

Psicología, mente y sociedad: un poliedro multinivel

Psychology, mind and society: a multilevel polyhedron

González, Federico

RESUMEN

El objetivo del trabajo radica en explorar la tríada conceptual que conforman psicología, mente y sociedad. Su énfasis es más exploratorio que concluyente. Lo cual significa que se aspira más a proponer una cartografía de relaciones posibles entre psicología, mente y sociedad que a fundamentar una única tesis de carácter concluyente.

Inicialmente se enumera una serie de secciones que incluyen el tratamiento de tópicos como la dimensión social de la mente, la dimensión mental de la sociedad, el origen social de mente, la mirada mental de la sociedad, la mente como sociedad y la sociedad como emergente.

Posteriormente se procede a bosquejar tres tesis: 1) La teoría de la mente es un puente psicológico paradigmático que vincula a la mente con la sociedad. 2) La teoría memética formulada por Dawkins y Blackmore representa un razonable punto de partida para comprender las relaciones entre psicología, mente y sociedad. 3) Las narrativas mentales representan la plasmación subjetiva y objetiva entre la mente individual y la dimensión social.

En cada caso se formula la tesis, se

repan los aspectos salientes de sus teorías de base y se las ilustra con algunos textos de corte literario.

Palabras clave: Mente social - Origen social de la mente - Teoría de la mente - Memética - Narrativas mentales

ABSTRACT

The objective of the work is to explore the conceptual triad that make up psychology, mind and society. Its emphasis is more exploratory than conclusive. This means that it aspires more to propose a mapping of possible relationships between psychology, mind and society than to base a single thesis of a conclusive nature.

Initially, a series of sections are listed that include the treatment of topics such as the social dimension of the mind, the mental dimension of society, the social dimension of the mind, the social origin of mind, the mental view of society, the mind as society and society as emerging.

Later, three theses are outlined: 1) The theory of the mind is a paradigmatic psychological bridge that links the mind with society. 2) The memetic theory formulated by Dawkins and Blackmore

represents a reasonable starting point to understand the relationships between psychology, mind and society. 3) The mental narratives represent the subjective and objective embodiment between the individual mind and the social dimension. In each case, the thesis is formulated, its salient aspects of its basic theories are reviewed and illustrated with some literary texts.

Key words: Social mind - Social origin of mind - Theory of mind - Memetics - Mental narratives.

Universidad de Buenos Aires (UBA). Facultad de Psicología. Licenciado en Psicología, UBA.
Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor Adjunto Regular Cátedra de Psicología General y Maestría de Psicología Cognitiva Facultad de Psicología. UBA.
Fundación Navarro Viola, I Premio a la investigación educativa (1993)
Universidad de Buenos Aires (UBA) Premio a la investigación científico tecnológica (1994)
Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires Premio a la Vocación Universitaria Empresaria (PRUEVE) (2004)

Introducción

El objetivo del trabajo radica en explorar la tríada conceptual que conforman psicología, mente y sociedad. Su énfasis es más exploratorio que concluyente. Lo cual significa que se aspira más a proponer una cartografía de relaciones posibles entre psicología, mente y sociedad que a fundamentar una única tesis de carácter concluyente¹. Al inicio se enumeran una serie secciones cuyo fin radica en bosquejar algunos posibles temas de interés involucrados con el objeto de estudio. Tales secciones incluyen tópicos como la dimensión social de la mente, la dimensión mental de la sociedad, el origen social de mente, la mirada mental de la sociedad, la mente entendida como sociedad, etc. Posteriormente, entre un amplio repertorio de posibilidades, se procede a bosquejar tres tesis, cuyos enunciados son:

1) La teoría de la mente es un puente psicológico paradigmático que vincula a la mente con la sociedad.

2) La teoría memética formulada por Richard Dawkins y Susan Blackmore representa un razonable punto de partida para comprender las relaciones entre psicología, mente, cultura y sociedad.

3) Las narrativas mentales representan la plasmación subjetiva y objetiva entre la mente individual y la dimensión social.

El carácter con que se formula cada uno de esos bosquejos se ubica a mitad

de camino entre una tesis formal y lo que Edward de Bono (1991) denomina “provocación operativa”².

En cada caso se formula la tesis, se repasan los aspectos salientes de sus teorías de base (i.e “teoría de la mente”, “memética” y “narrativas mentales”) y, a modo de licencia expositiva, se ilustran algunos pasajes a través de una serie de textos en clave psicoliteraria³.

PARTE 1

Psicología, mente y sociedad: una encrucijada de diversos orígenes y destinos

En su clásico texto “La ciencia, su método y su filosofía”, Mario Bunge (1977) invitaba a esclarecer las relaciones entre ciencia y filosofía jugando con algunas preposiciones⁴. Generalizando aquel ejercicio al presente contexto podrían enumerarse temáticas tales como psicología de la sociedad, psicología en la sociedad o psicología para la sociedad.

Cada una de esas posibles conjunciones podría dar emergencia a un ensayo particular. Pero para complejizar el abordaje de nuestro objeto de estudio debemos integrar a la mente. Al respecto, un ligero deslizamiento semántico de lo anterior puede hacernos considerar temas tan disímiles como la dimensión social de la mente o la dimensión mental de la sociedad, cuestiones que se analizan a continuación.

Mente y sociedad: una esquemática en dos niveles

A efectos expositivos, en la figura 1 se bosqueja un primer nivel de representación de las posibles relaciones entre mente y sociedad.

Básicamente, se esquematizan las relaciones bidireccionales entre la mente individual y la sociedad, destacando su carácter de interacción recíproca. Así, desde las mentes individuales se cristalizan ideas en el orden social que, en un flujo continuo, se internalizan en las primeras para reiniciar el ciclo.

