



Res extensa como error categorial

Res extensa as category mistake

David Antolínez (d.antolinez.uribe@gmail.com) Investigador independiente (Bogotá, Colombia)
<https://orcid.org/0000-0002-2335-7681> Role: Writing – Original draft, investigation

Abstract

The main goal of this essay is to approach Cartesian dualism from the philosophy of Bruno Latour. Instead offering a dissolution of the Mind/Body dichotomy which undermines the former in benefit of the latter, a complication of both terms is proposed. Thus, the well-known critiques of the *res cogitans* will be complemented with a deep deconstruction of the *res extensa*. This argument, despite its metaphysical tone, entails some practical consequences for social sciences in general and psychology in particular. After exposing the intermittent interference of Cartesian dualism in psychology throughout the 20th century, it is argued that non-mentalistic projects have been only partially successful precisely because they have left untouched the material counterpart of the Mind/Body dichotomy. Only from a detailed review of Latour's work it could be understood how this parallel reformulation of mind and matter lead to an ontological pluralism, which, in turn, oscillates between destroying modern psychology and opening new inquiry paths.

Key words: Cartesian dualism, materialism, mechanism, ontological pluralism, psychology.

Resumen

Este ensayo tiene como objetivo principal abordar el problema del dualismo cartesiano desde la filosofía de Bruno Latour. Más allá de ofrecer una disolución de la dicotomía mente/cuerpo que tiende a pormenorizar el primero en favor del segundo, se plantea una complicación de ambos términos. Así, a las ya conocidas críticas a la *res cogitans* habría que añadirle una profunda deconstrucción de la *res extensa*. Si bien este argumento tiene un cariz metafísico, tiene distintas implicaciones prácticas para las ciencias sociales en general y la psicología en particular. Tras exponer cómo el dualismo cartesiano ha reaparecido intermitentemente en la psicología del siglo XX, se sugiere que las propuestas no-mentalistas solo han tenido un éxito parcial precisamente por haber dejado intacta la contraparte material contenida en la dicotomía mente/cuerpo. Solo a partir de una revisión minuciosa de la obra de Latour se puede comprender cómo esta reformulación paralela de la mente y la materia conducen a un pluralismo ontológico que, a su vez, oscila entre destruir la psicología moderna y abrir nuevos caminos de investigación.

Palabras clave: dualismo cartesiano, materialismo, mecanicismo, pluralismo ontológico, psicología.



Introducción

Una característica clave de la filosofía del siglo XXI es la reaparición de la ontología como área de interés. La especulación metafísica ha tomado fuerza no sólo en los nichos especializados, sino también en los intercambios con las ciencias y humanidades. En este paisaje intelectual, uno de los temas más controvertidos ha sido el materialismo. Grosso modo, podrían identificarse tres grupos que han reactualizado la discusión sobre esta doctrina filosófica. Primero, están los defensores del materialismo convencional, es decir, aquellos que insisten en el predominio de la materia sobre epifenómenos como la mente o la sociedad (Ladyman et al. [Every thing must go](#); Meillassoux, [After finitude](#)). Segundo, hay quienes advierten que la noción de ‘materia’ puede ser demasiado estrecha para colegir todos los aspectos de la realidad, además de estar condicionada por complejos entramados sociopolíticos; sin embargo, sugieren que una definición más flexible de lo que cuenta como entidad material puede subsanar tales dificultades (Barad, [Meeting the universe halfway](#); Bennett, [Vibrant matter](#)). Tercero, los detractores del materialismo, quienes no solo comparten la crítica del grupo previo, sino que insisten que la realidad es mucho más extraña, heterogénea y caótica para ser comprendida de forma mecanicista o incluso ser comprendida en lo absoluto (Bryant, [The democracy of objects](#); Harman, [Immaterialism](#)). Si bien esta esquemática taxonomía no hace justicia a la historia del materialismo, permite entrever cómo se han formulado estos recientes debates.

Uno de los autores contemporáneos más influyentes ha sido Bruno Latour, cuya obra anticipó y posibilitó este retorno de la ontología. El filósofo francés desarrolló un sistema para subvertir el pensamiento binario característico de la modernidad y, si bien sus escritos son principalmente conocidos por la deconstrucción de la oposición naturaleza/cultura, estos también ofrecen herramientas para replantear la dicotomía mente/cuerpo. A diferencia de otras propuestas que buscan resolver el dualismo cartesiano privilegiando alguno de los polos, la filosofía latouriana hace un ejercicio doble al reformular tanto materia como mente. El objetivo principal de este artículo es examinar cómo podría darse esta disolución paralela, prestando especial atención a cómo el dualismo cartesiano ha condicionado el desarrollo de la psicología. Actualmente, la psicología ha logrado un mayor estatus epistemológico gracias a los avances en neurociencias y ciencias cognitivas. Tales áreas han explicitado su rechazo al idealismo y han optado por una comprensión materialista de los procesos psicológicos. Sin embargo, para la filosofía latouriana, esta sería solo una resolución parcial ya que sería igualmente necesaria una reevaluación de la noción de materia. El artículo se dividirá en tres partes. Primero, se expondrán los esfuerzos en filosofía de la mente y en psicología para resolver el dualismo cartesiano. Segundo, se revisarán los argumentos de Latour en contra del cognitivismo clásico y el materialismo mecanicista. Tercero, se reflexionará sobre las posibles implicaciones que tendría para la psicología seguir las ideas del filósofo francés. En últimas, la meta no es hallar una solución definitiva, sino buscar nuevas formulaciones que a su vez animen desafíos inéditos.

