

ESTUDIANDO LA MENTE: UNA PERSPECTIVA DESDE VICO

Marcel Danesi
(Universidad de Toronto)

RESUMEN: El propósito de este artículo es revisar los conceptos clave presentes en la *Ciencia nueva* de Vico, poniéndolos en correspondencia con las aproximaciones pasadas y actuales que se hacen en general en psicología y ciencias cognitivas. Revisar a Vico es tan importante hoy como lo ha sido siempre, dadas ciertas tendencias en inteligencia artificial que hoy en día persuaden a la gente con el error de creer que la mente humana no es más que una máquina celular, impermeable a las fuerzas históricas, operando del modo en que lo haría cualquier algoritmo.

PALABRAS CLAVE: Vico, mente, filosofía de la mente, metáfora, fantasía, psicología, ciencias cognitivas.

ABSTRACT: The purpose of this paper is to revisit some key concepts in Vico's *New Science*, mapping them against previous and current approaches in psychology and cognitive science generally. Revisiting Vico is as important today as it ever was, given trends in Artificial Intelligence that now have the persuasive effect of duping people into believing that the human mind is no more than a cellular machine, impervious to historical forces thus functioning like any algorithm does.

KEYWORDS: Vico, mind, philosophy of mind, metaphor, fantasy, psychology, cognitive sciences.

Introducción

El interés acerca de la naturaleza de la mente es tan antiguo como la historia escrita. El historiador griego Herodoto afirmó en su *Historia* que los egipcios pensaban diferente a los griegos porque escribían de derecha a izquierda, en lugar de hacerlo de izquierda a derecha, como hacían los griegos. Herodoto entendió con claridad dos de los puntos implícitos en su afirmación: primero, el acceso a la mente se realiza a través de sus artefactos, tales como la escritura; y segundo, la mente no es una entidad inflexible, sino que es moldeada por el entorno y los sucesos experienciales. Un punto de vista similar fue formulado por el sabio norteafricano del siglo XIV Ibn Jaldún, quien escribió un tratado realmente fascinante en el que indicaba que las sutiles diferencias en el comportamiento que se daba entre los beduinos nómadas y los que habitaban en ciudades se debían a las diferencias observadas entre sus vocabularios y en el modo en que los usaban para representar y pensar la realidad.

Este artículo responde a una invitación expresa por parte de la Dirección de la Revista para este volumen especial de aniversario, habiendo superado los criterios de valoración y del proceso de aceptación.

Estas perspectivas prefiguraron la aproximación filosófica propia de Vico al estudio de la mente, según la cual cada palabra y artefacto de escritura puede ser considerado como una cápsula de significado que contiene las propias improntas de la mente. Dando un salto hasta el presente, la misma perspectiva queda reflejada en la noción de *autopoiesis*, un término introducido por Maturana y Varela en su famoso libro de 1973, *Autopoiesis y cognición*, donde afirman que un organismo participa de su propia evolución, en tanto en cuanto tiene la capacidad de producir, o al menos moldear, varios de sus agentes bioquímicos y estructuras, asegurando así el funcionamiento eficiente y económico de estos. En el caso del ser humano, la autopoiesis significa no conocer límites. Al igual que el concepto de *fantasía* de Vico, la autopoiesis implica el reconocimiento de la capacidad infinita y flexible de la mente humana para producir y reproducir conocimiento e ideas del modo que le es dado específicamente como especie. En otras palabras, comprendemos lo que nosotros mismos hacemos mientras nos esforzamos por comprender el mundo. Como es bien sabido, a esto se le conoce en términos generales como el principio *verum-factum* — *verum esse ipsum factum* (“la verdad en sí es un hecho” o “la verdad se hace”)—, que Vico aplica a lo largo de la *Scienza nuova*. Como indica (*Sn*, § 331): “este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana”.¹ Todas las citas de la *Ciencia nueva* han sido tomadas de la traducción revisada en 1984 por T. G. Bergin y M. H. Fisch de la tercera edición [1744] de *Scienza nuova*. La notación “*Sn*” se refiere a dicha edición.

El propósito de este artículo es revisar los conceptos clave presentes en la *Nueva ciencia* de Vico, poniéndolos en correspondencia con las aproximaciones pasadas y actuales que se hacen en general en psicología y ciencias cognitivas. Revisar a Vico es tan importante hoy como lo ha sido siempre, dadas ciertas tendencias en inteligencia artificial que hoy en día persuaden a la gente con el error de creer que la mente humana no es más que una máquina celular, impermeable a las fuerzas históricas, operando del modo en que lo haría cualquier algoritmo.

Antecedentes

El término *scienza* es un provechoso punto de partida, dado que Vico lo usó por primera vez en referencia al estudio de la mente mucho antes de la llegada de la psicología (Verene 1981, Bedani 1989). Como Bergin y Fisch (1984: xxxi) han indicado con acierto, *scienza* es esencialmente el estudio acerca de cómo la mente se entiende como un órgano de creación de mundo:

“podemos tener *scienza* en matemáticas porque deducimos las consecuencias de nuestras propias definiciones y postulados; y podemos

tener *scienza* en física hasta donde llega nuestra capacidad de experimentar”.

Vico rastrea su noción de *scienza* hasta la antigüedad. Defiende que la capacidad de comprender ideas lógicas, como el teorema de Pitágoras, formase parte de la *fantasia*, no conocimiento innato, como Platón habría afirmado con su doctrina de las formas, la cual dividía la mente en dos reinos, uno habitado por ideas o formas invisibles y otro por nociones familiares concretas. Estas son copias imperfectas de las anteriores porque siempre están en un estado de cambio continuo. Platón rechazaba cualquier filosofía que afirme explicar el conocimiento desde la experiencia sensible —el conocimiento verdadero es descendiente de las ideas innatas aplicadas a la realidad—. Como es bien sabido, en su *República* Platón retrató a la humanidad como una prisionera en una caverna en la que confundía las sombras proyectadas sobre un muro con la realidad. Sólo aquella persona con la oportunidad de escapar de la caverna —el verdadero filósofo— tenía la perspicacia de ver el mundo real que había fuera. El entorno de sombras de la caverna simboliza el reino de las apariencias físicas. Esto contrasta con el mundo perfecto de ideas que hay fuera. El alumno más ilustre de Platón, Aristóteles, criticó la separación de Platón entre formas y materia, sosteniendo que las ideas estaban contenidas en objetos concretos de los que eran ejemplos y de las que pueden ser fácilmente extraídas.

Al inicio del periodo medieval, San Agustín puso en relación la mente con sus propios artefactos sígnicos, tales como las palabras y los símbolos. En su *De doctrina Christiana* observó el mundo natural como penetrado de signos (*signa naturalia*), los cuales estaban exentos de intencionalidad. Somos los humanos los que deseamos interpretarlos y para hacerlo creamos signos específicos (*signa data*): los signos nos ayudan a codificar la realidad y almacenarla en nuestras mentes para una futura comprensión. Después de San Agustín, el interés en la naturaleza de la mente languideció de algún modo. Pero ese interés volvió a emerger en el siglo XI tras la traducción de las obras de los filósofos griegos al latín. El resultado fue la escolástica, encabezada por teólogos cristianos y profesores que trataron de resolver los problemas filosóficos y teológicos vigentes, tales como la probabilidad de la existencia de Dios. Los escolásticos creían que las “verdades” están en el mundo para que sean descubiertas por la mente, dándole nombre a aquellos que tenían cierto significado. En su *Summa theologiae* Tomás de Aquino desarrolló una filosofía general que veía la verdad como algo que se descubría a través de la razón a partir de los hechos de la experiencia. Con el florecimiento del humanismo y del renacer de la antigua filosofía griega y las matemáticas, los escolásticos renacentistas iniciaron el movimiento hacia una investigación sistemática de todo, desde la naturaleza a los seres humanos; un movimiento que culminó en la Ilustración y que condujo a través del siglo XIX a la emergencia de las ciencias sociales y cognitivas.