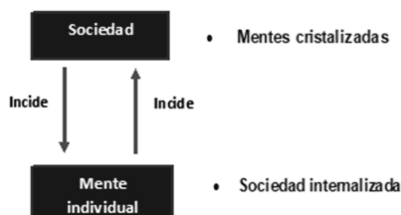


Figura 1: Mente individual y mente social: una ruta de dos vías.

Mente, grupo y sociedad: una esquemática en tres niveles

La austeridad del esquema anterior deja afuera el nivel del grupo, ámbito privilegiado donde acontecen gran parte de las interacciones humanas. Tomando como referencia una distinción clásica propuesta por Robbins (2004) en un tratado sobre comportamiento organizacional, postularemos entonces

una triarquía que incluye al nivel del individuo, el nivel de las interacciones propias de los grupos primarios y el nivel de la sociedad.

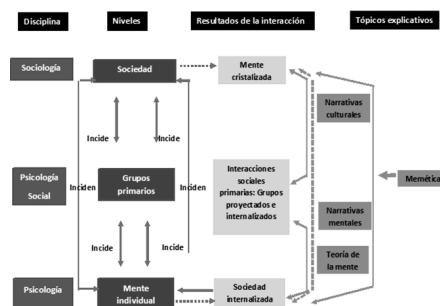


Figura 2: Mente individual, interacción social y sociedad: un sistema de múltiples vías.

En el esquema se ilustra un mayor nivel de complejidad entre el orden de la mente individual y la sociedad. Por un lado, se vuelven a mostrar las interacciones recíprocas entre ambos órdenes. Pero ahora se agregan las interrelaciones entre la mente individual y las interacciones sociales propias de los grupos primarios. Y también, las relaciones entre los grupos y la sociedad, en tanto nivel emergente mayor.

Adicionalmente, se esquematizan algunos de los tópicos a considerar en este trabajo. Así, las narrativas mentales y la teoría de la mente resultan fenómenos más ligados a las relaciones entre la mente individual y las interacciones sociales primarias, aunque puedan abarcar a la sociedad misma.

Recíprocamente, las narrativas culturales refieren más al espacio comprendido entre la sociedad y los grupos, aunque terminen internalizándose en los individuos.

El esquema triárquico sugerido puede homologarse a las disciplinas de la sociología, psicología social y psicología, respectivamente. A su vez, las interrelaciones resultan afines con los enfoques de niveles múltiples emergentes, de los cuales conceptualizaciones como las series complementarias postuladas por Freud (1984) representan casos particulares.

Sociedad mental y mente social: Holismo, reduccionismo y sus variantes

Una de las variantes para pensar las posibles relaciones entre psicología, mente y sociedad puede sintetizarse en algunas de estas preguntas: ¿Cuánto de nuestra psicología existe en la sociedad? ¿Hasta qué punto la sociedad es la resultante de nuestras determinaciones elementales e individuales? ¿Cuánto del orden social nos determina y resulta constitutivo de nuestras mentes individuales y cuánto de nuestros modelos mentales determinan las acciones que definen el orden social?

Tales interrogantes pueden encuadrarse dentro del antiguo debate entre holismo y reduccionismo (Hofstadter, 1982) o alguna de sus variantes tales como la

distinción entre micro y macro niveles (Searle, 1981), causalidad ascendente y descendente (Popper, 1980), jerarquías y heterarquías (Minsky, 1986), etc.

La naturaleza mental de la sociedad y la génesis social de la mente

Es sabido que la separación de niveles instauro el interrogante de sus posibles interacciones. En otros términos: ¿Cómo las mentes individuales determinan el orden social y cómo el orden social moldea la mente individual?

El problema de la naturaleza social de la mente radica en dilucidar si la social supone un nivel psicológico emergente *per se* (i.e. una mente social) o debería conceptualizarse como una abstracción referida al orden resultante de las interacciones humanas.

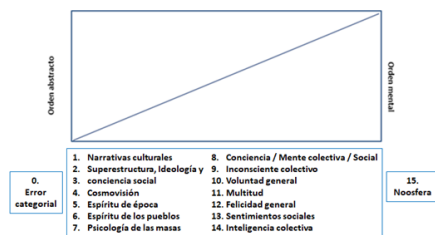
La génesis social de la mente refiere, en cambio, al modo en que el orden social modela o determina la mente.

La dimensión mental de la sociedad

El problema de la dimensión mental de la sociedad refiere al estatuto epistemológico que se le conceda a lo mental como constitutivo o parcialmente constitutivo de lo social. Sin duda, se trata de una cuestión compleja y abierta, quizás análoga al clásico dilema entre naturaleza y cultura.

A modo especulativo, en la figura 2

se traza un continuo hipotético cuyos extremos estarían dados por la negación de cualquier componente mental dentro de lo social (reificación mental de lo social como producto de un error categorial) y, en las antípodas, por la postulación de una conciencia, mentalidad o espíritu colectivo que trascendería a la psicología de los individuos (noción de nooesfera,



como conciencia universal unificada).

Figura 3: La dimensión mental de la sociedad: un continuo entre el orden abstracto y el orden mental.

La figura esquematiza el vasto espacio de posibilidades que conjugan el componente abstracto que comportan diferentes subjetivaciones de la social versus lo social como mentalidad real sui generis.

Así, a mitad de camino entre los extremos se ubicaría una multiplicidad de conceptos cuyo denominador común radica en concebir a la sociedad a través de categorías mentales o psicológicas.

Ubicar a cada una de esas nociones en un punto particular del continuo supone una tarea de exégesis epistemológica que excede las posibilidades de este trabajo. No obstante, al menos nos limitaremos a

aproximarnos al significado de cada una. El orden de la enumeración reviste un carácter asistemático.