La doctrina oficial y su perenne influencia en la psicología

En *The concept of mind*, Gilbert Ryle sostiene que el dualismo cartesiano (también llamado la ‘doctrina oficial’) se basa en un error categorial. Al afirmar que los humanos tienen un cuerpo y una mente, distintos pero interrelacionados de forma misteriosa, se estarían empleando dos usos distintos del verbo ‘existir’: el cuerpo existe como entidad material, mientras que la mente existe como concepto. Sustancializar la mente a través de preposiciones que la asumen como un agente



con propiedades y operaciones produciría una transgresión lógica. Las teorías psicológicas que toman este camino no solo refuerzan el mito cartesiano con sus implicaciones ontológicas, epistemológicas y semánticas, sino que también terminan apelando a un para-mecanicismo que sostiene que los fenómenos del psiquismo obedecen a leyes no-físicas. Ryle critica esta bifurcación que divide a la persona en un cuerpo mecánico y una presencial fantasmal.

Si bien este libro es celebrado por proveer una crítica sistemática del dualismo cartesiano, siempre ha existido la ambivalencia sobre si esto conduce a una filosofía fiscalista o materialista. Ryle advirtió que esta no era su intención: “tanto el idealismo como el materialismo son respuestas a una pregunta impropia. La reducción del mundo material a los estados mentales, así como la reducción de la mente a los procesos físicos, presuponen la legitimidad de la disyuntiva ‘o bien existe la mente o los cuerpos, pero no ambos’” (Ryle 2009:12). Sin embargo, en varias oportunidades, emulando a los psicólogos conductistas, el autor sugiere que las preposiciones sobre estados mentales son artificios del lenguaje para referirse a disposiciones del cuerpo. Además, en otro pasaje, se vale de la distinción entre cualidades primarias y secundarias para apuntalar su argumento del error categorial: “no se usa el adjetivo ‘verde’ para describir la sensación en el sujeto al observar un objeto dado ni para designar un fenómeno autónomo como ‘lo verdoso’, sino como una propiedad en el objeto mismo” (Ryle 2009:198). Así como lo verde existe con relación al objeto que lo encarna, la mente es mejor entendida como un adjetivo adscrito a ciertas acciones corporales. Más allá de dictaminar si esto implica un fiscalismo, señalemos cómo Ryle se adhiere a la distinción entre cualidades primarias y secundarias, la piedra angular del mecanicismo clásico, para dismantelar el dualismo cartesiano. Más adelante veremos cómo replantear esta distinción para evitar caer en el materialismo como respuesta a una pregunta impropia.

Julia Tanney, en su ensayo introductorio a la edición de sesenta años de *The concept of mind*, comenta que, si bien Ryle hizo inviable el dualismo ontológico que propone la mente como una sustancia sui generis, aún existen defensores de la dicotomía mente/cuerpo. Esto se debe, en parte, al triunfo del funcionalismo como matriz epistemológica para las ciencias cognitivas de mediados del siglo XX. Si bien se reconoce que las operaciones mentales están supeditadas a los procesos neurológicos, este gesto no clarifica algunos aspectos problemáticos de la doctrina oficial; a saber, la posibilidad de comunicación interpersonal y la imposibilidad de escrutinio de la mente ajenas. De hecho, Tanney sugiere que esto se debe a que las ideas de Ryle solo fueron parcialmente asimiladas y que visitar su opus magnum permite encontrar una salida definitiva al dualismo cartesiano. Esta aseveración desconoce varios de los debates en torno al funcionalismo y el materialismo eliminativista en la filosofía de la mente a finales del siglo pasado. Además de los conocidos intercambios entre Dennett, Chalmers, Fodor y Churchland, habría que resaltar el trabajo de Rorty ([Philosophy and the mirror of nature](#)) y Jackson ([Epiphenomenal qualia](#)). El primero alegó que no basta con insistir en la no-sustancialidad de la mente, sino que es menester cuestionar los presupuestos que dictan que la función de la mente es reproducir imágenes fidedignas de los estímulos del mundo exterior. El segundo, en su defensa de los qualia (quizá sin buscar criticar a las ciencias cognitivas) perturbó la distinción entre cualidades primarias y secundarias al abrir la pregunta si la información no-fiscalista hace parte del objeto mismo, del sujeto o del acto de observación que los une. En suma, si bien *The concept of mind* marcó un hito, no fue una victoria absoluta contra la doctrina oficial.

También ha existido gran interés por superar el dualismo cartesiano en la psicología del siglo XX. Realicemos, a título ilustrativo, un *presttissimo* compendio de cómo psicólogos previos y posteriores



a Ryle han planteado esta cuestión. En el artículo fundacional del conductismo, Watson afirmó: “creo que podemos escribir una psicología sin usar términos como conciencia, estados mentales, contenido, imaginaria, entre otros” (Watson 1913:166). Años después, en medio de la revolución cognitiva, Skinner insistía: “las teorías representacionales del conocimiento están modeladas en conductas prácticas [...] Construimos mapas, porque nuestro comportamiento al seguirlos se ve reforzado una vez que llegamos al destino. ¿Pero dónde están los sustitutos internos? [...] No hay evidencia de la construcción mental de imágenes para contemplar o mapas cognitivos para seguir. El cuerpo responde al mundo en el punto de contacto; hacer copias sería una pérdida de tiempo” (Skinner 1977:6). Si bien estos autores suelen ser tildados de radicales, ideas semejantes están presentes en los textos fundacionales del programa 4E cognition. Desde una perspectiva ecológica, Gibson comentaba: “afirmar, que el cerebro es un computador y la mente un programa que planea acciones voluntarias y comanda a los músculos para ejecutarlas no es mucho mejor que la teoría de Descartes” (Gibson 2015:215). Al proponer el enfoque enactivo, Varela, Thompson y Rosch aseveraron: “A pesar del avance de las ciencias cognitivas, la discusión sobre la interacción mente-cuerpo no se ha alejado del problema cartesiano sobre cómo comprender el vínculo entre dos cosas enteramente distintas” (Varela, Thompson y Rosch 1991:30). Por último, Hutchins, al introducir sus tesis sobre la cognición extendida, indicó: “las ideas en las que se sustentan las ciencias cognitivas están tan arraigadas que nos cuesta ver otras alternativas. Las raíces del representacionalismo van al menos hasta Descartes” (Hutchins 1995:356). Desde luego, el programa 4E cognition no es monolítico y existen desacuerdos entre sus exponentes. Dejando de lado sus méritos o fallas, lo relevante para nuestros propósitos es mostrar cómo la doctrina oficial sigue cuestionando a la psicología contemporánea.