Vico hace su aparición en escena en 1708, cuando publicó su tratado clásico sobre educación humanista, *De nostri temporis studiorum ratione* (Gianturco 1965). Los tiempos habían hecho del clima intelectual de Nápoles cualquier cosa excepto receptivo a las ideas de Vico. La imagen de un pensador alejado de toda ortodoxia estigmatizaría a Vico a lo largo de toda su vida. Quizás sea esta la razón principal por la que su *scienza nuova*, la cual debería haberle garantizado un amplio público y una extensa variedad de respuestas, pasó prácticamente desapercibida. Como señala Costa (1985: 100), Vico expresó su doloroso desengaño en una emotiva carta que escribió a un sacerdote local poco después de la publicación del libro. Como es bien sabido, también envió una copia a Sir Isaac Newton, lo cual da muestra del convencimiento que tenía de que su *Scienza nuova* haría por el estudio de la mente lo que los *Principia mathematica* de Newton habían hecho por el estudio de la materia. Se desconoce si Newton llegó a recibir el libro. Pero, como sugiere Manuel (1963: 43), incluso si así hubiese sido, Newton “no habría comprendido ni remotamente su significado”. Como adecuadamente lo ha bautizado Verene (1981), la suya fue una “ciencia de la imaginación”. No se trata únicamente de que esto tuviese poco o ningún significado para los escolásticos de la época; además, el estudio de la imaginación en sí jamás ha tenido realmente un lugar en el panorama de las ciencias cognitivas en la actualidad.

Una “*scienza nuova*”

La recuperación que hace Vico de la antigua noción de *scienza*, abriendo la posibilidad de una “*scienza nuova*”, sentó las bases de las ciencias cognitivas que tomarían forma un siglo y medio más tarde. Trató de desentrañar la naturaleza de la mente con un método que, incluso hoy, está considerado lejos de la ortodoxia —el método de la filología, según el cual los orígenes de las palabras y los símbolos son los indicios de la emergencia de la conciencia—. Quizás sólo el psicólogo Julian Haynes (1976) puede ser visto como alguien que habría recurrido a una aproximación similar basada en la interpretación de los mitos, incluso a pesar de que obviamente desconocía a Vico. La mayoría del resto de aproximaciones realizan el estudio de la mente a través de la observación directa del comportamiento o de la evaluación de patrones de pensamiento, tales como el modo en que los humanos resuelven problemas; pero esto no penetra en la esencia del fenómeno. Sólo describe aquellas acciones que la mente hace posible; no nos dice nada acerca del agente o de la fuerza que hay tras ellas. El acceso a estas es indirecto, digamos a través de artefactos (palabras, símbolos, etc.) que nos permiten, como piezas de un puzle, reconstruir los procesos generales de la cognición.

El hecho de que Vico redactase su *Ciencia nueva* en italiano en lugar de hacerlo en latín probablemente indique su intento por llegar a un público no académico más amplio. Como él mismo declaró, la idea central de su trabajo fue establecer las “leyes naturales” que gobernaban las acciones humanas a través de la recons-

trucción de la mente de los primeros humanos dotados de pensamiento. Las buscó en las metáforas, los mitos y en las prácticas escritas (como los jeroglíficos) que registraron los primeros pensamientos de la humanidad. Desde 1735 hasta su muerte en 1744 fue el historiador oficial y jurista del nuevo gobernante de Nápoles, Carlos de Borbón,² quien le autorizó a trabajar en la *Ciencia nueva*. La tercera y última edición llegó justo después de su muerte. En su versión definitiva, la *Scienza nuova* se dividía en cinco libros, precedidos por un frontispicio alegórico diseñado por un artista local, Domenico Vaccaro, con la ayuda de Vico. Este también añadió una anotación al frontispicio que sirviese como introducción general a la obra. Resulta útil hacer un somero repaso a los contenidos y al libro, dado que estos proporcionan por sí mismos una idea acerca del método filosófico de Vico. A lo largo del libro, Vico emplea una distinción entre *il certo*, que puede ser interpretado más o menos como “realidad”, e *il vero*, o “verdad”, que es como inventamos ideas y artefactos con las que comprender *il certo*. *Il certo* es universal y eterno, mientras que *il vero* es realizado por los humanos; las dos podrían aproximarse una a la otra asintóticamente, pero nunca coincidirán exactamente. Esta es la idea clave de la *Scienza nuova*, advirtiendo a todos los “científicos de la mente” de que no deberían confundir sus teorías con la mente en sí.

Vico dedicó el Libro Primero al “Establecimiento de los principios” para el estudio de la mente. También ofreció una cronología que resume la historia de las siete civilizaciones antiguas: los hebreos, los caldeos, los escitas, los fenicios, los egipcios, los griegos y los romanos. Sus “principios” son atípicos en cualquier sentido de esta palabra. Se asemejan a los *pensées* al modo de Pascal, los cuales se repiten a lo largo del libro como *leitmotifs* conceptuales. En la mitad del Libro Primero, por ejemplo, Vico afirma que existen varias manifestaciones del *ingegno* que los humanos emplean habitualmente cuando ignoran algo: (1) se inclinan a pensar antropomórficamente —“El hombre, por la naturaleza de la mente humana, cuando se arruina en la ignorancia, se hace regla del universo” (*Sn*, § 120)—; y (2) tienden a recurrir a analogías concretas —“otra propiedad de la mente humana es que cuando los hombres no pueden hacerse idea de las cosas lejanas y no conocidas, las consideran según las cosas que les son conocidas y presentes” (*Sn*, § 122)—. Esta idea se repite a lo largo de los siguientes libros de la *Scienza nuova* como recordatorios de cómo empleamos nuestra ingenuidad para comprender ideas. Un principio que se sigue de esto es que el conocimiento, o *il vero*, es un constructo humano. A esto se lo ha llegado a conocer como el principio *verum-factum*. Aunque hay precedentes de esto, nadie habría sido capaz de definirlo con tanta perspicacia como lo hizo Vico (Mondolfo 1969, Garin 1972, Verene 1980, 1988):

“Habiendo sido hecho este mundo de naciones ciertamente por los hombres (que es el primer principio indudable que se ha afirmado más

arriba), y por eso debiéndose hallar el modo dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana” (*Sn*, § 349).

Estableciendo principios de este tipo en 360 párrafos, Vico prosigue a continuación en el Libro Segundo para lidiar con la noción central de la *Sn*: “la sabiduría poética”. Con esta noción, su objetivo es caracterizar la primera forma de consciencia humana como una manifestación de pura *fantasia*. A partir de este estado poético de la consciencia tomó forma la primera cultura humana, guiada por la *fantasia* y sus productos narrativos. Los primeros mitos son por tanto teorías (visiones) poéticas del mundo. En el Libro Tercero, “El descubrimiento del verdadero Homero”, Vico defiende que Homero en la antigua Grecia era en realidad un personaje ficticio, dado que una persona así no podría haber vivido tanto tiempo como revelan los registros históricos. En el Libro Cuarto, “El curso que hacen las naciones”, Vico desarrolla su teoría del *corso* en términos de tres eras —la “divina”, la “heroica”, y la del “humano cotidiano”—. Retrató cada era como la manifestación de su propio tipo particular de consciencia —mítica, heroica e irónica, respectivamente—. En el Libro Quinto: “El recurso de las cosas humanas, en el resurgir de las naciones” elaboró la noción del *ricorso*, o el retorno a una era anterior, o forma de consciencia, en el ciclo vital de una cultura. El curso de la historia, según Vico, avanza desde una forma poética de la consciencia, a través de una heroica, hacia una racionalista. Cada era se caracteriza por su propio lenguaje —la mítica está basada en la metáfora, la heroica en la metonimia (y su opuesta, la sinécdoque) y la racional por la ironía. El *ricorso* se da cuando los humanos se ven despojados de *memoria*, con lo que tienen que recurrir a sus imaginaciones poéticas, o corporales, para darle sentido al mundo de un nuevo modo.

En sus conclusiones, Vico se dirige específicamente a la cuestión de la Divina Providencia. Sugiere que, aunque los seres humanos pueden haber creado la historia y el conocimiento por ellos mismos, sus esfuerzos habrían sido guiados inconscientemente por una forma superior de consciencia:

“Porque precisamente los hombres han hecho este mundo de naciones [...] sin embargo, este mundo, sin duda, ha salido de una mente muy distinta, a veces del todo contraria y siempre superior a los fines particulares que los mismos hombres se habían propuesto; estos fines restringidos que, convertidos en medios para servir a fines más amplios, ha obrado siempre para conservar la generación humana en esta tierra” (*Sn*, § 1108).