0. Errores categoriales: Comencemos por el nivel cero. Conforme a esta posición, atribuir mentalidad a la sociedad es cometer la falacia de reificación o, en términos de Ryle (1967), un error categorial. Recordemos que para ese filósofo el error categorial supone predicar para un término de una categoría atributos correspondientes a otra. De tal modo, aplicar categorías de pensamiento impropias para un orden puede derivar en la ilusión de conferir entidad empírica a lo que no es sino un juego de abstracciones producto del uso inadecuado del lenguaje. En otros términos: conceder realidad a entidades transfenoménicas.

La idea de restringir la mentalidad solo a los individuos también podría encontrarse en las ideas de William James cuando refiere a una de las características básicas del fluir de la conciencia o el pensamiento: “Todo pensamiento tiende a ser una parte de la conciencia personal” (James, 1989, p. 251). Al respecto González (2020) basándose en James, señala:

Como cualquier otra experiencia subjetiva el pensamiento no existe como una entelequia anónima ni como la experiencia de un sujeto universal. En cambio, todo pensamiento es el pensamiento de alguien y, por ende, se experimenta bajo el formato de la

subjetividad. Siempre hay un yo que piensa, que razona, que elucubra, que sospecha, que analiza o que sintetiza. Los pensamientos nunca son danzas etéreas que habitan inconcebibles espacios transpersonales. Pero sí representan el tráfico de las mentes reales y personales (p. 7)

1. Narrativas culturales:

Sobre las narrativas ya nos extenderemos en otra sección. Pero, mínimamente, cabe referir que representan estructuras lingüísticas de carácter escrito u oral transmitidas en la diacronía generacional y que portan un significado relevante para un grupo o comunidad social. Las narrativas culturales suponen relatos que incluyen personajes que actúan propositivamente en el marco de una serie de vicisitudes de naturaleza física, psicológica y social, arribando a un desenlace que — generalmente — porta algún significado, enseñanza o valor para el grupo o comunidad donde son formuladas, transmitidas y rememoradas.

2. Superestructura:

En la noción de superestructura desarrollada por Marx (Marx, 1990) vuelve a aparecer la concepción de existencia de un orden social determinante que modela las conciencias individuales. Dentro de la superestructura Marx (op. cit.) ubica a la ideología, la cultura, la educación y la política. Aunque no parece referir a que ese nivel constituya en sí mismo algo análogo a una mentalidad, sí invita

a pensar que en, en última instancia, la superestructura porta concepciones mentales cristalizadas.

Por otra parte, aun cuando en el nivel de base (la infraestructura) se refiera explícitamente al interjuego de las condiciones materiales y económicas, en tanto determinantes del orden superestructural, y no a las conciencias individuales *per se*, lo cierto es que se asiste nuevamente a la idea de que algo inherente al orden de la sociedad (v.g. la superestructura) espeja y determina las vicisitudes del orden mental de los individuos o de grupos de ellos. Las relaciones entre superestructura y orden mental se revelan con mayor claridad en los conceptos de ideología y conciencia social.

3. Ideología y conciencia social:

En la obra de Marx y otros pensadores marxistas la noción de superestructura aparece íntimamente vinculada a la de ideología y ésta a la conciencia social. Así la superestructura aunque apunta a expresar un sistema de relaciones emanado de las condiciones materiales determinantes, se manifiesta también como conciencia social. Al respecto, resulta clarificador este fragmento (Diccionario soviético de filosofía, 1984):

Las formas de la conciencia social son distintas formas del reflejo en la conciencia del hombre, del mundo objetivo y del ser social; ese reflejo constituye la base apoyándose en

la cual dichas formas surgen en el proceso de la actividad práctica. La conciencia social existe y se manifiesta en las formas, de la ideología política, de la conciencia jurídica, de la moral, de la religión, de la ciencia, del arte y de la filosofía (p. 84)

Más allá del contexto marxista, la ideología refiere a un conjunto normativo de ideas, creencias y valores colectivos que conforman una totalidad coherente y que prescriben modos de comportamiento social. En tanto sistemas de creencias y valores resulta difícil aprehender el significado de la noción de ideología prescindiendo de las categorías psicológicas que la conforman.

Una vez más puede señalarse que desde el punto de vista de su génesis intelectual la noción misma de ideología supone una generalización de categorías psicológicas que, desprendidas de su origen, pasan a transformarse en entes discursivos con autonomía factual, es decir: con capacidad plena de producir efectos sobre las conciencias y acciones individuales y grupales.

En consonancia con lo anterior, cabe referir a la tesis formulada en el marco de psicología política por (González, 2012), que sostiene que la ideología pueda, a veces, ser una expresión de la personalidad. Según el autor, que contrapone las explicaciones psicológicas a las estructurales, fenómenos políticos como el nazismo o el *satyagraha* de Gandhi (“no violencia

activa” o “resistencia civil ética”) se terminan de comprender a partir de la personalidad paranoica de Hitler o del pacifismo existencial de Gandhi.

De tal modo, podría concluirse con el `bosquejo de una proto tesis que afirmara que la ideología es psicología plasmada en un nivel social emergente.

4. Cosmovisión (Weltanschauung):

Una cosmovisión es el conjunto de opiniones y creencias que conforman una idea general y totalizadora del mundo físico, social, moral y espiritual que puede atribuirse a una persona, cultura, grupo o sociedad. Las cosmovisiones permiten interpretar lo existente bajo una misma matriz o lógica de sentido. Por ende, una cosmovisión define nociones comunes aplicables a todos los campos de la vida como la política, la economía, la ciencia, la religión, la moral, los sentimientos, los valores, la vida o la filosofía.

Dilthey (1973), quien acuñó el término en el siglo XIX, sostenía que la experiencia vital se forjaba en arreglo a los principios de la sociedad y de la cultura de origen y devenía en cosmovisiones individuales y colectivas. En consonancia, los productos culturales serían expresiones de la cosmovisión de su creador. Es por eso que para Dilthey una de las dimensiones de la hermenéutica consistiría en recrear el mundo del autor tratando de recrear la cosmovisión de origen. Pero para esta tarea resultaba imprescindible determinar la psicología subyacente no solo del mundo individual

del creador sino de la cosmovisión en la que enmarca su vida.