Nótese, adicionalmente, que el paralelismo entre psicología y filosofía de la mente llega a tal punto que Hutto y Mylner ([Radicalizing enactivism](#)) hacen un llamado similar al de Tanney sobre la importancia del fisicalismo para superar el representacionalismo. Finalmente, adviértase que estas ideas no son meramente filosóficas, sino que han repercutido en campos aplicados como robótica, tecno-cirugía, psicología del desarrollo, etc. (Brooks, [Intelligence without representation](#); Lenoir, [The virtual surgeon](#); Breazeal et al. [Learning from and about others](#)). El entusiasmo por este neo-mecanicismo ha sido tal que incluso Miłkowski et al. ([Mechanisms in psychology](#)) han sugerido que esta perspectiva puede llevar a la psicología a la unificación paradigmática que siempre le ha rehusado. Si es cierta nuestra hipótesis de que el materialismo es una solución parcial al dualismo cartesiano, quizá dicho optimismo debería mermarse.

Antes de continuar, retornemos a Ryle y su reconstrucción de la historia del mito cartesiano. El filósofo británico retrata a Descartes como un “genio científico” seducido por las ideas de Galileo y, al mismo tiempo, como un “hombre pío” (Ryle 2009:8) incapaz de admitir que los seres humanos no eran más que complejos mecanismos. Esta ambivalencia intelectual y afectiva sería la causante del error categorial. Ryle dice que Descartes trató de reformular en la sintaxis mecanicista las ideas sobre la inmortalidad de alma de Platón y la predestinación de Calvino, a la vez que defendió el para-mecanicismo para salvaguardar la libertad humana en una época de conflictos entre teología y ciencia. Quizá esta descripción asemeja más a Kant que a Descartes, pero lo realmente problemático es que incurre en una historiografía excesivamente racionalista de la revolución científica.

Trabajos recientes en historia del arte y la tecnología aportan una imagen distinta. Por ejemplo, Maisano recuerda: “la idea del cuerpo humano como máquina se remonta hasta Galeno [...] La



teoría de cómo los fluidos corporales afectan los estados de ánimo fue perturbada por nuevas visiones sobre una subjetividad irreducible a la física” (Maisano 2007:68). Antes de Galileo y Descartes, médicos como Timothy Bright ya expresaron su incomodidad ante el atomismo implicado en el monismo de Galeno. Ahora bien, Descartes nunca pretendió reemplazar un monismo por otro, sino encontrar un mejor balance entre una perspectiva que diera cuenta de los desplazamientos de los cuerpos y otra que explicase las pasiones del alma. Dicho de otro modo, el interés último de Descartes no era el humanismo como tal, sino comprender las discontinuidades entre los movimientos físicos y las reacciones mentales. Se puede llegar a una conclusión similar al comparar a Descartes con sus contemporáneos Giovanni Borelli y Claude Perrault. Si bien los tres pueden ser clasificados de dualistas, hay profundas diferencias entre el filósofo francés y los científicos italianos. “Descartes trató de unificar las ciencias bajo el mecanicismo, lo que implica una reducción de la vida a las fuerzas mecánicas. Borelli y Perrault rechazan dicha reducción, defendiendo una noción de alma que no puede ser mecanizada” (Des Chene 2007:94). El primero buscaba dar un tratamiento matemático a la locomoción de las sustancias inertes y orgánicas, mientras que los segundos insistían que la fuente de la energía vital de animales y humanos provenía de otra parte. Así pues, las preocupaciones teológicas fueron más irrelevantes de lo que creía Ryle, a diferencia de la apremiante inquietud sobre los grados de autonomía o pasividad que se le pueden atribuir a las entidades materiales. Dicho de otro modo, el problema no es que Descartes solo fue parcialmente secular, sino que distribuyó las agencias mentales y materiales de un modo que reforzó la inconmensurabilidad entre ambos términos.

Antídotos latourianos al dualismo cartesiano

Si bien la obra de Latour permitió el resurgimiento de la ontología como área de investigación, no es común considerarlo un filósofo de la mente. Como se anticipó, si el dualismo cartesiano contiene dificultades por su mentalismo, la contraparte material no es menos problemática. Adviértase que Latour no propone ningún monismo: “en vez de abolir las diferencias, habría que multiplicarlas, registrarlas y medir sus efectos al interior de los colectivos” (Latour 1993:107). ¿Cuántos tipos de materialidad se esconden detrás de la homogeneizadora *res extensa*? ¿Cuántas mentalidades existen más allá de la unívoca *res cogitans*? Tales preguntas permiten reformular la discusión de modo inédito. Pero conviene ser precavidos al reconstruir este argumento, ya que el filósofo francés ha sido interpretado de forma contradictoria: dentro de la sociología de la ciencia tiene fama de materialista eliminativista, pero para los filósofos analíticos él es un constructivista social. Si bien es cierto que las expresiones ‘cultura material’ o ‘agencia de los materiales’ son recurrentes en su obra, sería un craso error asimilar a Latour con el materialismo convencional. A continuación, se expondrá brevemente la crítica latouriana al mentalismo, para después reconstruir con mayor detalle las objeciones levantadas contra el materialismo.

