origen en aquellos que utilizó Maturana para definir la máquina autopoyética y que más adelante los refina junto con Evan Thompson.

La creación de sentido es entonces el culmen del proceso biológico-cognitivo en los organismos y surge con el establecimiento de las interacciones con el mundo que proporcionan los significados de lo que el organismo percibe e interpreta.

Es importante resaltar en este punto que, bajo este esquema, la cognición no se define en función de algo como la mente o el cerebro. Por lo que, fiel al esquema post-humanista esbozado al inicio del capítulo, la cognición no está ‘localizada’ en algún punto del organismo, sino que más bien es producto de una red de interacciones del organismo con su entorno. Así,

Incluso dentro del cerebro, las neuronas, donde, supuestamente, la conciencia ‘sucede’, son solo nodos: transmiten información a la siguiente neurona de la red. Además, cada neurona funciona solo en conexión con numerosos otros elementos: vasos sanguíneos, productos químicos como péptidos y acetilcolina (neurotransmisores), hormonas, etc. (Ibíd.)

En este orden de ideas, la cognición se concibe como algo distribuido, no localizado, y por ende, corporizado, pero que surge a partir de la interacción con el entorno, es decir, la cognición es dependiente también del entorno.

Hasta aquí se ha tratado de esquematizar la noción post-humanista de la cognición. Pero, ¿de dónde proviene esta concepción? El propósito de la siguiente sección será responder a esta pregunta buscando profundizar en los autores sobre los que los post-humanistas basan su idea de cognición. Esto con el fin de elaborar un poco más en la comprensión de aquellas nociones sobre las que se sostiene la cognición post-humanista.

2.3. El componente evolutivo de la cognición.

Uno de los elementos argumentativos más relevantes que utilizan los post-humanistas a la hora

de criticar la excepcionalidad de la cognición humana es apelar a esquemas darwinistas para explicar su origen. En este sentido, “la teoría de la evolución puso en deflación las pretensiones humanistas y fue una precursora de la crisis de la ‘excepcionalidad’ humana” (Braidotti, 2013, p. 147).

A continuación se revisará el argumento evolutivo de la cognición y cómo éste es utilizado para intentar defender una concepción post-humanista de la cognición.

Este esquema consta en realidad de dos tesis: la diferenciación de grado (que aquí se denominará continuidad horizontal) y la continuidad humano/animal (que aquí se llamará continuidad vertical). La primera sostiene que las características de la cognición humana no muestran más que diferencias de grado con respecto a las características cognitivas del resto de animales existentes. Cualquier rasgo que se crea excepcional de la mente humana no es algo que alguna otra especie manifieste de manera análoga al menos o que incluso tenga de forma latente.

La segunda tesis afirma que, dado que humanos y mamíferos provienen de un ancestro común, existe una continuidad entre animales y humanos con respecto a los rasgos heredados (también llamada continuidad filogenética) que hace imposible afirmar el abrupto surgimiento de rasgos excepcionales en la cognición humana.

A continuación se examinarán los principales argumentos que sostienen estas dos tesis.

Una breve explicación de las tesis evolutivas y sus argumentos.

La tesis de la continuidad horizontal proviene fundamentalmente del trabajo de Darwin, específicamente de su libro *The Descent of Man* (1871), en donde postula que no existe “ninguna diferencia fundamental entre los mamíferos superiores en sus facultades mentales” (Darwin, 1871, p. 35). Esta frase la refuerza más adelante

afirmando de manera explícita que, si bien existen diferencias cognitivas entre el ser humano y el resto de animales, éstas son solo de grado:

Si ningún ser orgánico, excepto el hombre, hubiera poseído algún poder mental, o si sus poderes hubieran sido de una naturaleza completamente diferente de los de los animales inferiores, entonces nunca deberíamos haber sido capaces de convencernos de que nuestras altas facultades se habían desarrollado gradualmente. Pero se puede demostrar que no hay una diferencia fundamental de este tipo. También debemos admitir que hay un intervalo mucho más amplio en el poder mental entre uno de los peces más bajos, como la lamprea o la lanceta, y uno de los simios superiores, que entre un mono y un hombre; sin embargo, este intervalo está lleno de innumerables gradaciones. (Darwin, 1871, p. 445)

Esta tesis se basa en la atribución de estados mentales en la observación de otros animales (Allen & Bekoff, 1999, p. 22), por lo que el razonamiento que sostiene la continuidad horizontal se puede reconstruir de la siguiente manera:

1. Supongamos que el ser humano tiene facultades cognitivas que difieren cualitativamente del resto de los animales existentes.
2. Lo anterior implica que el ser humano exhibe al menos un atributo mental X que no tiene análogo en los demás animales existentes.
3. Todos los atributos mentales del ser humano se han evidenciado, al menos de forma análoga, en otros animales existentes.
4. Contradicción entre 2 y 3. Por ende, 1 debe ser falsa.