5. Espíritu de época (Zeitgeist):

Zeitgeist es un término en alemán que significa “espíritu de la época” o “espíritu del tiempo”. El término fue introducido por el Gottfried Herder en 1769. Así como *Weltanschauung* refiere a la cosmovisión del mundo, *Zeitgeist* se dirige a la cultura y el clima intelectual, sentimental y existencial de una época. Así como la cultura, la ideología o las cosmovisiones son representaciones mentales y valorativas cristalizadas que nos determinan, el *Zeitgeist* es lo que impone una impronta temporal a tal determinación. Expresiones metafóricas como “ser hijo de una época” denotan su significado. Significado que acaso en capturado paradigmáticamente en esta metáfora enunciada por el poeta argentino Horacio Ferrer: “La generación a la que uno pertenece es como un nacionalismo en el tiempo.”

6. Psicología de los pueblos:

La psicología de los pueblos o de las colectividades fue formulada por Wundt para referir a la idea de un espíritu del pueblo (Volksggeist) o conciencia colectiva. Según Viqueira (1937) Wundt se interesó por la psicología de los pueblos por un doble motivo. Por un lado porque consideraba que el método experimental resultaba insuficiente para estudiar procesos mentales superiores como el pensamiento. Por otro, porque entendía que era el mejor modo de

estudiar la evolución de la mente humana. Así, para Wundt la cultura humana era un cúmulo de pensamiento o conciencia cristalizados. Pero, además, Wundt entendía que gran parte de la cultura no era la plasmación de las mentalidades individuales sino la plasmación del pensamiento y del trabajo colectivo. En síntesis, Wundt consideraba que la cultura era una especie de vía regia para entender tanto las mentalidades individuales como las colectivas. En palabras de Viqueira (Op. Cit.):

Hay ciertos productos espirituales permanentes por poder fijarse que no son obra de individuos sino de colectividades, por ejemplo, el lenguaje o el rito, y en ellos se halla depositada, por decirlo así, la actividad superior del espíritu. No hay más que analizarlos para hallarla y conocerla. La permanencia de estos productos espirituales permite analizar estas actividades superiores del espíritu de una manera exacta, lo que es imposible si queremos estudiarlas en el fluir y la complicación que presentan en las conciencias individuales. Así, por ejemplo, las leyes del pensar no las hallaremos por experimento ni por introspección, sino en el desarrollo del lenguaje (p. 123)

7. Psicología de las masas:

Una definición estándar de psicología de las masas indica que se trata del estudio del comportamiento de los grupos o colectivos sociales. O más

específicamente, del comportamiento de los individuos mientras actúan dentro de un colectivo social. En términos de categorías de la psicología social podría decirse que la psicología de las masas es un caso particular del fenómeno de la influencia social. Es decir, de qué modo el comportamiento individual depende de las representaciones, valores e interacciones existentes al interior de un colectivo social. En términos de Le Bon (2018), la masa supone una especie de “alma colectiva” a través de la cual las personas pueden sentir, pensar y actuar de modo diferente a la que sentirían, pensarían y actuarían de modo individual donde lo heterogéneo se hunde homogéneo se hunde en lo homogéneo” y “el Yo deja de existir para crear un Nosotros”. Le Bon (op. cit. P37)

Conforme a la concepción de Le Bon, la mente individual cedería un control transitorio o permanente en pos de una mente colectiva (Le Bon, 1958)

Para Le Bon existen algunos mecanismos básicos que caracterizan a la experiencia al interior de una masa: la liberación instintiva, la sugestión colectiva y el contagio mental. De tal modo, imitación y sugestión allanan el tránsito a la acción.

Por su parte McDougall (William McDougall, 1970), en consonancia, agrega la sensación colectiva de poder que propicia el animarse a realizar acciones que no se podría o no se permitiría realizar individualmente.

Uno de los aportes freudianos a la psicología de las masas estuvo dado por el énfasis en los mecanismos de identificación e idealización. Así, en las relaciones entre el individuo y la masa subyace el sentimiento del amor.

Las referencias a la psicología de las masas vuelven a conducirnos al interrogante de partida: ¿Deberíamos considerar a las masas como entidades que portan una psicología o mentalidad colectiva que alcanza una entidad *per se*?, ¿O el fenómeno de la masa no es sino una coordinación en tiempo real, o a través de lazos virtuales, de las vicisitudes psicológicas de las mentes individuales? Quizás el único modo de responder a semejante aporía sería remitirse al concepto de cosmovisión para recurrir a esta referencia de Borges (1989), cuando cita a Coleridge:

Todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Los últimos sienten que las clases, los órdenes y los géneros son realidades; los primeros, que son generalizaciones; para éstos, el lenguaje no es otra cosa que un aproximativo juego de símbolos; para aquellos es el mapa del universo. El platónico sabe que el universo es de algún modo un cosmos, un orden; ese orden, para el aristotélico, puede ser un error o una ficción de nuestro conocimiento parcial. A través de las latitudes y de las épocas, los dos antagonistas inmortales cambian de dialecto y de nombre: uno es

Parménides, Platón, Spinoza, Kant, Francis Bradley; el otro Heráclito, Aristóteles, Locke, Hume, William James (p. 135)

8. Conciencia colectiva y mente social:

Según el diccionario Collins de sociología (Diccionario Collins, 1991) la noción de conciencia colectiva se refiere a “Las creencias compartidas y a las actitudes morales, que funcionan como una fuerza unificadora dentro de la sociedad. Esta fuerza se encuentra separada y es, generalmente, dominante en comparación con la conciencia individual. Según esta teoría, una sociedad, una nación o un grupo constituyen una entidad que se comporta como un individuo global” (pp. 91)