Cognición, inscripciones y artefactos. Latour sostiene que la mente no es una sustancia, pero (a diferencia de los eliminativistas) considera que reducir la psicología a la cibernética o a las neurociencias es una opción inviable. Más bien, el filósofo francés se pregunta cómo estudiar empíricamente las operaciones intelectuales, en vez de delimitar conceptualmente qué son los estados mentales. De forma tentativa, se ofrecen las siguientes tesis: 1) “los computadores ofrecen buenas descripciones de los sistemas socioculturales, pero no de las funciones cognitivas humanas” (Latour 1996:55). 2) “los símbolos no están en la cabeza, sino escritos, marcados, manipulados e intercambiados externamente –solo en un momento posterior pueden ser internalizados parcial y momentáneamente” (Latour 1996:8). 3) “la cognición no tiene nada que ver con las mentes



individuales, sino con la propagación de representaciones a través de registros coordinados por sujetos inmersos en grupos culturales y artefactos técnicos” (Latour 1996:56). Cada idea merece una discusión más extensa de la que es posible ofrecer aquí, pero basta con resaltar que Latour prohíbe hablar de la cognición como un acto abstracto, formal e individual. Él procura, en cambio, una definición más próxima a los instrumentos sociotécnicos que, a través de la coordinación de inscripciones, habilita diversos modos de comunicación e interacción. Dicho de otra forma, pensar siempre es un acto social, corporizado, imbricado en artefactos y en constante recalibración para mantener acoplados a los sujetos con su entorno vivo y cambiante.

En un sobresaliente artículo sobre la prehistoria de la tesis sobre la cognición extendida, Silver se lamenta de que “los vínculos entre el trabajo de Latour y las nuevas tendencias en ciencias cognitivas sean ignorados” (Silver 2016:200). Ciertamente, Latour referencia en varias ocasiones el trabajo de Gibson, además de haber entablado algunos intercambios (aunque más bien tangenciales) con Hutchins o Cussins. Sin embargo, el nombre del filósofo francés está ausente en el célebre artículo de Clark y Chalmers que dio popularidad a esta tesis. Y, a partir de allí, las ideas de Latour han sido constantemente omitidas en la literatura reciente en el 4E cognition.

Para resarcir dicho vacío, valdría la pena visitar un temprano manuscrito de Latour (*Drawing things together*) donde se presenta sistemáticamente su teoría sobre las operaciones intelectuales. En primer lugar, se advierte que las funciones cognitivas no deberían ser el recurso usado para explicar los avances tecnocientíficos de la modernidad, sino más bien el tema de investigación a través del estudio de las prácticas cotidianas de científicos e ingenieros: “una vez superado el prejuicio que divide a las mentes racionales de las primitivas, las habilidades cognitivas saltan en todas las direcciones” (Latour 1990:20). Segundo, para estudiar dichas habilidades cognitivas situadas, habría que enfocarse en los procedimientos de fabricación, manipulación y circulación de inscripciones; aclarando que “no es la percepción lo que está en juego en estos procedimientos de visualización y cognición, sino la movilización de la información para presentar argumentos y reclutar aliados” (Latour 1990:26). Desde luego que el lenguaje escrito ha acompañado a la humanidad desde sus inicios, pero habría que detallar cómo las técnicas de recopilación y comparación sistemática de las inscripciones habilitan una novedosa serie de operaciones intelectuales. Tercero, ya que la cantidad de información “supera la capacidad de cualquier mente individual” (Latour 1990:40), dichos procedimientos requieren la labor de un grupo cultural e instrumentos sociotécnicos. Así pues, sería erróneo considerar el pensamiento como un acto supeditado a maduración neuroanatómica, ya que las prácticas que posibilitan el pensamiento en primer lugar nunca son abstractas ni solitarias.

Esto lleva a Latour a realizar una perforante crítica de la epistemología genética, la teoría de Piaget que subyace a las premisas funcionalistas de las ciencias cognitivas: “Un vínculo semejante entre la capacidad de abstracción y la labor práctica de movilizar recursos sin distorsionarlos se encuentra en gran parte de las ciencias cognitivas. En las pruebas de Piaget, por ejemplo, hay bastante alboroto sobre el traspaso de una cantidad de agua desde un recipiente alto y delgado hacia otro más corto y ancho. Si el niño evaluado afirma que el volumen del líquido ha cambiado, entonces se dice que aún no ha desarrollado la conservación de cantidades. Pero, como cualquier etnógrafo de laboratorios sabe, la mayoría de los fenómenos investigados dependen de cómo se toman las medidas y a qué mediciones darle credibilidad en caso de discrepancia. El cambio entre el estadio no-conservador y conservador no sería, entonces, una modificación de la estructura mental, sino un cambio en la interpretación de los indicadores: léase la marca de la altura del agua en el primer contenedor y créase más en esta cifra que en la lectura del segundo contenedor [...] Si ocurren



cambios en el pensamiento, no tiene nada que ver con la mente sino con la manipulación de los instrumentos del laboratorio. La mejor prueba de esto es que, sin los recipientes industrialmente calibrados, ni siquiera Piaget podría discernir entre propiedades cambiantes y conservadas” (Latour 1990:50).

Así, en vez de usar conceptos como ‘conservación’ para explicar la forma en que los humanos piensan, el filósofo francés insta a las ciencias cognitivas que demuestren empíricamente cuáles son las técnicas necesarias para llegar a la conservación de cantidades en primer lugar. En otros textos Latour reitera sus críticas a Piaget, tanto por sus premisas formalistas como por su insensibilidad a los artefactos. Esta oposición ilustra bien el comentario de Silver sobre cómo el filósofo francés fue precursor de esta reciente revolución que toma distancia del cognitivismo clásico. Podemos concluir, entonces, que para Latour la *res cogitans* no es una sustancia autónoma, sino el frágil y fugaz compendio de operaciones producidas por mixturas sociotécnicas.