Ahora, la idea que sustenta la tesis de la continuidad vertical es que las modificaciones de las que dependen las facultades cognitivas provienen por descendencia y por la selección de fenotipos físicos y conductuales (Allen & Bekoff, 1999, p.

22). Esto descansa en la afirmación de Darwin de que el ser humano “co-desciende con otros mamíferos de un progenitor común” (Darwin, 1871, p. 379) y que “la cercana similitud entre el hombre y ciertos animales en cuanto a su desarrollo embrionario así como en innumerables puntos de estructura y constitución (...) son hechos que no pueden ser disputados” (Ibíd.). De esta manera, el razonamiento que sustenta la tesis de continuidad vertical es el siguiente:

1. Las facultades cognitivas se heredan de ancestros de la misma manera que los rasgos físicos y conductuales.
2. Tanto humanos como primates avanzados provienen de un ancestro animal común.
3. Por tanto, el ser humano no puede tener ninguna habilidad cognitiva que no haya heredado de otro ancestro animal.

Estas dos tesis conforman el principal ataque de Darwin en contra de la excepcionalidad de la cognición humana. A continuación se mostrará cómo estas tesis, alimentadas con investigaciones recientes, se han propuesto refinar argumentos que adoptan los post-humanistas en su noción de cognición.

Por un lado, los post-humanistas, desde una perspectiva darwinista, critican la posibilidad de que exista algo excepcional y propio del ser humano, menos aun tratándose de su esquema cognitivo. Para sostener esto, los post-humanistas plantean que, en principio, toda forma de vida posee ADN (Ferrando, 2019) y que, a pesar de que se desconoce el origen de la vida, todos compartimos una misma cadena evolutiva hasta las primeras configuraciones celulares que se establecieron hace unos cuatro mil millones de años. Esto implica que las posibles diferencias generadas entre las distintas formas de vida, obedecen a mutaciones contingentes que establecen distinciones de grado mas no de cualidad, incluyendo, por supuesto, las distinciones

frente a habilidades cognitivas. Evidencias biológicas recientes han mostrado cómo características cognitivas que se creían únicas del ser humano también se encuentran de cierta forma en algunos animales, desde el uso de herramientas y lenguaje hasta un sentido moral (Johann & Glock, 2012; Peterson, 2008). Incluso, estas similitudes pueden rastrearse hasta el origen mismo del ser humano al recordar que, de acuerdo con la teoría de la evolución, el ser humano comparte un origen común con otros animales. Tal como lo señala el mismo Darwin:

La principal conclusión a la que se llega (...) es que el hombre descende de una forma menos organizada. Los cimientos sobre los que esta conclusión descansa no pueden sacudirse, ya que la cercana similitud entre el hombre y ciertos animales en cuanto a su desarrollo embrionario así como en innumerables puntos de estructura y constitución (...) son hechos que no pueden ser disputados. (Darwin, 1871, p. 379)

Los post-humanistas se adhieren a la conclusión de Darwin de que es innegable que el ser humano “co-desciende con otros mamíferos de un progenitor común” (Darwin, 1871, p. 379), por lo que no cabría pensar que el ser humano constituye “el trabajo de un acto de creación separado” (Darwin, 1871, p. 379). En este punto, Darwin da un paso más y afirma que incluso aspectos como la sociabilidad, las emociones, los sentimientos o las creencias pueden rastrearse en otras especies desarrolladas (Darwin, 1871 p.61). De manera más general y contundente, Darwin encuentra que “no hay una diferencia fundamental entre el hombre y los mamíferos más desarrollados con respecto a sus facultades mentales” (Darwin, 1871, p. 57) y de esta forma se pone en cuestión cualquier diferencia antropológica tanto a nivel mental como corporal.