Durkheim (2001), en “Las reglas del método sociológico” define a la conciencia colectiva como:

El conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, forma un sistema determinado que tiene vida propia: podemos llamarlo conciencia colectiva o común. Es, pues, algo completamente distinto a las conciencias particulares, aunque sólo se realice en los individuos (p. 67)

Cuando define la noción de “hecho social” el mismo autor, Durkheim (op. cit.), sostiene que éstos son “modos de actuar, pensar y sentir externos al individuo, y que poseen un poder de

coerción en virtud del cual se imponen a él”, para luego agregar:

Dichos «hechos sociales» existen con anterioridad al nacimiento de un individuo en determinada sociedad y por lo tanto, son exteriores a él. Son colectivos porque son parte de la cultura de la sociedad, y son coercitivos porque los individuos se educan conforme a las normas y reglas de la sociedad solo por el hecho de nacer en ella. Si existían antes es que existen fuera de nosotros como la lengua natal, la escritura y el sistema monetario (p. 35)

No obstante, en otra referencia asevera la misma tesis de un modo más enfático al sostener que la sociedad es algo que está fuera y dentro del individuo al mismo tiempo, en razón de que éste adopta e interioriza sus valores y su moral. El hecho social tiene una fuerte capacidad de coerción y de sujeción respecto del individuo y, por ende, no puede reducirse a simples datos psicológicos, dado que la conciencia colectiva prevalece siempre sobre el pensamiento individual. Lo que le permite concluir que es la sociedad y no el individuo, la principal unidad de análisis de la sociología. Al respecto resulta paradigmática esta célebre sentencia:

Amar la sociedad es amar algo más allá de nosotros mismos y algo en nosotros mismos». Reconociendo que la sociedad existe más allá de

nosotros mismos, ella es mucho más que los individuos que la componen; la sociedad tiene una vida propia que se extiende más allá de nuestras experiencias personales. La sociedad tiene el poder de determinar nuestros pensamientos y acciones.

En síntesis, Durkheim no define a la sociedad como objeto de estudio de la sociología por un afán de recorte programático, sino porque entiende que el hecho social y la conciencia colectiva, además de poseer eficacia causal sobre el individuo, poseen fundamentalmente un estatuto ontológico *per se* que trasciende a la mente individual.

Por su parte, McDougall (op. cit.) refiere a la misma idea con énfasis similar:

Cabe considerar la mente como un sistema organizado de fuerzas mentales o intencionales, y, en el sentido así definido, puede decirse con propiedad que toda sociedad humana posee una mente colectiva. Porque las acciones colectivas que constituyen la historia de tal sociedad están condicionadas por una organización únicamente descriptible en términos mentales, y que empero no está comprendida dentro de la mente de individuo alguno”

Otra perspectiva afín a la noción de mente social que propone Elwood (2004). Este autor luego de descartar significados de mente social a los que

juzga emparentados con misticismos transfenoménicos (i.e. “alma social”) o resultantes de meros mecanismos pasivos o cuasi reflejos (i.e. imitación, sugestión, etc.), termina adscribiendo a la mente social como un emergente orgánico de unidades de experiencia personales que corresponderían a las mentes individuales. En palabras de Elwood:

El concepto de mente social tiene significado, aunque no implique que la sociedad presente una conciencia unificada ni que esté gobernada por una entidad misteriosa parecida al alma de la teología y la metafísica. El contenido que le debemos dar a este concepto es el de un proceso que unifica los procesos de muchas mentes en un todo funcional, un proceso que interviene en las actividades del grupo como un todo. Este concepto deber ser considerado como una expresión del hecho de que el grupo en sí constituye una unidad funcional orgánica y no como algo impuesto o separado del proceso vital. La mente social es pues un término conveniente para dar cuenta de la vertiente psíquica del proceso vital societario considerado en su conjunto (p. 7)

Por último, cabe mencionar a la metáfora de “la mano invisible” propuesta por Adam Smith⁵ para hacer referencia a los eventuales equilibrios entre oferta y demanda en los mercados. Con todas las salvedades que puedan hacerse

a la naturaleza y/o verosimilitud de ese hipotético fenómeno, vuelve a evidenciarse la postulación de un mecanismo emergente que trasciende las voluntades de las acciones de agentes personales ubicables en un micro nivel. En síntesis: sea que se entienda que los mercados equilibran o corrigen o, por el contrario, que concentran riqueza de modo desequilibrado, lo cierto es que, nuevamente, se postula un efecto resultante capaz de trascender o incidir sobre el orden local.

9. Inconsciente colectivo:

La noción de inconsciente colectivo formulada por Jung (2002), más allá del grado de especulación teórica que pueda adscribirsele, nos permite un camino alternativo para pensar las relaciones entre mente, cultura y sociedad. Acaso el mejor modo de comprender una tesis es releerla:

Mi tesis, pues, es la siguiente: a diferencia de la naturaleza personal de la psique consciente, existe un segundo sistema psíquico de carácter colectivo, no personal, además de nuestra consciencia inmediata, que es de naturaleza perfectamente personal y que nosotros – aunque le pongamos como aditamento lo inconsciente personal – consideramos como la única psique empírica. Este inconsciente colectivo no se desarrolla individualmente, sino que es hereditario. Consta de formas preexistentes, los arquetipos, que

pueden llegar a ser conscientes sólo de modo secundario y que dan formas definidas a ciertos contenidos psíquicos.

Adentrarse en las especificidades del sistema junguiano desborda el alcance de trabajo. Pero basta señalar que, nuevamente, vuelve a postularse la idea de que existen procesos mentales cristalizados en la cultura que, además, se incorporarían al acervo genético humano como memorias biológicas, para terminar, reapareciendo a modo de sueños, símbolos y arquetipos culturales.