Materialismo, mecanicismo y formalismo. Ahora, pasando a la deconstrucción de la *res extensa*, podemos ver cómo Latour (*From realpolitik to dingpolitik or how to make things public*) emplea una estrategia típica de la semiótica francesa; a saber, análisis etimológico y juego de palabras. En primer lugar, el término ‘objeto’ evoca la capacidad de objetar en el mundo jurídico y está unido al ideal de objetividad en las ciencias; ambas connotaciones son demasiado distantes e impersonales como para dar cuenta de la agencia de la cultura material. Por ello, se sugiere rehabilitar el término ‘cosa’, cuyo origen en los dialectos germanos remite a reuniones y asambleas; no solo hay resonancias parlamentarias y de multiplicidad, sino sobre todo un énfasis en las tensiones que convocan. El segundo punto busca mostrar cómo lo crucial del materialismo no es su aparente solidez, sino la composición de materiales heterogéneos. En vez de enfocar los asuntos de hecho (matters-of-fact), habría que resaltar las cuestiones de preocupación (matters-of-concern). Son estos últimos los que nos inquietan, movilizan y unen a otros actores.

Con este desplazamiento, Latour no pretende negar la materialidad como tal, sino darle un acento más impredecible en virtud de su carácter relacional. Como bien señala Kirchoff la *visión fuerte* de la agencia material de Latour (a diferencia de la *versión débil* de psicólogos como Gibson o antropólogos como Ingold) proviene del hecho de que “los humanos y los no-humanos no tienen agencia como una esencia preestablecida; más bien, esta emerge a través de sus múltiples relaciones” (Kirchoff 2009:211). Así, mientras Descartes, Botelli y Perrault debatían *ad infinitum* sobre cómo atribuir las agencias entre mentes y cuerpos, Latour asevera en que la agencia no es una sustancia o propiedad intrínseca de ninguna entidad, sino un fenómeno colectivo, simétrico y circulante.

Continuando con la deconstrucción de la *res extensa*, el filósofo francés advierte que el materialismo clásico puede ser problemático al estar inspirado en una definición ideal (*a priori* y no informada por la experiencia empírica) de la mismísima noción de *materia*: “bajo la rúbrica de ‘materia’ se han confundido dos diferentes movimientos: primero, la forma en que construimos conocimientos sobre las parcelas del mundo que están distantes o inaccesibles; y, segundo, la forma en que las cosas mismas se mueven para mantenerse en existencia” (Latour 2007:139). Latour insiste en que no se deben confundir los objetos que son el contenido de los diseños técnicos (por ejemplo, la silueta de un motor desplegada en un plano de ingeniería) con los objetos reales que deben resistir golpes y óxido una vez ensamblados. Los primeros viven en el reino imperturbable de la geometría, mientras que los segundos tienen un modo de existencia marcado por las sorpresas, la opacidad y



la decadencia. Esto resuena con la precaución de no confundir las operaciones intelectuales de un sujeto individual con la red de materiales, mediciones y prácticas que transforman incesantemente las representaciones en un medio experimental.

Detrás de la filosofía mecanicista yace otra dicotomía aún más peligrosa que el dualismo cartesiano: la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Recuérdese el ejemplo de Ryle sobre un objeto verde o, mejor aún, remítase a una ilustración galileana sobre las bolas de billar: tanto sus dimensiones como su material de fabricación son variables cuantificables, mientras que otras propiedades (velocidad, temperatura o color) remiten a variables cualitativas. Se supone, además, que las cualidades primarias le pertenecen al objeto, más allá de su interacción con el sujeto observador, mientras que las cualidades secundarias están supeditas a tales correlatos. Por su parte, Latour reitera que esta distinción, asimétrica y conceptual, no se corresponde con la vida cotidiana de las ciencias experimentales. Bajo esta perspectiva, los logros del mecanicismo dejan de tener la connotación de *desciframiento* del Libro de la Naturaleza, al revelarse realmente como prolongaciones de “la pobre imitación platónica de la matemática pitagórica” (Latour 2008:445) a través del formalismo que de antemano alaba a las cualidades primarias y descarta a las secundarias. Curiosamente, los dilemas sobre el genio maligno que distorsiona la percepción de los sentidos de Descartes ya estaban implicados en el mecanicismo mismo: “Galileo creía más en los diagramas triangulares con los que calculaba la caída de cuerpos que en cualquier dato visible sobre los cuerpos cayendo” (Latour 1993:51). Así pues, no deberíamos “maravillarnos de la correspondencia entre nuestros modelos geométricos y las cualidades primarias que hemos decidido son cuantificables solo tras haber eliminado, una tras otra, las cualidades secundarias” (Latour 2007:139). Si no adoptamos tal dicotomía como punto de partida y permitimos que cada cuerpo exprese su propia forma de existencia (materiales, procesos de ensamblaje, circulación, socialización y mantenimiento), concluiremos que la *res extensa* es una pobre categoría para comprender los *imbroglios* sociotécnicos de la materialidad. En suma, las cosas demandan una *descripción gruesa* en vez de la precoz geometrización con la que acostumbramos a tratar a los objetos.

Quizá sea conveniente hacer ciertas puntualizaciones, ya que Latour empieza deconstruyendo el materialismo, pero luego su crítica se desplaza hacia el mecanicismo y rápidamente pasa al formalismo. Los tres términos, si bien no son homólogos exactos, están íntimamente relacionados en su adherencia a la distinción entre cualidades primarias y secundarias. El filósofo francés no solo se opone a las dicotomías en general, sino que parece estar particularmente interesado en mostrar cómo la física nos induce a una comprensión errónea de la realidad, ¡incluso si sus demostraciones matemáticas y experimentales son correctas! Latour alega: “está bien admirar a Galileo por su estudio del plano inclinado, pero ¿qué habría pasado si hubiese usado bolsas de trigo en vez de bolas de billar?” (Latour 1997:185) y pregunta con clamor: “¿cómo puedo ser tan arrogante como para creer que mis cálculos definen las cualidades primarias del resto de las cosas?” (Latour 1997:171). Cada vez que se privilegian las trascendentales estructuras o fórmulas matemáticas, se termina por condenar a las cosas a una inmanencia pasiva que no le hacen justicia.