Ahora, desde un punto de vista netamente cognitivo, numerosos post-humanistas se han de-

tenido a señalar lo caduco que es sostener una concepción dualista de la cognición, más aún cuando las últimas investigaciones en ciencias cognitivas señalan un papel preponderante del cuerpo y de su relación con el entorno, algo que se ha venido a denominar *enacción* (*enaction*). Según este enfoque, la cognición no sería una actividad exclusiva de la mente humana, sino que surge a partir de la interacción del cuerpo con su entorno. En este sentido, es inconcebible una ‘cosa pensante’ que llegue a conclusiones de su existencia y de verdades universales por sí misma, desconociendo por completo el rol constitutivo del cuerpo en la cognición. Para los post-humanistas:

La premisa central no es que la mente cogitante solo puede estar segura de su capacidad de estar presente a sí misma, sino que el cuerpo existe en el espacio y el tiempo y que, a través de su interacción con el entorno, define los parámetros a través de los cuales la mente cogitante puede llegar a certezas. (...) el pensamiento consciente se convierte en un epifenómeno que corresponde a la base fenomenológica que provee el cuerpo. (Hayles, 1999, p. 203)

La tesis de que el cuerpo es parte constitutiva de lo que llamamos ‘mente’ hace imposible pensar a la mente sin el cuerpo: “Mente humana sin cuerpo humano no es mente humana. Más aún, no existe.” (Hayles, 1999, p. 246). Por lo que, para los post-humanistas, abandonar el antropocentrismo, y la dualidad mente/cuerpo, requiere también girar la atención hacia aquello que disuelve la dualidad humano/no-humano, es decir, volver sobre lo que hay en común con los demás seres y con nuestro entorno, a saber, la materialidad, la corporalidad y la incrustación. En este sentido, la mente post-humana no es algo que vendrá después de lo humano. Como señala Wolfe, “ya somos post-humanos” (Wolfe, 2010, p. 18) porque no se trata de algo futuro sino de cómo reinterpretar nuestra subjetividad. Pero, en palabras de Wolfe, este giro

...requiere que nos ocupemos de esa cosa que llamamos 'el humano' con mayor especificidad, con mayor atención a su corporalidad, incrustación y materialidad, y cómo estas, a su vez, dan forma y son formadas por la consciencia, la mente y así sucesivamente. [Este abordaje] nos permite prestar la debida atención, con Maturana y Varela, a la naturaleza material, corporizada y evolutiva de la inteligencia y la cognición... (Wolfe, 2010, p. 120)

CONCLUSIÓN

El recorrido que desemboca en la noción post-humanista de la cognición se puede sintetizar de la siguiente manera: La noción post-humanista de la cognición inicia su camino a partir de la negación de múltiples dualidades, como la de mente/cuerpo, humano/animal, cuerpo/mundo, etc. La negación de la dualidad mente/cuerpo los lleva a una concepción monista-materialista y a afirmar una cierta noción de cognición corporizada. La negación de la dualidad humano/animal los conduce a afirmar una familiaridad entre la cognición humana y la animal y, finalmente, la negación de la dualidad cuerpo/mundo conduce a sostener el componente enactivo de la cognición. Como se discutió, el propósito de las posturas post-humanistas mostradas es una negación total de la existencia de una excepcionalidad humana. Con estas críticas, los post-humanistas buscan dejar atrás a la idea de un sujeto de naturaleza dual, con una mente incorpórea, suficiente para definir al ser humano y suficiente para conocer, a través de la autorreflexión, todo lo que se pueda conocer y, además, separada de forma esencial de toda cosa corpórea y material, incluyendo al propio cuerpo y al entorno. En otras palabras:

...no existe una persona dualista cartesiana, con una mente separada e independiente del cuerpo, que comparta exactamente la

misma razón trascendente incorpórea con todos los demás, y capaz de saber todo sobre su mente simplemente por autorreflexión. Más bien, la mente está inherentemente corporizada, la razón está formada por el cuerpo... (Lakoff & Johnson, 1999, p. 3)

Esta es la conclusión central de la noción post-humanista de mente. Esta concepción se caracteriza por dos elementos fundamentales: en primer lugar, la idea de que la cognición no está situada en algo como la mente cartesiana, es decir, en una cosa inmaterial e incorpórea, separada esencialmente de lo material, lleva a los post-humanistas a apoyar la idea de que más bien la cognición es corporizada, es decir, que no sólo no está localizada en una 'parte' del cuerpo (llámese mente, cerebro, etc.), sino que el cuerpo juega un rol constitutivo en la cognición. Pero, más aun, no se trata de un cuerpo separado de su entorno sino, al contrario, se postula una concepción enactiva, es decir, que es precisamente en la interacción de cuerpo con el entorno de donde surge la cognición y todos los procesos cognitivos subyacentes (inteligencia, conciencia, razón): "La razón no es incorpórea, como la tradición ha sostenido en gran medida, sino que surge de la naturaleza de nuestros cerebros, cuerpos y experiencia corporal" (Lakoff & Johnson, 1999, p. 2).