Como ha observado Fletcher (1991: 149), la *scienza nuova* de Vico sienta las bases de gran parte de las ciencias cognitivas y la antropología modernas, ya que “identifica el *homo sapiens* con el *homo faber* —pensamiento cultural con fabricación de cultura—” (como se ve especialmente en Sapir 1921 y Whorf 1956): cuan-

do los grupos se reúnen en una cultura, de inmediato comienzan a pensar como una sola mente, lo cual Vico llamó “sentido común” (*sensus communis*): esto es, juicio sin reflexión, “comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano” (*Sn*, § 142):

El *sensus communis* procede de la *fantasia* y de su habilidad para conectar conceptos a través de metáforas. Esto revela cómo los pensamientos se originan en la mente —a través de conexiones experienciales o afectivas que se sienten como holísticas—. Así, la *fantasia* dota a los humanos de la capacidad de imaginar las propiedades del mundo como un único sistema dinámico. Como lo entiende Verene (1981: 101), la *fantasia* permite a los humanos “conocer desde dentro” extendiendo “lo que se hace aparecer desde los sentidos más allá de la unidad de su apariencia y entra en conexión con todo lo demás que se realiza por la mente desde la sensación”. Como el biólogo Jakob von Uexküll (1909), Vico encuentra un constante punto de contacto entre el cuerpo humano y la consciencia. Von Uexküll defiende que todas las especies tienen diferentes vidas internas y externas. La clave para entender esta dualidad podría hallarse en la propia estructura anatómica de las especies y en el tipo de cerebro que posea. Los animales con anatomías y cerebros muy diferentes no tienen el mismo tipo de experiencias y percepciones. La *fantasia* es la fuente de la autopoiesis, o autoconstrucción, desplazando a la humanidad de las fuerzas ciegas de la biología; en efecto, las especies humanas han venido a ser reguladas no sólo por la fuerza de la selección natural (*il certo*), sino además por la “fuerza de la historia” (*il vero*).

El *ingegno* (“ingenio”, “inventiva”) es el término que emplea Vico para referirse a la creatividad y la expresividad. Si la *fantasia* es un producto epifenomenológico de la actividad cerebral, “dar sentido” es un producto del *ingegno* en tanto impone ingeniosamente patrones a las imágenes que la *fantasia* crea en el espacio mental. Con su *ingegno*, los primeros pueblos componían historias acerca del cielo, el trueno y otros fenómenos caracterizándolos como dioses y criaturas metafísicas. A partir de estos cuentos ingeniosos se fundaban las parábolas de las culturas humanas. Por último, la *memoria* hacía estable el *sensus communis*, dando pie a que los miembros de una entidad cultural interpretasen el pasado para comprender el presente. Por tanto, la memoria es una forma de imaginación recreativa —mira atrás para dar sentido al presente (Verene 1981: 65-95, Mooney 1985: 227-230)—.

El producto más representativo de la *fantasia* es la *metáfora*. Para Vico, la metáfora es una propiedad de la mente, no sólo del lenguaje —un punto de vista que ha sido ampliamente adoptado por las ciencias cognitivas (Lakoff and Johnson 1980, 1999, Winner 1982, Hausman 1989, Gibbs 1994, Danesi 1993, 2004, 2013, Fauconnier y Turner 2002)—. Vico definió la metáfora como una capacidad para “fabricar fábulas”:

“Son corolarios de esta lógica poética todos los primeros tropos, de los que el más luminoso y, por luminoso, más necesario y más frecuente es la metáfora, que es tanto más elogiada cuando da sentido y pasión a las cosas insensibles, conforme a la metafísica aquí razonada: pues los primeros poetas dieron a los cuerpos la existencia de sustancias animadas, dotadas sólo de [...] cuanto ellos eran capaces, o sea, de sentido y de pasión, y así hicieron las fábulas; de modo que toda metáfora así hecha es una pequeña fábula” (*Sn*, § 404).

Júpiter fue el primer nombre creado por los humanos cuando tomaron conciencia del primer cielo relampagueante (*Sn*, §§ 374-384): desde el momento en que este cielo se bautizó como Júpiter, el resto de experiencias de los mismos fenómenos pudieron ser “fundados de nuevo” en este nombre. Júpiter es, según señala Verene (1981), nuestro primer universal de la imaginación. Fue una metáfora primordial; una idea que hizo posible que los primeros pueblos crearan historias acerca de los dioses y de su dominio sobre los humanos. Así, el lenguaje metafórico produce la comprensión fundamental humana: “pues, cuando queremos sacar fuera del entendimiento cosas espirituales, debemos ayudarnos con la fantasía para poder explicarlas y, como pintores, fingirlas con imágenes humanas”.³ En la exitosa era de los héroes, una clase dominante de humanos generalmente emerge para someter al pueblo llano. El lenguaje que emerge en esta fase es heroico — literalmente, un lenguaje metonímico de hazañas y leyendas heroicas—. Tras un periodo de dominación, toma forma una tercera fase — la era de los humanos — en la que el pueblo llano se rebela y gana igualdad; pero durante el proceso la sociedad comienza a desintegrarse a medida que regresa a una forma de barbarie más vil y violenta (barbarie racional o reflexiva): El lenguaje de esta era es sumamente irónico y racional. A lo largo de la primera era divina, los hombres, por tanto, hablaban un lenguaje silencioso y literal (*Sn*, § 446): Es una era de decadencia; una era en el desarrollo de la cultura en que el lenguaje habría perdido su potencia para expresar los significados básicos que tiene, cuando todo recuerdo de los dioses y de los héroes se habría atenuado. Es una era de soledad, de sutil ironía y de agudeza.

Vico y la psicología

Como indica Burke (1985:1), poco después de la muerte de Vico la *Sn* comienza a inspirar “un entusiasmo extraordinario en una gran diversidad de lectores”. Pero el entusiasmo languidece una vez que Benedetto Croce (1911) adopta una actitud errónea ante la *Sn*. Dada la influencia que Croce supone en los círculos académicos italianos y en la sociedad en general, Vico se convierte en una figura olvidada en Italia hasta el estudio de Pagliaro en 1950 acerca del *corso* que las lenguas recorren. En el mundo académico anglo-americano, Vico supuso un discreto

impacto en principio. Los esfuerzos de Flint (1901), Adam (1935), Collingwood (1946) y Berry (1949) pueden mencionarse como los primeros intentos por familiarizar a los académicos angloparlantes con Vico. Sin embargo, fue la traducción que Bergin y Fisch realizaron en 1948 la que desplegó el interés por Vico con mayor amplitud, no sólo en la cultura científica anglo-americana, sino además paradójicamente de vuelta a la propia Italia (Cantelli 1986). Los libros de Caponigri (1953), Child (1953), Grimaldi (1958), Gianturco (1965), Manson (1969) y Tagliacozzo y White tomaron parte de una serie de publicaciones que, como destacó Tagliacozzo (1983a: 6), “constituyeron de forma individual y acumulativa el inicio de lo que un autor italiano como Vico habría llamado la tendencia anglo-americana en los estudios viquianos”. Quizás la obra anglo-americana más importante dentro de las interpretaciones que se han hecho del pensamiento viquiano en el contexto de los estudios modernos fue el libro, publicado en 1981, de Donald Verene, *La ciencia de la imaginación de Vico*. Verene también publicó un estudio exhaustivo de la autobiografía de Vico (1991). Desde entonces, se afianzó un verdadero movimiento académico anglo-americano dedicado a Vico. White (1973, 1978), Stam (1976), Mooney (1985), Bedani (1989), entre otros, quedaron cautivados por la fuerza de la teoría del *corso* de Vico para explicarlo todo, desde los periodos literarios hasta los procesos políticos. El teórico de la comunicación canadiense, Marshall McLuhan (1951, 1962, 1964) estuvo sin lugar a dudas influenciado por el concepto de *il vero* de Vico. Su estudio acerca de los medios de comunicación que el hijo de McLuhan recopiló tras la muerte de su padre (McLuhan and McLuhan 1988) fue incluso subtítulo como *La Nueva Ciencia*, en claro tributo a Vico.