10. Voluntad general:

En el contrato social (Rousseau, 1812) postuló la noción de voluntad general como base constitutiva de su concepción. A diferencia del contrato social de Hobbes donde para escapar del estado de naturaleza el hombre debía enajenarse en favor de un monarca absoluto, y del contrato de Locke, donde ese acto se realizaba en favor del Estado; en Rousseau la enajenación se realiza a la merced de una voluntad general. En palabras de ese autor:

Todo individuo se enajena con todos sus derechos a favor de la comunidad; porque, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos los contratantes, y dándose a la comunidad, la comunidad por acto recíproco del contrato, se da a cada uno de los individuos. Cada uno se entrega a nadie en particular, y en este cambio

se gana el equivalente de todo lo que se pierde, y una fuerza mayor para conservar lo que se tiene. Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo.” (Libro I - Capítulo VI, p. 65.)

A diferencia de Schopenhauer para quien la voluntad era un principio metafísico del universo, para Rousseau la voluntad general era un querer colectivo que siendo más que la suma de las voluntades de cada una de ellas conduce al logro del bien común.

Philonenko (1984) en una exégesis de Rousseau especula que la idea de voluntad general se apoya en el cálculo infinitesimal, para concluir afirmado que aquella no es el resultado de un simple recuento auténtico de voluntades particulares, sino una verdadera integral en el sentido matemático que representaría el ideal (acaso imposible) de un auténtico consenso social.

Vemos entonces que la noción de voluntad general representa otra variante donde se juega al filo de la existencia de una mentalidad que adquiere un estatuto ontológico *per se*, independizándose de la mente individual que le da origen.

11. Multitud:

“Multitud” es un concepto de la ciencia política y del derecho constitucional que refiere a una multiplicidad social de sujetos capaz de actuar en común,

aunque sin que sus miembros pierdan su individualidad en cualquier variante de sujeto colectivo. Si en conceptos como masa, ideología, conciencia social, conciencia colectiva, voluntad general, etc. el común denominador radica en la fusión o dilución de la mente individual en la mente colectiva; en la noción de multitud existe una pluralidad de individuos que pueden actuar sinérgicamente pero sin perder su individualidad. Así, desde esta perspectiva el orden social o la sociedad aun cuando presenten legalidades propias no deja de estar conformado por el agregado relacional de individuos que se vinculan desde sus propias individualidades⁶.

12. Felicidad general:

La idea de una felicidad general fue acuñada por el filósofo utilitarista Jeremy Bentham (Bentham, 2004) Para éste la felicidad general no era una entelequia transfenoménica con vida propia sino el agregado nominal de las felicidades de los individuos. La misión del Estado según Bentham radicaba en maximizar la felicidad general tanto en cantidad de individuos como en intensidad. En otros términos: lograr la mayor felicidad para el mayor número de personas posible.

Las implicancias de la doctrina utilitarista desbordan el alcance de este trabajo, pero su contribución al presente contexto es aportar otro ejemplo donde un resultante social no implica una atribución mental *in totum* sino el agregado aditivo de las psicologías personales.

13. Sentimientos sociales:

El tema de los sentimientos sociales ha cobrado reciente relevancia a partir de la pandemia del Covid-19. Así, se ha hecho referencia a la existencia de angustia social, miedo social, fobia social, pánico social, hartazgo social, etc. En rigor, desde la perspectiva lexicográfica tales aseveraciones se han expresado bajo la fórmula genérica de “La gente tiene pánico, está angustiada, etc.” Con independencia de la magnitud real del fenómeno y de sus graves consecuencias para la salud mental de la ciudadanía⁷, interesa aquí analizar el alcance del significado de ese tipo de sentencias. Lo cual nos conduce nuevamente al mismo dilema que venimos tratando. Esto es: ¿hablar de sentimientos o estados anímicos como angustia, ansiedad o estrés social refiere a la incidencia agregada de una multiplicidad de casos o, más bien, a sentimientos que trascienden lo individual en la medida en que hallan soporte en la sociedad como orden emergente?

14. Inteligencia colectiva:

La inteligencia colectiva, también denominada sabiduría de las multitudes o inteligencia de las muchedumbres, es un tipo de inteligencia emergente agregada de la suma de actuaciones de un conjunto de individuos. En un texto ya clásico sobre el tema “Cien mejor que uno: la sabiduría de la multitud, o por qué la mayoría siempre es más inteligente que la minoría”, Surowiecki (2005) ofrece una gran variedad de ejemplos que

muestran cómo el agregado de una serie de juicios individuales permite mejorar el desempeño que podría obtener cualquier individuo tomado aisladamente. A diferencia de la inteligencia colaborativa (cuyo tratamiento ameritaría un trabajo especial) donde los individuos interactúan en pos de un objetivo, en la inteligencia colectiva existe independencia entre la actuación de los participantes. La inteligencia colectiva ha demostrado importantes resultados en tres tipos de problemas:

1. Problemas de cognición: problemas con una solución concreta y definida, actualmente o en el futuro. Ejemplos: quién va a ganar una competición o cuál es la probabilidad de que algo suceda.

2. Problemas de coordinación: donde se requiere que los miembros de un grupo encuentren la forma de coordinar sus comportamientos respectivos cuando todos ellos buscan lo mismo. Ejemplos: decisiones en mercados de inversión, encontrar objetos perdidos, etc.

3. Problemas de cooperación: el más complejo, implica que personas con intereses diferentes trabajen sinérgicamente incluso cuando, por su mero interés individual, podría parecer más lógico que se comportasen en sentido contrario. Ejemplos: Pago de impuestos, cuidados del medio ambiente, etc.