En segundo lugar, los post-humanistas, con el propósito de negar cualquier tipo de excepcionalidad de la cognición humana, parecen estar de acuerdo en sostener un origen evolutivo de estas capacidades, afirmando con ello que, en tanto que el ser humano co-desciende de un progenitor común, no existe una diferencia cualitativa entre la cognición del ser humano y la de otro mamífero evolucionado. En este orden de ideas,

La razón es evolutiva, ya que la razón abstracta se basa y hace uso de formas de inferencia perceptiva y motora presentes en animales 'inferio-

res'. El resultado es un darwinismo de la razón, un darwinismo racional: la razón, incluso en su forma más abstracta, utiliza, en lugar de trascender, nuestra naturaleza animal. El descubrimiento de que la razón es evolutiva (...) cambia nuestra concepción de los seres humanos como excepcionalmente racionales. Por lo tanto, la razón no es una esencia que nos separa de otros animales; más bien, nos coloca en un continuo con ellos. (Lakoff & Johnson, 1999, pp. 2-3)

Estos dos elementos (el carácter corporizado-enactivo y el origen evolutivo de la cognición) son los que configuran la concepción de cognición del post-humanismo a partir de la crítica que estos autores hacen de la excepcionalidad humana.

Los hallazgos recogidos en este documento brindan un soporte a futuras indagaciones sobre la idea de cognición en el post-humanismo, noción que ha sido muy poco explorada a pesar del importante auge que han tenido las discusiones alrededor del post-humanismo en la última década.

REFERENCIAS

- Allen, C., & Bekoff, M. (1999). *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. The MIT Press.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham, NC: Duke University Press.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity.
- Carroll, J. (2017). Eighteenth-Century Departures From Dualism: From Mechanism And Animism To Vitalism And Anthropology. *German Life and Letters*, 70(4), 430-444.
- Castoriadis, C. (1999). *L'institution imaginaire de la société*. Le Seuil.
- Darwin, C. (1871). *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (Vol. 1). <https://doi.org/10.1017/CBO9780511703829>
- De Waal, F. (2006). *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*. Princeton University Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2009). *A thousand plateaus: rhizomes*. Berkeley, CA: Venus Pencils.
- Ferrando, F. (2013). *The Posthuman: Philosophical Posthumanism and Its Others* [PhD Thesis]. Università di Roma Tre.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury.
- François, A. (2018). The figuration of post-human bodies: A processual experiment with imaginaries. *Imago*, 12(7), 25-38.
- Glock, H.-J. (2012). *The Anthropological Difference: What Can Philosophers Do To Identify the Differences Between Human and Nonhuman Animals?* 70, 105–131. <https://doi.org/10.1017/>
- Graham, E. (2002). *Representations of the post-human: Monsters, aliens and others in popular culture*. Rutgers University Press.
- Haraway, D. (1991). Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto: Nature, 1–6. <https://doi.org/10.1007/s10529-009-0120-4>
- Hassan, I. (1987). *The postmodern turn: essays in postmodern theory and culture*. Ohio State University Press: Columbus.
- Hassan, I. (1977). Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? *The Georgia Review*, 31(4), 830–850.
- Hayles, N. K. (1999). *How we Became Posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. University of Chicago Press.

Latour, B. (2008). *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Landgraf, E., Trop, G., & Weatherby, L. (Eds.). (2019). *Posthumanism in the Age of Humanism*. Bloomsbury.

Law, J. (1992). Notes on the theory of the actor-network: Ordering, strategy, and heterogeneity. *Systems Practice*, 5(4), 379–393. doi: 10.1007/bf01059830

Lettvin, J. Y., Maturana, H., McCulloch, W. S., & Pitts, W. H. (1959). What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain. *Proceedings of the IRE*, 47(11), 1940-1951.

MacCormack, P. (2012). *Posthuman Ethics: Embodiment and Cultural Theory*. Ashgate Publishing Limited.

Maturana, H., & Varela, F. (1980). *Autopoiesis and Cognition*. Reidel Publishing.

Nayar, P. (2014). *Posthumanism*. Polity Press.

Pepperell, R. (2003). *The Posthuman Condition*. Intellect.

Sharon, T. (2014). *Human Nature in an Age of Biotechnology: The Case for Mediated Posthumanism*. Springer.

Tegmark, M. (2007). The Mathematical Universe. *Foundation of Physics*.

Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). The Embodied Mind. *Philosophical Books*, 6(3), 26–28. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0149.1965.tb01386.x>

Wolfe, C. (2010). *What is posthumanism?* University of Minnesota Press.