Psicólogos y lingüistas se mostraron especialmente interesados en Vico a comienzos de la década de los ochenta del pasado siglo a causa de un cambio de paradigma que tuvo lugar en la disciplina en ese momento. Sullivan (1984), Littleford and Whitt (1988), Haskell (1987), Hearnshaw (1987) y Danesi (1993, 2004), por ejemplo, vieron en la descripción que hace Vico de la metáfora un indicio desde el que comprender cómo funciona la *fantasia* que conectaba con temas propios de las ciencias cognitivas. Como destacó apropiadamente Leary (1990: 3), “es sólo en los tiempos modernos, con el inicio de los análisis etimológicos, retóricos, e históricos de Giambattista Vico cuando muchos académicos han comenzado a compartir la idea de que la metáfora caracteriza el pensamiento y el lenguaje humanos de un modo verdaderamente fundamental”. Nöth (1990: 31) identificó incluso a Vico como un precursor de la psicología de Piaget y de la antropología de Lévi-Strauss. El libro de Michael Hertzfeld (1987) acerca de la base epistemológica de la antropología adoptó la *Ciencia nueva* como vía indirecta hacia las perspectivas contemporáneas del relativismo cultural. El libro de Dane (1991) acerca del uso de la ironía dentro de la historia de la crítica literaria y la filosofía occidentales también fue influyente en la difusión de las ideas viquianas de un modo indirecto.

Para Vico, la ironía era uno de los principales tropos que coincidían con la era de los iguales y, así, con la era del pensamiento racional. Recurriendo como marco al análisis que hizo White (1973, 1978) de los tropos viquianos, Dane (1990: 160) defiende que la ironía es “el parámetro de la cultura y el modo reflexivo en el que la ciencia y la historia modernas han de ser escritas”. Igualmente influyente en la tarea de dar a conocer las ideas de Vico por proximidad fue el crítico literario canadiense Northrop Frye (1981, 1990), quien dividió las fases principales de la evolución literaria de acuerdo al *corso* viquiano —metáfora, metonimia, sinécdoque, ironía—, donde cada era produciría sus propios artefactos literarios. Como escribe Frye (1990: xxii-xxiii) con un estilo puramente viquiano, la metáfora es la fuerza originaria de la consciencia:

“las imágenes de lo superior y lo inferior, las categorías de belleza y fealdad, los sentimientos de amor y odio, la asociación de la experiencia sensible, pueden ser expresados sólo a través de la metáfora, y ni siquiera pueden ser desechados o reducidos a proyecciones de algo más. La consciencia ordinaria está poseída de tal modo por contrastes excluyentes entre sujeto y objeto que encuentra dificultades a la hora de asimilar la noción de un orden de palabras que no sea subjetivo u objetivo, a pesar de que se compenetra con ambos. Sin embargo, su presencia otorga una apariencia muy diferente a muchos elementos de la vida humana, incluyendo la religión, que dependen de la metáfora sin dejar de ser menos ‘real’ o ‘verdadera’ mientras procede de ese modo”.

Los orígenes de la psicología en el siglo XIX no prestaron atención en un primer momento a Vico, quizás porque cualquier cosa que fuese percibida como filosófica era considerada “no científica”. Como destacó Flanagan (1984: xi), la filosofía de finales del siglo XIX se veía como poco menos que “pasatiempos inocuos de mentes poco realistas fundamentalmente”, mientras que la nueva psicología científica era vista como preocupada “por el estudio de lo que era real”. La práctica de la experimentación controlada, el uso de la asignación aleatoria en la selección de sujetos para satisfacer los requerimientos de la teoría estadística de Gauss y el uso de tareas artificiales que los sujetos desarrollen en condiciones de laboratorio siguen siendo hoy una parte integral de las ciencias de la mente contemporáneas. Fue Wilhelm Wundt quien fundó el primer “laboratorio” de psicología experimental en 1879 en Leipzig. El método experimental de Wundt (1901) fue realmente brillante, dado que vinculó el lenguaje a procesos psicológicos, en especial el lenguaje figurado.⁴ Pero sus ideas principales nunca fueron realmente respaldadas dentro de la psicología dominante. Así, en 1895 Conway Lloyd Morgan publicó su *Introducción a la psicología comparada*, en la que resumía los objetivos

y métodos de la “nueva ciencia” de la psicología. Unos años más tarde, Edward Lee Thorndyke escribió un tratado enormemente influyente, *Inteligencia animal* (1898), que sentó las bases para realizar experimentos de laboratorio con animales como medio para extrapolar las propiedades de la inteligencia humana. Muy poco después, Ivan Pavlov (1902) desarrolló la primera teoría psicológica acerca del aprendizaje humano —la teoría del condicionamiento clásico— a partir de experimentos con perros. A continuación Robert Yerkes estudió sistemáticamente a los grandes primates (1916), mostrando que los monos y los simios tenían la capacidad de transferir lo aprendido a nuevas tareas. Y Wolfgang Köhler (1925) demostró experimentalmente que los simios podían resolver problemas de forma espontánea sin los beneficios de un entrenamiento previo.

El supuesto asumido por esta nueva ciencia era que las mismas leyes del aprendizaje y la cognición se aplicarían a todos los organismos y, por tanto, que el descubrimiento de los principios básicos de la mente humana podrían deducirse a partir de experimentos con animales y con los propios humanos considerados como sujetos de análisis. Esta pasó a ser una noción central tras el hallazgo que hizo Pavlov acerca de que el hambre de un animal podría quedar condicionado por el tintineo de una campanilla —a través de la sencilla asociación de la campanilla con un trozo de carne y retirando en un momento dado el estímulo de la carne—. Esto se convirtió en una de las primeras leyes de la psicología, lo cual condujo al establecimiento del conductismo desde los años 20 a los 60 del pasado siglo. Este movimiento fue encabezado en primer lugar por John B. Watson (1929) y desarrollado por B. F. Skinner (1938): Watson sostenía que todas las formas complejas de comportamiento podían ser observadas, medidas y explicadas mediante simples procesos motores y glandulares. Estos procesos constituían los patrones de respuesta del organismo a partir de estímulos de entrada (*input*) específicos. Skinner llevó la teoría del estímulo-respuesta más allá añadiendo a las interacciones de los individuos los factores del entorno como determinantes cruciales del comportamiento. Para la década de los años sesenta del siglo XX ya estaba claro que el conductismo era excesivamente simplista y reduccionista, y que difícilmente podría explicar la complejidad de la conducta humana como si se tratara de la solución de problema matemático. Como consecuencia, el movimiento conocido como cognitivismo vino a sustituir al conductismo como tendencia mayoritaria en psicología. El término *cognición* desplazó a “mente” como término clave con idea de abandonar la distinción artificial que defendían los conductistas entre los procesos internos (lo mental) y los observables (la conducta): Esta palabra ha pasado ahora a designar todos los procesos mentales, desde la percepción hasta el lenguaje. Tras adoptar ideas y nociones propias de la inteligencia artificial, hoy el grueso de los esfuerzos de los cognitivistas ha pasado a considerar la mente más allá de una facultad humana, apuntando al estudio de la mente mediante el establecimiento de paralelismos entre la inteligencia natural y la artificial.

La predominancia del cognitivismo en psicología llevó a principios de la década de los setenta al movimiento de las ciencias cognitivas. Como indicó Howard Gardner (1985: 5-6), esto cristalizó a partir de que se tomara conciencia de que el tiempo habría venido a amalgamar las distintas aproximaciones científicas, las cuales habitarían en dominios disciplinares separados, en torno a un solo enfoque. El término de ciencias cognitivas, así, refiere a una aproximación que extrae de la lingüística, la antropología, la psicología y otras ciencias humanas determinada información y determinadas teorías para formular sus propias teorías acerca de la mente. Los científicos cognitivos de la actualidad se dedican a la investigación de modos de comprender las facultades de tipo no racional en los humanos. Tras el dominio de la filosofía positivista a lo largo de casi todo el siglo XX, en ciertos círculos el foco ha empezado, finalmente, a virar hacia la imaginación, la creatividad, los afectos, el sentimiento estético y la acción personalizada. En el campo de la psicología verbal y del desarrollo, los nombres de Piaget y Vygotsky pueden ser vistos fácilmente como parte dentro de la orientación general de este movimiento. El trabajo de Piaget sobre el desarrollo de las funciones mentales en relación a cómo se forman (Piaget 1969, Piaget y Inhelder 1969) es un ejemplo acerca de cómo el vínculo mente-cuerpo gobierna la ontogénesis de la consciencia, tanto personal como social, en varias etapas del desarrollo. Las principales etapas que postula Piaget —senso-motor, operaciones concretas, pensamiento lógico-formal— han pasado a ser ampliamente aceptadas como los principales hitos cognitivos en el camino hacia la madurez. Piaget mostró, dicho en pocas palabras, que los humanos progresan desde una etapa sensitiva y concreta hasta una más reflexiva y abstracta. Alrededor de los dos años, los niños, de acuerdo con las observaciones de Piaget, comienzan a desarrollar habilidades simbólicas que proceden de imágenes mentales. A medida que esto se dinamiza, preparan al niño para un tipo de pensamiento más abstracto. El conocimiento en el niño emerge en función de una relación directa con los sucesos que tienen lugar en el entorno inmediato. El autoconocimiento surge más tarde. La teoría de Piaget ha sido denominada “genética” —un término que él mismo empleó para describir su aproximación (Piaget 1971)—. Si cambiamos el término por “histórico-crítico” acabaremos realmente por dar con una perspectiva similar a la de Vico.