La inconformidad del filósofo francés con el formalismo está impecablemente ilustrada en el diálogo ficcional que sirve como interludio del libro *Reassembling the social*. Allí, el personaje ficticio que representa a Latour (el ‘profesor’) ironiza: “Si un X es meramente un ‘caso de Y’, qué sería importante estudiar: ¿el caso individual o la ley? [...] Yo apostaré por Y, ya que X no te enseña nada nuevo” (Latour 2005:143). Más adelante, cuando el interlocutor (el ‘estudiante’) afirma que las explicaciones son superiores a las descripciones, el profesor replica que la situación es más compleja



en el caso de las ciencias sociales: “¿A qué se refiere la explicación? Es agregar otro actor para proveer la energía necesaria para actuar a los actores ya presentes en la descripción. Si tienes que agregar un actor en el último momento, es porque tu descripción estaba incompleta. Y si los actores que habías descrito no son capaces de actuar por sí mismos, entonces son meros intermediarios o marionetas” (Latour 2005:147).

Así, las cualidades primarias fungen como un recurso *deus ex machina*: invisibles en la escena hasta que el investigador se pregunta de dónde proviene la fuerza para que la materia inerte sea operativa. El diálogo continúa, con un fuerte tono positivista, sobre la inconveniencia de buscar generalizaciones a partir de casos individuales si ello implica invocar la presencia hipotética de actores invisibles. Hacia el final del diálogo hay una nueva crítica burlona a Galileo cuando el estudiante comenta “sería como preguntar qué sucede con un péndulo alejado del equilibrio. Si conozco la ley de Galileo, ni siquiera necesito molestarme en observar al péndulo concreto para predecir el resultado” y el profesor responde sarcástico “sustrayendo las perturbaciones, naturalmente [...] El péndulo concreto no añade nueva información, ya que la ley de Galileo contiene *in potentia* todo lo que vale la pena conocer sobre péndulos”. Acto seguido el estudiante pregunta “¿pero no es esa una explicación ideal?” y el profesor remata “ese es precisamente el problema, que es *ideal*” (Latour 2005:152). En este caso, la ley de Galileo (un artificio abstracto que no se *corresponde* necesariamente con los procesos reales de la materia) se introduce como *deus ex machina*, mientras que el péndulo concreto es denigrado a la categoría de inercia. Finalmente, podemos decir que Latour desdeña el mecanicismo no por ser falso, sino porque imposibilita una filosofía que conciba la agencia de las relaciones entre cuerpos immanentes.

¿Panpsiquismo o pluralismo ontológico?

Sería cándido pretender transpolar las tesis de la filosofía latouriana como posible solución a la discusión previamente reconstruida sobre la doctrina oficial. Si bien Latour se retrata a sí mismo como un emancipador metafísico, sus ideas no son prescripciones para una mejor psicología. Esto no solo se debe a los hiatos que hay entre ambas disciplinas, sino al riesgo de posibles malentendidos al trazar puentes. Ya que el filósofo francés rechaza cualquier tipo de dicotomías *a priori* y resalta el rol de las entidades no-humanas en las operaciones intelectuales, sería comprensible (si bien erróneo) asimilar su propuesta con el monismo. Esta interpretación sugeriría que el materialismo no-mecanicista sería realmente una reformulación del vitalismo, lo cual puede tener cierto fundamento considerando las reminiscencias deleuzianas y nietzscheanas en el pensamiento de Latour. Siguiendo esa misma línea, sería legítimo preguntarse si una *psicología latouriana* estaría comprometida con el panpsiquismo al llevar hasta las últimas consecuencias la disolución mutua de la *res cogitans* y la *res extensa*.

Este parece ser un tema recurrente en los debates contemporáneos en metafísica, en donde se ha barajado la posibilidad de rehabilitar a Spinoza como alternativa de Descartes y Kant. Efectivamente, ese fue el camino que tomó Deleuze en sus últimos años. Al respecto, Kruger afirma: “Spinoza sería panpsiquisita [...] la mente, en tanto expresión de una infinita sustancia, sería ubicua. Todos los cuerpos finitos, animados o inanimados, tendrían una mente” (Kruger 2018:111). Si bien pareciera que la psicología contemporánea podría beneficiarse de una mayor cercanía con las corrientes panpsiquistas actuales, hay que advertir que la ausencia de diálogo entre estos campos no es casualidad. Véase, por ejemplo, cómo Clark y Chalmers partieron caminos después de haber escrito [The extended mind](#). El primero defiende la idea de una mente evolutiva, corporizada, predictiva y



representacional, mientras que el segundo se ha enfocado en el flujo de información incorpórea que parece indicar que la conciencia es parte constitucional de la realidad. El panpsiquismo parece ser una solución al dualismo cartesiano, pero en cierto sentido va a contracorriente con el 4E cognition.