15. Noosfera:

La noción de noosfera refiere a una idea especulativa y cuasi ficcional sugerida por el científico ruso Vladímir Vernadski

para referirse a una posible evolución de la inteligencia humana. En rigor, la nooesfera correspondería a un estadio superior de la mente humana que, debido a la emergencia de un salto cognitivo cualitativo producto de avances científico tecnológicos, alcanzaría un estadio de conciencia inteligente universal. La teoría de la nooesfera fue retomada por el teólogo cristiano Teilhard de Chardin (Chardin, 1967), quien ensamblando saberes científicos y religiosos especula sobre la emergencia de un tipo de inteligencia interconectada, al modo de una conciencia universal, a lo que denomina punto omega.

Las elucubraciones de Vernadski (Vernadsky, 1997) y de Chardin resultan compatibles con la idea de "la singularidad" propuesta por el futurista Ray Kurzweil (Kurzweil, 2015) y con algunas especulaciones de la denominada corriente transhumanista, que proponen que el desarrollo científico tecnológico se encamina a la emergencia de algún género de inteligencia o conciencia social compartida.

Más allá de la plausibilidad de esas especulaciones futuristas, lo cierto es que nos permiten bosquejar e incorporar un vector heurístico de indagación a efectos de enriquecer la cartografía sobre los modos posibles de entender las relaciones entre psicología, mente y sociedad, en lo que concierne al capítulo que venimos considerando; esto es: la dimensión mental de la sociedad.

La dimensión social de la mente

Cambiamos ahora el giro para comenzar a considerar lo inverso de lo tratado hasta aquí. Esto es: la dimensión social de la mente.

En primera instancia, esto conduce a considerar tópicos como la naturaleza interaccional de la psicología. Pero también a la génesis social de la mente.

Tal como ya se señaló la naturaleza interaccional de la psicología remite lisa y llanamente al vasto universo de la psicología social. Así como existe una psicología intrapsíquica o intrapersonal que bucea sobre la interioridad humana, la psicología social se centra sobre la naturaleza de los vínculos interpersonales, grupales y comunitarios.

Allport (1924) define a la psicología social como la disciplina que estudia cómo los pensamientos, sentimientos y comportamientos de las personas son influidos por la presencia real, imaginada o implícita de otras personas. Esa definición revela una parte sustantiva de la psicología social: la interinfluencia social sobre las mentes individuales.⁸

Gabriel Tarde, uno de los pioneros de la psicología social sostenía, a diferencia de Durkheim, que la sociedad no era algo independiente de los individuos. Por ende, solo una psicología inter-mental podría explicar cómo es posible el orden social.

Según Tarde (2010), el mecanismo *príncipe* de todo fenómeno social es la imitación. Y la imitación es básicamente un fenómeno psicológico que, aunque implica otro social, sucede en las mentes individuales. Por eso su doctrina es denominada como psicologismo sociológico.

Tomando ideas de la monadología de Leibniz, Tarde pretende entender al fenómeno psicológico individual como la unidad explicativa de la sociedad. En su disputa con Durkheim, rechaza la idea del universalismo y preeminencia del orden social sobre el psicológico. En sus palabras: "El punto de vista sociológico universal me parece ser uno de esos espectros que acosan el cerebro de nuestros especulativos contemporáneos" (Tarde, op. cit.). Por consiguiente, Tarde ubica el epicentro de la sociedad en las mónadas o unidades individuales y no en una estructura u órgano emergente.

Así, este pensador concibió a la sociología como una disciplina basada en pequeñas interacciones psicológicas entre individuos (similar a las reacciones químicas) donde las fuerzas fundamentales son la imitación y la innovación.

El origen social de la mente

El origen social de la mente es otro tópico fundamental que conforma el mapa de relaciones entre psicología,

mente y sociedad. El tratamiento de ese tema se encuentra paradigmáticamente representado por la tradición de la psicología socio-histórica instaurada por Vygotsky (1979), donde la mente es la resultante de las interacciones sociales internalizadas y vehiculadas a través del lenguaje.

La idea de que el orden cultural antecede a la constitución de la mente aparece de varios modos en nociones tales como las de sujeto sujetado (Foucault, 1992), la cultura como modelizador silencioso (Hall, 1993) o —más genéricamente—, la determinación socio-cultural del sujeto humano.

La frase paradigmática de Hall "La cultura es un lenguaje silencioso que nos modela" además del valor de verdad que encierra, resulta de interés en tanto interpelación a que la psicología explique la naturaleza íntima de los mecanismos de los que se vale la mente para vehiculizar ese modelado silencioso.

Al respecto resulta útil apelar a la noción de inconsciente cognitivo tal como ésta aparece en la psicología y la ciencia cognitiva. Es decir: la invocación a un entramado de representaciones y procesos mentales de carácter inconsciente que determina efectos sobre las representaciones conscientes. Al respecto, dos nociones resultan especialmente relevantes:

Por un lado, la idea del paradigma C-R (o cómputos que se aplican

sobre representaciones) nos indica que, al interior de la mente, se monta una maquinaria que trabaja sobre las representaciones aplicando un sinnúmero de operaciones tales como: combinar, separar, abstraer, generalizar, comparar, correlacionar, recortar, conceptualizar, etc.

Piénsese que gran parte de las representaciones refieren al mundo físico otras al orden propiamente mental pero otras al orden estrictamente social. Imaginar la dinámica del procesamiento inconsciente de representaciones sociales aparece entonces como una mirilla que instaura un atisbo de comprensión sobre la naturaleza de ese lenguaje silencioso capaz de moldear las mentes individuales.

En consonancia con lo anterior, cabe referir al fenómeno de *priming* inconsciente caracterizado por la incidencia de una información previa que actúa como facilitador de una actividad posterior, aún en ausencia de la percepción consciente de tal incidencia. Al igual que en el fenómeno de la sugestión post hipnótica, que fuera utilizada por Freud para conceptualizar la idea de lo inconsciente, el *priming* supone un proceso silencioso e inadvertido que decanta en una idea, creencia o acción. Acaso el modelado social pueda entenderse como concatenaciones y ensamblajes permanentes de procesos de *priming* derivados de nuestras interacciones sociales.