Las reacciones críticas a la teoría de Piaget han derivado en una percepción de esta en términos de un cierto determinismo y un excesivo énfasis en los procesos cognitivos en detrimento de lo afectivo y la emoción. Es en el momento en que se combinan las dimensiones afectivas y sociales con la maduración cognitiva cuando el trabajo de Vygotsky (1961) complementa y equilibra la psicología piagetiana. Vygotsky propuso unas etapas de desarrollo que van desde las acciones externas (físicas y sociales) hacia elaboraciones cognitivas y habla internas mediante la facultad de la mente para construir imágenes de la realidad exterior. Su definición del habla como un “microcosmos de consciencia” refleja con precisión esta idea. Se

trata de un tipo de “dispositivo de modelado simbólico”. El niño, en primer lugar, emplea símbolos no verbales (acción, juego, dibujo, pintura, música, etc.), luego constructos imaginativos (narrativas, fábulas, dramatizaciones), y finalmente expresión oral y escritura creativa en dirección al desarrollo del pensamiento abstracto.

Puede hallarse una articulación similar del desarrollo mental en la llamada *fenomenología*, desarrollada originalmente por el filósofo alemán Edmund Husserl (1891) para destacar la importancia de la experiencia consciente en la construcción de las categorías de expresión, desde la literatura a la ciencia. Husserl se propuso entender cómo la consciencia de las sensaciones y emociones se revelan en conjunción a procesos racionales. La fenomenología de hoy caracteriza las formas de la consciencia como *fenómenos* y los procesos involucrados en la formación de la consciencia, como la percepción o el deseo, como *actos*. Estos entran en relación con los objetos de la consciencia y por consiguiente son también considerados fenómenos. Esta relación intrínseca entre fenómenos y actos es intencional. Los fenomenólogos además afirman que las experiencias pasadas limitarán la capacidad de la gente para comprender los fenómenos y, por tanto, para actuar de acuerdo a ello. Un modo de contrarrestar la limitación a la que tienden las experiencias pasadas es a través de lo que llaman las “variaciones imaginativas”, esto es, a través de acciones de imaginar cómo la misma experiencia podría ser percibida bajo circunstancias variables. Las propiedades de la experiencia que permanecen constantes, a pesar de las variaciones, son vistas así como constituyentes de su esencia. Husserl ha tenido un buen número de seguidores, a pesar incluso de que no está clara hasta qué punto ha sido la influencia de la fenomenología en las ciencias cognitivas, que es parte integral de la mayoría de las escuelas de pensamiento psicológicas. Entre sus seguidores encontramos al psicólogo francés Maurice Merleau-Ponty (1942, 1945) y el filósofo alemán Martin Heidegger (1976). Ambos han defendido que la fenomenología no debería limitarse al análisis de la consciencia.

Un estudio central acerca de la relación entre pensamiento y discurso metafórico fue publicado en 1977 por Howard Pollio y su equipo de investigación. Mostró que el hablante medio de inglés inventa aproximadamente tres mil metáforas a la semana (Pollio, Barlow, Fine, y Pollio 1977). Esto dejó claro que la metáfora difícilmente podría entenderse como un tipo de habla idiomática, sino que era más bien sistemática. De hecho, el habla literal podría ser incluso la excepción. No hace falta recordar que esta perspectiva acerca del lenguaje y la cognición es intrínsecamente de naturaleza viquiana, dado que postula, en esencia, que la facultad del cerebro para fabricar mezclas de experiencias y estampar estas en el lenguaje metafórico es la esencia de la cognición. El predominio de la metáfora en el discurso habitual sugiere que los conceptos humanos parten de hipótesis basadas en la experiencia acerca del entorno físico. Tal y como expuso Vico, la mente humana “no entiende cosa alguna de la cual no le hayan dado antes los sentidos

algún motivo”.⁵ Sólo después de que los conceptos pasan a ser habituales mediante la difusión cultural es cuando pasan a liberarse del control sensible y adquieren cualidad abstracta.

Según se ha dicho, Vico veía la metáfora como un producto de la lógica poética —una facultad que rastrea y disocia la semejanza entre referentes para crear nuevas ideas—. En una sola metáfora advertimos fenómenos universales. Es mucho más que una simple referencia hacia algún objeto. Es la teoría del mundo. La percepción de lo universal en lo particular es alcanzada desde un primer momento a través de la *fantasia*. Los niños, como los primeros humanos racionales, hacían verdades a través de universales imaginativos (*Sn*, §§ 204-210, 403, 809, 933-934). En un primer momento, lo que pasará a ser un concepto abstracto se forma como un dios o un héroe. Vico dice de los antiguos egipcios que no podían formar el concepto de la “sabiduría civil”. Por ello, lo formaron a través de la figura de Hermes Trismegisto (*Sn*, § 209): Los antiguos griegos no podían formar el concepto de “valor”. Por ello, formaron lo que para ellos significaba eso a través del personaje de Aquiles (*Sn*, § 403): Los niños adquieren conceptos del mismo modo —a través de personajes que se asemejan a dioses y héroes, a los cuales representan—. Son metáforas que caracterizan a personajes humanos, acciones, comportamientos, morales y éticas. Las metáforas, por tanto, siempre establecen verdades percibidas: “los primeros autores de la humanidad se atuvieron a una tópica sensible, con la cual unían las propiedades, cualidades o relaciones, por así decir, concretas de los individuos o de las especies, y formaban con ellas sus géneros poéticos” (*Sn*, § 495): Por esta razón, “la metáfora constituye la mayor parte del cuerpo de las lenguas en todas las naciones” (*Sn*, § 444), haciendo posible que demos “los nombres a las cosas mediante las ideas más particulares y sensibles”.⁶

Dentro del cognitivismo contemporáneo la metáfora se ve, por lo general, como la combinación de ideas existentes a través de sus semejanzas. Como observa Gardner (1982: 161), la metáfora hace posible que la mente “perciba semejanzas entre elementos de dos dominios o áreas de la experiencia separados para conectarlos en una forma lingüística”. Pero Vico vio la metáfora como si esa semejanza fuera creada realmente, un reflejo de la *fantasia*. Esta posición está implícita en los primeros metaforólogos, tales como I. A. Richards (1936) y Max Black (1962), y poco después Lakoff y Johnson (1980, 1999, véase también Danesi 2011): Estos investigadores comparten la idea de una relación existente entre la cognición metafórica y las reglas de la gramática, tales como las reglas sintácticas, lo cual recuerda a lo dicho en los párrafos desde el 447 al 463 de la *Sn*, en los que Vico expone su modelo de los orígenes de la gramática. Las primeras palabras se formaron osmóticamente, es decir, en esencia a través de onomatopeyas “con la que todavía observamos que se explican felizmente los niños” (*Sn*, § 447): A continuación llegaron las interjecciones, “que son voces articuladas por el ímpetu de pasiones

violentas” (*Sn*, § 448): Bajo el impulso de las pasiones nace una secuencia de categorías léxicas. Los pronombres aparecen tras las interjecciones porque nos sirven de ayuda para compartir “nuestras ideas con otros en torno a esas cosas que con nombres propios no sabemos nombrar o los otros no saben entender” (*Sn*, § 450): Partículas con sus sustantivos y finalmente verbos completan la secuencia filogenética que se recrea en la ontogénesis del lenguaje:

“Finalmente, los autores de las lenguas formaron los verbos como observamos en los niños, que expresan nombres y partículas, mientras callan los verbos. Porque los nombres designan ideas que dejan huellas firmes; las partículas, que expresan modificaciones, hacen lo mismo; pero los verbos significan movimientos, que suponen el antes y el después, que son medidos por el presente indivisible” (*Sn*, § 453).