Es cierto que Latour cita en repetidas ocasiones a Serres o Whitehead (otras grandes influencias) sobre cómo cada objeto tiene su propio modo de habitar e interpretar el mundo. En todo caso, considero que sería erróneo adjudicarle el título de panpsiquista. A diferencia de Spinoza, Latour no supedita los actores individuales a una única sustancia infinita. Además, él descartó tempranamente que la conciencia fuese un requisito para las operaciones intelectuales imbricadas en la agencia material: “las hipótesis sobre cambios en la mente o en la conciencia humana son simplemente muy grandiosas, por no decir hagiográficas o llanamente racistas” (Latour 1990:19). Vale la pena resaltar que el filósofo francés está comprometido con la inmanencia radical, por lo que cualquier fenómeno con reminiscencias trascendentales es rechazado tajantemente. La filosofía latouriana no podría ser panpsiquista, simplemente porque no es *psiquista*. Incluso al comentar el trabajo de Hutchins, Latour abogó por “la disolución completa de la psicología en tanto no existe ninguna agencia que se le pueda atribuir a una psique humana” (Latour 1996:59). El propósito del filósofo francés nunca fue emular el gesto prometeico de robar la mente al humano para otorgársela a los no-humanos. Las operaciones intelectuales, en tanto fenómenos relacionales, no son propiedades intrínsecas de ningún tipo de actor. Y las mismas operaciones, en tanto efectos sinérgicos de ensamblajes localmente configurados, siempre serían derivados secundarios y no elementos iniciales. Dicho de otro modo, la mente existe, no como uno de los puntos de partida del universo, sino como uno de los posibles puntos de llegada de una ardua labor que implica a toda una legión de actores heterogéneos.

Otra forma de ver esta diferencia es al recordar que Latour no es monista, sino pluralista. En vez de tratar de ligarlo con Spinoza, habría que remitirlo a la tradición de Leibniz: “la cual considera que hay tantos tipos de espacios, tiempos y acciones como tipos de relaciones entre entidades” (Latour 1997:174). Con esto en mente nos podemos acercar al grandilocuente libro *An inquiry into modes of existence*, donde Latour plantea que hay doce modos de existencia (autónomos en sus propias condiciones de validez), pero capaces de entablar cruces entre ellos. En una nota al pie, Latour escribe: “Los modos son: Reproducción, Metamorfosis, Hábito, Técnica, Ficción, Referencia, Política, Derecho, Religión, Apegos, Organización y Moralidad. Nótese que ‘materia’ y ‘mente’ están ausentes. También hay tres metalenguajes para describir las posibles combinaciones entre dichos modos: Redes (divergencia), Preposición (convergencia) y Error categorial (hiato)”.

La exposición sistemática del argumento del libro no nos compete, pero es de interés señalar que el filósofo francés recapitula a Ryle cuando llama la atención sobre los errores categoriales que se producen al confundir los distintos sentidos del verbo *existir*. Como vimos previamente, Ryle se adhería a la distinción entre cualidades primarias y secundarias, es decir, reconoce dos modos de existencia que pueden entrecruzarse. La mente sería, para el filósofo británico, un adjetivo de las operaciones corporales que no puede existir en el sentido en que existe la materia... pero los cuerpos sí pueden existir como materia física. De ahí se sigue que la mente como sustancia sea un error categorial, pero no la materia. Por su parte, el filósofo francés sostiene que hay una docena de significados posibles del verbo *existir*, lo cual amplía el espectro de los posibles errores categoriales. Así, Latour considera que bajo la rúbrica de materia se han confundido los modos de existencia de reproducción y referencia: las cosas que procuran salvaguardarse de la decadencia y



los esquemas geométricos con los que representamos dichas cosas. El materialismo estaría, pues, fundamentado en un error categorial análogo al del mentalismo. Sí, la *res cogitans* es un mito, pero también la *res extensa*. Sería fatuo pretender que la materia explique todo el universo al hipertrofiar las leyes del mecanicismo, así como es vano tratar de inflar las posibilidades explicativas de la mente a través del pansiquismo.

Revisemos con detenimiento cómo Latour expone esta extravagante tesis del doble error categorial: “Podríamos preguntarnos porqué los modernos habrían de ofrecer aquella descripción abstracta de la materia, interrumpiendo además las prácticas con las que movilizamos el conocimiento. Aquí confrontamos un posible error categorial que vale la pena evitar [...] y de donde emerge la noción de ‘materia’, hacia el siglo dieciséis –aproximadamente en el momento en que Descartes inventa la *res extensa*. En un gesto definitorio, los modernos empezaron a creer que el pensamiento sobre la materia describía a las cosas reales, cuando simplemente es la forma en que la *res cogitans* –otra sustancia producida por los sueños de la razón– empezó a concebir la materia” (Latour 2013:110).

Este diagnóstico de la situación, además de inédito para la filosofía de la mente y la ciencia, ofrece una moraleja importante para las tendencias neo-mecanicistas de la psicología: no hay que buscar una base material para la mente (dentro del cráneo o fuera de él) simplemente porque nuestras intuiciones mecanicistas están basadas en otro error categorial. Quizá esta sea la razón por la cual el conductismo de Skinner, la psicología ecológica de Gibson o el enactivismo de Varela no han tenido una victoria más definitiva ante la doctrina oficial. Más adelante, Latour le da cierre a su argumento: “No hay materia en lo absoluto. La *res ratiocinans*, aquella extraña mezcla entre *res extensa* y *res cogitans*, no es la base del mundo. No tenemos que luchar contra ella, simplemente podemos dejarla atrás. Esta es una institución inadecuada que buscaba entablar una correlación entre dos términos opuestos [...] cuyo único efecto real ha sido profundizar el abismo entre teoría y práctica, relegar nuestra experiencia del mundo a lo inexpresable y sumir en la más profunda ignorancia la materialidad de los materiales” (Latour 2013:121). Esta última idea, en cambio, no constituye ninguna guía sustantiva para la psicología. Podemos lamentarnos de que Latour, habiendo podido reformatear la psicología gracias a su crítica del formalismo y su cercanía con los pioneros del programa 4E cognition, haya optado por sus ambiciosos proyectos metafísicos. Sin embargo, como el final de este pasaje indica, la tarea por delante sería diseñar un vocabulario distinto (que rehabilite tradiciones teóricas olvidadas e invente nuevas) para dar cuenta de las operaciones intelectuales y la conducta humana, sin caer en la Escala de la *res cogitans* ni la Caribdis de la *res extensa*.