La primera combinación de palabras se produjo a través de la combinación de “las imágenes, las semejanzas, las comparaciones, las metáforas, los circunloquios, las frases que expresan las cosas por sus propiedades naturales” (*Sn*, § 456). Pero este modo poético no estaba carente de propiedades expresivas. Como habría demostrado Tsur (1992), se trata de un modo que está anclado en la psicología del habla —en la fonética, la entonación y la modulación de la voz—. Tras esto, “los giros nacieron de la dificultad de introducir los verbos en el discurso pues, como hemos visto, fueron los últimos en descubrirse” (*Sn*, § 458). A medida que las expresiones se hacían cada vez más complejas, “las mentes de los pueblos llegaron a hacerse más ágiles y abstractas” (*Sn*, § 460). Todo este escenario, sin embargo, se inició por medio “de las pasiones violentísimas de espanto y de júbilo” que habrían pasado a ser la base del carácter rítmico de la estructura de una oración: esto es, de sus dimensiones prosódicas (entonación, tensión, y demás). Este escenario no sólo es sumamente compatible con aquello que ahora se conoce acerca de la etapas cronológicas establecidas que el niño atraviesa en su aprendizaje gramatical, sino que además nos ofrece un buen modelo acerca de cómo la composición de una oración refleja nuestra experiencia del mundo. Dicho de otro modo, la gramática no es más que el uso de formas del lenguaje para representar el mundo, o facetas de éste, “holísticamente”.

Psicología evolutiva

Actualmente ha aparecido una nueva corriente en psicología, conocida como psicología evolutiva (PE). A primera vista, parece que tiene ciertos ecos del pensamiento viquiano, dado que conecta directamente la cognición con los mecanismos basados en el cuerpo. Pero también es en realidad una forma moderna de determinismo que se opone al movimiento autopoietico descrito arriba. La PE se centra en los procesos genéticos como generadores de los procesos culturales. Es una forma convincente de discurso que encaja con la tendencia actual dentro de las

ciencias cognitivas de explicar la consciencia según términos estrictamente genéticos, en lugar de hacerlo en términos histórico-cultural-imaginativos (Buss 2004). Básicamente, la PE ve la mente como algo que tiene la misma estructura modular del cuerpo, con diversos aspectos adaptativos que sirven a diversas funciones. Los defensores de la PE consideran las diferentes culturas como sistemas de supervivencia. La PE se basa en varias premisas centrales:

- El cerebro es un dispositivo de procesamiento de información que traduce las entradas externas en salidas conductuales.
- Los mecanismos adaptativos del cerebro son el resultado de la selección natural y sexual.
- El cerebro tiene mecanismos especializados que han evolucionado para resolver problemas recurrentes de supervivencia, los cuales han permanecido como parte del cerebro trino.
- La mayoría de los procesos neuronales son inconscientes y se activan automáticamente ante la necesidad de resolver problemas.

Los teóricos de la PE han adoptado el concepto de *meme* de Richard Dawkins (1976, 1985, 1987, 1998); los memes son unidades de información que se transfieren en los entornos culturales para mejorar la supervivencia y favorecer el progreso reemplazando las funciones de los genes. Los memes son patrones de replicación de información (ideas, leyes, modas, tendencias artísticas, melodías, y demás) y de comportamiento (ritos nupciales, rituales de cortejo, ceremonias religiosas, y demás) que la gente ha heredado directamente de su entorno cultural. Al igual que los genes, los memes no implican ningún tipo de intencionalidad a la hora de adherirse al organismo humano, el cual los adquiere irreflexivamente desde su nacimiento, transfiriéndolos con la misma falta de reflexión a las siguientes generaciones. El *código memético* habría reemplazado, así, al *código genético* en la orientación de la evolución humana. Dicho en pocas palabras, los memes han surgido en la evolución para ayudar a los seres humanos a hacer frente a sus formas específicas de consciencias y así mejorar su habilidad colectiva para sobrevivir como especie.

La PE es de hecho una rama de la sociobiología. La figura clave tras todo este enorme movimiento intelectual es el biólogo norteamericano E. O. Wilson (1975, 1979, 1984), conocido por su trabajo en la investigación de los efectos de la selección natural en las comunidades biológicas, en especial en las poblaciones de insectos, y por trasladar la idea de la selección natural a las culturas humanas. Desde mediados de los años cincuenta del siglo XX, Wilson ha defendido que las conductas sociales en los humanos están basadas en la genética y que los procesos evolutivos favorecen aquellas conductas que mejoran el éxito reproductivo y la supervivencia. Así, características como el heroísmo, el altruismo, la agresividad y la dominancia masculina deberían ser entendidas como resultados evolutivos, no en términos de procesos

sociales o psíquicos. Es más, Wilson considera que las habilidades creativas sobre las que se apoyan el lenguaje, el arte, el pensamiento científico, los mitos, etc., se originaron en respuestas genéticas que ayudaron al organismo humano a sobrevivir y dar continuidad a la especie. Como ha afirmado sin ambages, “da igual lo lejos que nos haya llevado la cultura, los genes llevan a la cultura con correa” (Wilson y Harris 1981: 464).

El principio *verum-factum* de Vico nunca ha resultado más crucial que en la actualidad en la deconstrucción de la falacia que se oculta tras la teoría que propugna la PE. Al igual que todas las teorías, la memética es en sí el producto de una concepción global del mundo. Parafraseando al filósofo francés Michel Foucault (1972), los seres humanos tratan de comprender y definir su realidad adscribiéndola a la naturaleza, al esfuerzo humano o a Dios. Como otros han hecho en el pasado, los teóricos actuales de la PE se han jugado la mayoría de sus apuestas en la naturaleza. La teoría de los memes es, en efecto, un descendiente contemporáneo de un legado filosófico que cae bajo la firma del *fisicalismo*. Aunque sus raíces son muy antiguas, esta doctrina experimentó un momento de despliegue en la sociedad occidental tras el establecimiento de la biología darwiniana en el siglo XIX. Los comportamientos sociales conscientes están, qué duda cabe, basados parcialmente en la biología, pero no de un modo completo. Los factores genéticos por sí solos no definen completamente a los seres humanos. No nos dicen nada acerca de por qué los humanos generamos experiencias significativas y formulan las preguntas que formulan acerca de la vida (Sebeok y Danesi 2000).

La singularidad

Otro peligro al respecto del cual la *Sn* nos advierte de forma implícita es el poder del antropomorfismo para insuflar vida en cosas inanimadas en la *fantasia*. Una manifestación contemporánea de este poder es la teoría de la *singularidad*, propuesta por Ray Kurzweil en su libro de 2009 *La singularidad está cerca*. Se trata de la perspectiva de que llegará un momento en el tiempo en que la inteligencia artificial haya progresado hasta el punto de haber superado a la inteligencia humana. Ese momento ocurrirá cuando un software inteligente “actualizable” adquiera una dimensión autosuficiente sin necesidad de la intervención humana, pueda realizar automejoras, de modo que cada automejora suponga una explosión de inteligencia que, a su vez, conducirá a una poderosa super-inteligencia artificial que sobrepasará toda inteligencia humana. Kurzweil predice que la singularidad podría darse alrededor de 2045, cuando las tecnologías en IA sea tan avanzadas que ya no puedan ser detenidas por la acción humana.

No cabe duda de que estamos ante una nueva era mitológico-antropomórfica. Aquí no nos planteamos ahora la necesidad de discutir la hipótesis de la singularidad. Pero es importante señalar que esto realmente conecta con una nueva y poderosa creencia antropomórfica en las máquinas. En su libro *Modelos mentales* (1983), Johnson-Laird nos dio una buena clasificación para hablar acerca de la analogía entre intelligen-

cia y máquinas. De acuerdo con Johnson-Laird, hay tres esquemas con los cuales evaluar el significado del concepto de máquina entendido como un sistema orgánico autocontenido, de modo que una máquina pueda ser biológica o no biológica:

1. “máquinas cartesianas” que no usen símbolos y carezcan de autoconsciencia;
2. “máquinas craikeanas” (por Craik 1943) que tengan la capacidad de construir modelos de la realidad, pero carezcan de autoconsciencia;
3. máquinas autorreflexivas que construyan modelos de la realidad y sean conscientes de su capacidad para construir tales modelos.

Los programas de ordenador diseñados para simular la inteligencia humana son máquinas cartesianas, mientras que los animales y los bebés humanos son máquinas craikeanas. Pero sólo los bebés tienen la capacidad de desarrollar una consciencia autorreflexiva a través del crecimiento y la crianza, lo cual es autopoietico, dotados de autogeneración y automantenimiento. Citando a McNeill (1987: 262):

“Las máquinas autoconscientes son capaces de actuar y comunicarse intencionalmente en lugar de hacerlo como si estuviesen meramente actuando intencionalmente (competencias de las cuales las máquinas craikeanas están en disposición). Esto se debe a que pueden crear modelos de una realidad futura y un modelo de sí mismas en función del hecho de lo que esta realidad puede llegar a ser.”

Como defiende a continuación con contundencia McNeill (1987: 262-264), la autoconsciencia está sujeta al lenguaje. El “habla interna” a la que se refieren los psicólogos es una manifestación de este estado único de la mente (Vygotsky 1962, 1978); además, al contrario que la máquina cartesiana, un ser humano puede construir herramientas, artefactos y técnicas a voluntad para extender sus habilidades biológicas. La creencia en la singularidad no es más que la creencia de que la inteligencia artificial craikeana se volverá autorreflexiva. En otras palabras, dado el espacio tecnológico en el cual nos sumergimos hoy, conceptos antropomórficos como la singularidad vienen a ser productos de una forma de imaginación que no es capaz de distinguir entre lo que es real y lo que es creado. Los defensores de la singularidad afirman que han ido más allá del antropomorfismo, y que el software que hay en una máquina ha alcanzado un punto en el que las interconexiones realizadas en su código generarán autoconsciencia.

En los mitos sumerios y babilonios se daban curiosamente explicaciones acerca de la creación de vida a través de la animación de la arcilla. Los antiguos romanos también se sentían fascinados ante la posibilidad de que un autómatas pudiese convertirse en algo inteligente a la manera que ellos lo eran. En los tiempos del *Frankenstein* de Mary Shelly, allá por 1818, la idea de que los robots pudie-

ran adentrarse en la vida inteligente fascinó y aterrorizó a la imaginación moderna. Desde el giro que supuso el siglo XX, la conquista por conseguir crear máquinas animadas de naturaleza no biológica ha sido incensante. Ha cautivado la imaginación de una gran parte de nuestros creadores de imágenes. Como destacó William Barrett (1986: 160) hace varias décadas, si una máquina alguna vez se construyese con las propiedades de una mente humana tendría

“curiosamente un tipo de consciencia descorporeizada, ya que carecería de la sensibilidad, intuiciones y *pathos* de nuestra humana carne y nuestra humana sangre. Y es muy poco recomendable que seamos eso, que en realidad es ser menos que un humano”.

Ésta no es una posición reaccionaria; es una afirmación de la *scienza* en el sentido viquiano. McLuhan también advirtió de que si nos convencemos de que las máquinas son capaces de desarrollar inteligencia al modo humano es porque nosotros las construimos. Entonces esto se vuelve contra la mente humana, generando temor. Como sarcásticamente indicó: “los futuros maestros en tecnología tendrán que ser alegres e inteligentes. La máquina gobierna con facilidad lo adusto y simplón” (McLuhan 1968: 55). En *Comprender los medios de comunicación*, McLuhan destacó que amamos nuestras tecnologías porque son fuerzas unificadoras:

“hoy, cuando hemos extendido todas las partes de nuestros cuerpos y sentidos mediante la aplicación de la tecnología, estamos obsesionados con la necesidad de un consenso exterior entre la tecnología y la experiencia que elevarían nuestra vida colectiva al nivel de un consenso a nivel planetario” (McLuhan 1964: 105).

Como demuestra la emergencia de la PE y de la teoría de la singularidad, quizás no ha habido ningún otro momento en la historia como hoy, una era designada como “post-humana”, en que se necesite la ‘*scienza nuova*’ de Vico. Desde el mismo momento en que Werner Heisenberg presentó su famoso principio de incertidumbre en la primera parte del siglo XX (Heisenberg 1949), la naturaleza y el *modus operandi* de la ciencia física ha cambiado radical y dramáticamente. Para la mayoría de físicos se acabaron los descubrimientos de verdades “absolutas”. Los físicos, de hecho, han descubierto el principio *verum-factum* de forma independiente por ellos mismos. Ha llegado el momento de que el estudio de la mente haga lo mismo. La *scienza nuova* todavía no goza de una amplia popularidad. Pero hay indicios de que esto podría cambiar pronto, dado que los modelos post-humanos de cognición sencillamente no se sostienen más allá de sus orígenes metafóricos.

(Traducción del inglés por Daniel Pino Sánchez)

Bibliografía y referencias de notas en el texto

- ADAMS, H.P. (1935): *The Life and Writings of Giambattista Vico*, Allen and Unwin, Londres.
- BADALONI, N. (1985): *Introduzione a Vico*, Laterza, Bari.
- BARNES, J. (1982): *The Presocratic Philosophers*, Routledge, Londres.
- BARRETT, W. (1986): *The Death of the Soul: From Descartes to the Computer*, Anchor, Nueva York.
- BEDANI, G.L.C. (1989): *Vico Revisited: Orthodoxy, Naturalism and Science in the "Scienza Nuova"*, Berg, Hamburgo.
- BERGIN, T. G. Y FISCH, M. (1984): *The New Science of Giambattista Vico*, Cornell University Press, Ithaca.
- BERLIN, I. (1976): *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Viking, Nueva York.
- BERRY, T.M. (1949): *The Historical Theory of Giambattista Vico*, Catholic University of America, Washington D. C.
- BLACK, M. (1962): *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca.
- BURKE, P. (1985): *Vico*, Oxford University Press, Oxford.
- BUSS, D.M. (2004): *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind*, Pearson, Boston.
- CANTELLI, G. (1986): *Mente, corpo, linguaggio*, Sansoni, Florencia.
- CAPONIGRI, A.R. (1953): *Time and Idea: The Theory of History in Giambattista Vico*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- CHILD, A.R. (1953): *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey*, University of California Press, Los Angeles.
- COLLINGWOOD, R.G. (1946): *The Idea of History*, Clarendon, Oxford.
- COSTA, G. (1985): "The Desert and the Rock: G. B. Vico's New Science vis-à-vis Eighteenth-Century European Culture", *Quaderni d'Italianistica*, 6, 1985, pp. 100-110.
- CRAIK, F. (1943): *The Nature of Explanation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CROCE, B. (1911): *La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, Bari.
- DANE, J. A. (1991): *The Critical Mythology of Irony*, University of Georgia Press, Athens.
- DANESI, M. (1993): *Vico, Metaphor, and the Origin of Language*, Indiana University Press, Bloomington.
- _____ (2004): *Poetic Logic: The Role of Metaphor in Thought, Language, and Culture*, Atwood Publishing, Madison WI.
- _____ (2011): "George Lakoff on the Cognitive and Neural Foundation of Mathematics", *Fields Notes*, 11 (3), 2011, pp. 14-20.
- _____ (2013): "On the Metaphorical Connectivity of Cultural Sign Systems", *Signs and Society*, 1, 2013, pp. 33-50.
- DAWKINS, R. (1976): *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford.
- _____ (1985): *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*, Basic, Nueva York.
- _____ (1987): *The Blind Watchmaker*, Longmans, Harlow.
- _____ (1998): *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder*, Houghton Mifflin, Boston.
- DESCARTES, R. (1637): *Essaies philosophiques*, L'imprimerie de Ian Maire, Leyden.
- FAUCONNIER, G. y TURNER, M. (2002): *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, Basic, Nueva York.
- FINCHER, J. (1976): *Human Intelligence*, G. Putnam and Sons, Nueva York.
- FLANAGAN, O.J. (1984): *The Science of the Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- FLETCHER, A. (1991): *Colors of the Mind: Connections on Thinking in Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- FLINT, R. (1901): *Vico*, Blackwood, Edimburgo.
- FOUCAULT, M. (1972): *The Archeology of Knowledge*, trad. por A.M. Sheridan Smith, Pantheon, Nueva York.
- FRYE, N. (1981): *The Great Code: The Bible and Literature*, Academic Press, Toronto.
- FRYE, N. (1990): *Words with Power*, Penguin, Harmondsworth.
- GARDNER, H. (1982): *Art, Mind, and Brain: A Cognitive Approach to Creativity*, Basic, Nueva York.
- _____ (1985): *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*, Basic Books, Nueva York.
- GARIN, E. (1972): "Ancora sul 'verum-factum' prima di Vico", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 2, 1972, pp. 59-61.
- GIANTURCO, E. (1965): *On the Study Methods of Our Time*, de G. B. Vico, Bobbs Merrill, Indianápolis.
- GIBBS, R.W. (1994): *The Poetics of Mind: Figurative Thought, Language, and Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GRIMALDI, A.A. (1958): *The Universal Humanity of Giambattista Vico*, Vanni, Nueva York.
- HASKELL, R.E. (1987): "Giambattista Vico and the Discovery of Metaphoric Cognition", en R.E. HASKELL (ED.),