Si, a título especulativo, existiese una *psicología latouriana* como programa de investigación, esta tendría que ser decididamente pluralista. A diferencia del pluralismo ontológico discutido en esta última sección, el pluralismo psicológico tendría que estar más cohesionado a los métodos de investigación empírica y las técnicas de intervención (aquellos indispensables procesos ligados a la dimensión empírica en las disciplinas científicas). Si resulta cierto que los humanos pueden coordinarse en medio de grupos culturales, inscripciones y artefactos, se sigue que los distintos tipos de operaciones mentales serían potencialmente infinitos. Habría que investigar cada escenario local, resistiendo la tentación de eliminar las perturbaciones y las propiedades cualitativas, para elaborar un inventario extenso sobre los posibles modos de pensamiento habilitados en cada caso. A la vez, cada situación demandaría un amplio abanico de estilos de razonamiento y procedimientos experimentales, para interactuar más íntimamente con dichas tipologías de intelecciones y comportamientos. Quizá nos embarcaríamos en una suerte de psicología meramente descriptivista;



o, mejor aún, una enciclopedia psico-gráfica que atraviesa sin cesar la frontera entre los sujetos humanos y los sistemas sociotécnicos en donde están inmersos. ¿A lo mejor la psicología no se ha desembarazado del todo del dualismo cartesiano porque el precio a pagar (al tener que reformularse desde las raíces) parece ser muy alto?

Conclusión

Si bien la psicología parece tener un mayor estatus epistemológico que hace cien años, hay ciertos impasses que parecen imposibles de resolver. Al reconstruir la filosofía de Latour podemos ver que la inconformidad de este autor no proviene del dualismo cartesiano *per se*, sino de cómo el formalismo fue toscamente extrapolado de la geometría griega a las ciencias naturales y sociales en la modernidad. Este formalismo sostiene subrepticamente al mecanicismo, el cual termina reforzando la definición idealista de la materia implicada en la *res extensa*. Si bien es intuitivo ubicar a Latour en proximidad con otros filósofos del linaje deleuziano (Barad, Stengers o Haraway) críticos al materialismo, considero que sería más preciso retratar al filósofo francés como un prolongador del proyecto de Ryle.

Sin duda, la propuesta de Latour puede producir vértigo: ya sentíamos que perdíamos algo valioso cuando abandonábamos la mente para dedicarnos únicamente a la materia, ¿y ahora parece ser que esta última tampoco es el suelo firme que creíamos? Es legítimo reaccionar con terror, pero también es válido ver esto como un gesto de apertura. El universo no es un sistema cerrado, ni está condenado a un juego de suma cero, así que mientras éste siga en movimiento habrá nuevas mixturas sociotécnicas que a su vez den pie a nuevos tipos de materialidad y mentalidad. Reitero que las ideas de Latour no deben ser tomadas como prescripciones, pero quizá sea momento de que los psicólogos superen el debate cacofónico sobre la doctrina oficial y se lancen a nuevas aventuras especulativas sobre cómo sería su disciplina, sin los falsos refugios de la *res cogitans* y la *res extensa*.

Agradecimientos

Agradezco a D. Hutto, quien me dio a conocer los trabajos de M. Kirchhoff donde convergen cognitivismo y estudios de ciencia y tecnología. Otra mención para K. Gärtner, quien me acompañó brevemente en un proyecto investigativo que inspiró este ensayo.

Bibliografía

- Des Chene, D. (2007). Abstracting from the soul: the mechanics of locomotion. En J. Riskin. *Genesis Redux*, pp. 85-95. University of Chicago Press.
- Gibson, J. (2015). *The ecological approach to visual perception*. Psychological Press.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the wild*. MIT Press.
- Kirchhoff, M. (2009). Material agency. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 13(3), 206-220. <https://doi.org/10.5840/techne200913323>
- Kruger, J. (2018). Still searching for the pineal gland? *Stellenbosch Theological Journal*, 4(2), 95-114. <https://doi.org/10.17570/stj.2018.v4n2.a05>
- Latour, B. (1990). Drawing things together. En M. Lynch, S. Woolgar. *Representation in scientific practice*, pp. 19-69. MIT Press.



- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Harvard University Press.
- Latour, B. (1996). Cogito ergo sumus! or psychology swept inside out by the fresh air of the upper deck... *Mind, Culture, and Activity*, 3(1), 54-63.
- Latour, B. (1997). Trains of thoughts. *Common Knowledge*, 6(3), 170-191.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social*. Oxford University Press.
- Latour, B. (2007). Can we have our materialism back, please? *Isis*, 98(1), 138-142.
<https://doi.org/10.1086/512837>
- Latour, B. (2008). Review essay: The netz-works of greek deductions. *Social Studies of Science*, 38(3), 441-459. <https://doi.org/10.1177/0306312707087973>
- Latour, B. (2013). *An inquiry into modes of existence*. Harvard University Press.
- Maisano, S. (2007). Infinite gesture: automata and the emotions in Descartes and Shakespeare. En J. Riskin. *Genesis Redux*, pp. 63-84. University of Chicago Press.
- Ryle, G. (2009). *The concept of mind*. Routledge. <https://doi.org/10.1177/0952695112461736>
- Silver, S. (2016). Hooke, Latour, and the history of extended cognition. *The Eighteenth Century*, 57(2), 197-215. <https://doi.org/10.1353/ecy.2016.0013>
- Skinner, B.F. (1977). Why I am not a cognitive psychologist. *Behaviorism*, 5(2), 1-10.
<https://www.jstor.org/stable/27758892>
- Varela, F., Thompson, E., Rosch, E. (1991). *The embodied mind*. MIT Press.
- Watson, J.B. (1913). Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review*, (20), 158-177.
<https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/h0074428>

Recibido el 3 Oct 2024

Aceptado el 27 Dic 2024