- Cognition and Symbolic Structures: The Psychology of Metaphoric Transformation*, Ablex, Norwood NJ, pp. 67–82.
- HAUSMAN, C.R. (1989): *Metaphor and Art*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HEARNshaw, L.S. (1987): *The Shaping of Modern Psychology: An Historical Introduction*, Routledge, Londres.
- HEGEL, G.W.F. (1807): *Phaenomenologie des Geistes*, Teubner, Leipzig.
- HEIDEGGER, M. (1976): *Phaenomenologie und Theologie*, Klostermann, Fráncfort.
- HEINE, S.J. (2011): *Cultural Psychology*, W.W. Norton & Company, Nueva York.
- HERZFELD, M. (1987): *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HOBBS, J.R. (1990): *Literature and Cognition*, Center for the Study of Language and Information, Stanford.
- HUSSERL, E. (1970 [1891]): *Philosophie der Arithmetik*, Nijhoff, La Haya.
- JAYNES, J. (1976): *The Origins of Consciousness and the Breakdown of the Bicameral Mind*, University of Toronto Press, Toronto.
- JOHNSON-LAIRD, P. (1983): *Mental Models*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- KÖHLER, W. (1925): *The Mentality of Apes*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- KURZWEILL, R. (2005): *The Singularity Is Near*, Penguin, Harmondsworth.
- LAKOFF, G. y JOHNSON, M. (1980): *Metaphors We Live By*, Chicago University Press, Chicago.
- _____ (1999): *Philosophy in Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic, Nueva York.
- LAKOFF, G. y NÚÑEZ, R. (2000): *Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*, Basic Books, Nueva York.
- LEARY, D.E. (1990): “Psyche’s Muse: The Role of Metaphor in the History of Psychology”, en: D.E. LEARY (ED.), *Metaphors in the History of Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-78.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962): *La pensée sauvage*, Plon, París.
- LITTLEFORD, M.S. y WHITT, J.R. (1988): *Giambattista Vico, Post-Mechanical Thought, and Contemporary Psychology*, Peter Lang, Nueva York.
- MANSON, R. (1969): *The Theory of Knowledge of Giambattista Vico*, Ardon, Hamden.
- MANUEL, F.E. (1963): *Isaac Newton Historian*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- MATURANA, H.R. y VARELA, F. (1973): *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Reidel, Dordrecht.
- MCLUHAN, M. (1951): *The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man*, Vanguard, Nueva York.
- _____ (1962): *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press, Toronto.
- _____ (1964): *Understanding Media: The Extension of Man*, McGraw-Hill, Nueva York.
- _____ (1968): *Through the Vanishing Point*, Harper & Row, Nueva York.
- MCLUHAN, M. y MCLUHAN, E. (1988): *Laws of Media: The New Science*, University of Toronto Press, Toronto.
- MCNEILL, D. (1987): *Psycholinguistics: A New Approach*, Harper & Row, Nueva York.
- MERLEAU-PONTY, M. (1942): *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, París.
- _____ (1945): *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París.
- MONDOLFO, R. (1969): *Il “verum-factum” prima di Vico*, Guida, Nápoles.
- MOONEY, M. (1985): *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton University Press, Princeton.
- MORGAN, C.L. (1895): *Introduction to Comparative Psychology*, Scott, Londres.
- NÓTH, W. (1990): *Handbook of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington.
- PAGLIARO, A. (1950): *Filosofia del linguaggio: La dottrina linguistica di G. B. Vico*, Edizioni dell’Ateneo, Roma.
- PAVLOV, I. (1902): *The Work of Digestive Glands*, Griffin, Londres.
- PIAGET J. (1969): *The Child’s Conception of the World*, Littlefield, Adams & Co., Totowa N.J.
- _____ (1971): *Genetic Epistemology*, W.W. Norton, Nueva York.
- PIAGET, J. y INHELDER, J. (1969): *The Psychology of the Child*, Basic Books, Nueva York.
- POLLIO, H., BARLOW, J., FINE, H., y POLLIO, M. (1977): *The Poetics of Growth: Figurative Language in Psychology, Psychotherapy, and Education*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale NJ.
- RICHARDS, I.A. (1936): *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford.
- SAPIR, E. (1921): *Language*, Harcourt, Brace and World, Nueva York.
- SEBEOK, T.A. (1987): “In What Sense is Language a ‘Primary Modeling System’?”, en H. BROMS AND R. KAUFMANN (EDS.), *Proceedings of the 25th Symposium of the Tartu-Moscow School of Semiotics*, Arator, Helsinki, pp. 67-80.
- SEBEOK, T.A. y DANESI, M. (2000): *The Forms of Meaning: Modeling Systems Theory and Semiotics*, Mouton de Gruyter, Berlín.

- SKINNER, B.F. (1938): *The Behavior of Organisms*, Appleton-Century Crofts, Nueva York.
- STAM, J. (1976): *Inquiries in the Origin of Language: The Fate of a Question*, Harper and Row, Nueva York.
- SULLIVAN, E.V. (1984): *Critical Psychology: Interpretation of the Personal World*, Plenum, Nueva York.
- TAGLIACOZZO, G. (1983a): "Vico and Marx: One Hundred Years after Marx's Death", *Rivista di Studi Italiani*, 1, 1983, pp. 98-121.
- TAGLIACOZZO, G. y WHITE, H. (1969) (EDS.): *Giambattista Vico: An International Symposium*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- THORNDYKE, E.L. (1898): *Animal Intelligence*, Macmillan, Nueva York.
- TSUR, R. (1992): *What Makes Sound Patterns Expressive? The Poetic Mode of Speech Perception*, Duke University Press, Durham.
- UEXKÜLL, J. VON (1909): *Umwelt und Innenwelt der Tierre*, Springer, Berlín.
- VERENE, D.P. (1981): *Vico's Science of Imagination*, Cornell University Press, Ithaca.
- _____ (1988): "Imaginative Universals and Narrative Truth", *New Vico Studies*, 6, 1988, pp. 1-20.
- _____ (1991): *The New Art of Autobiography: An Essay on the "Life of Giambattista Vico Written by Himself"*, Oxford University Press, Oxford.
- WATSON, J.B. (1929): *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, Lippincott, Filadelfia.
- WATSON, L. (1990): *The Nature of Things*, Houghton and Stoughton, Londres.
- WHITE, H.V. (1973): *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- _____ (1978): *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- WHORF, B.L. (1956): *Language, Thought, and Reality*, J. B. Carroll (ed.), MIT Press, Cambridge Mass.
- WILSON, E.O. (1975): *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- _____ (1979): *On Human Nature*, Bantam, Nueva York.
- _____ (1984): *Biophilia*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- WILSON, E.O. y HARRIS, M. (1981): "Heredity versus Culture: A Debate", en J. GUILLEMIN (ED.), *Anthropological Realities: Reading in the Science of Culture*, Transaction Books, New Brunswick NJ, pp. 450-465.
- WINNER, E. (1982): *Invented Worlds: The Psychology of the Arts*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- WUNDT, W. (1901): *Sprachgeschichte und Sprachpsychologie*, Eugelmann, Leipzig.
- YERKES, R. (1916): *The Mental Life of Monkeys and Apes*, Yale University Press, New Haven.

* * *

Notas del traductor

1. Para las citas de la *Ciencia nueva* edición de 1744 seguimos la traducción española de Rocío de la Villa Ardura (Tecnos, Madrid, 1995).
2. Se refiere al rey Carlos III.
3. Cfr. *Sn*, § 402.
4. *...proverbial language*.
5. Cfr. *Sn*, § 363.
6. Cfr. *Sn*, § 406.

* * *