Otra referencia de importancia en el presente contexto es la que involucra a la denominada tesis de Sapir-Whorf, Werner (1997), respecto del rol modelador del lenguaje sobre el pensamiento; cuestión emparentada con el problema del determinismo y del relativismo lingüístico. Con independencia de las controversias teóricas e ideológicas suscitadas alrededor de esa tesis, lo cierto es que se asiste, nuevamente, a la noción de que el lenguaje —en tanto orden trascendente al de las mentes individuales— termina incidiendo en los modos de percibir el mundo.

Conforme a todas estas nociones no resulta abusivo concluir que, en gran medida, somos quienes somos en base al orden social que hemos internalizado. Lo cual conduce a la idea de que comprender la mente humana es comprender el modo en que la cultura la ha modelado así como la psicología subyacente a ese proceso.

La mirada social desde el “Otro generalizado”

La noción de “El otro generalizado” fue desarrollada por George Mead (1993) en el marco del interaccionismo simbólico, una corriente de la que fue precursor.

Mead representa a otro de los pensadores que sostiene que la sociedad es anterior al individuo y termina introyectándose sobre el mismo. Pero lo que interesa especialmente es la peculiaridad con

que, según este autor, se daría ese proceso.

El otro generalizado básicamente refiere al fenómeno por el cual la persona supone la existencia y presencia de un otro genérico que correspondería a una abstracción decantada de una serie de otros reales o virtuales, más o menos significativos, con quienes se ha forjado un vínculo social.

En tal sentido el otro generalizado supone atribuir una mente no ubicada pero a la vez activa que haría las veces de un testigo de la vida personal. En otros términos, aunque la noción de “otro generalizado” no refiera *stricto sensu* a la idea de una deidad juzgadora y trascendente o a lo que Freud conceptualizaba como superyó, refiere, sin embargo, a algo análogo.

En rigor, el otro generalizado representa a la instancia de la sociedad que ha sido internalizada. Y se manifiesta fenomenológicamente como una especie de mirada ante la cual desplegamos nuestro rol social. En tal sentido, “toda escena social supone una suerte de representación o simulacro ante un otro que es a la vez muchos pero ninguno en particular, al que —acaso inadvertidamente— colocamos en lugar de testigo, ojo o cámara filmadora.” (González, 2020)

Mead refiere a la génesis de la noción del otro generalizado señalando, a modo

de hitos, la imitación de adultos, el juego infantil y el deporte.

Así, según Mead, el niño es capaz de imitar al adulto, pero de un modo irreflexivo. En cambio, a través del juego infantil, donde se intercambian roles, el niño comienza a pensarse desde afuera como objeto, es decir: como si fuera otro. Esta “proto reflexividad” decanta luego en ámbitos como el deporte, cuando aquel niño participa de un sistema de roles donde los otros esperan algo de él lo cual contribuye a la plasmación de su self.

En la teoría de Mead se asiste entonces a un proceso complejo de descentramientos y reflexividades que acontecen en el plano interactivo primario y que conducen a construir la peculiar noción de una sociedad instanciada en la noción de otro, que es la vez algo tan abstracto como fenomenológicamente real.

Sin duda, si la pregunta que guía este trabajo refiere a las relaciones entre psicología, mente y sociedad, en la obra de Mead se revela un camino fecundo para avanzar hacia esa comprensión.

La mirada mental de la sociedad

Otra alternativa de abordaje para comprender las relaciones entre psicología, mente y sociedad — acaso más simple pero no por eso menos interesante— podría centrarse en el análisis psicológico de la sociedad o, en términos metafóricos, en la mirada

mental de la sociedad.

Mirar la sociedad en términos psicológicos equivale a instaurar una psicología de la política, de la economía, de las organizaciones o de sociedad misma, en tanto ámbitos determinados por la psicología de los actores involucrados. En la sección que trata sobre la teoría de la mente se hará una breve referencia a la mirada mental de la política.

La mente como sociedad y la sociedad como emergente

En “La sociedad de la mente: la inteligencia humana a la luz de la inteligencia artificial” Marvin Minsky (1986) teoriza que la mente no es un sistema unitario regido por algoritmos complejos sino un emergente de la complejidad de una multitud de agentes simples⁹. Al igual que una sociedad es la resultante de la interacción entre individuos, Minsky nos invita a pensar que en la mente ocurre algo análogo.

La metáfora de la sociedad de la mente conduce a la noción la inteligencia emergente. Al respecto, González (2009) define inteligencia emergente como el producto final resultante de las intervenciones de un conjunto de micro-agentes que actuarían en un nivel subyacente. Por su parte, Johnson (2001), define al fenómeno de la emergencia como aquel que sucede cuando un sistema interconectado de elementos

relativamente simples se auto-organiza para desarrollar comportamientos más inteligentes y adaptativos.

La tesis de Minsky y la noción de emergencia ilustran entonces dos aspectos entrelazados que vinculan a la mente con la sociedad: la mente puede ser concebida como un emergente de componentes simples que se rigen por una lógica análoga a la de una sociedad. Y la sociedad resulta el emergente de la interacción de agentes mentales individuales (v.g. las personas)

Tales elucubraciones acaso sean ecos o reminiscencias del pensamiento de Tarde.

PARTE 2

Tres proto-tesis sobre las relaciones entre psicología, mente y sociedad

I. Esbozo de una tesis: La teoría de la mente es un puente psicológico paradigmático que vincula a la mente con la sociedad

1. Teoría de la mente: ideas preliminares

La teoría de la mente refiere a la capacidad humana de atribuir estados mentales a las personas y a otros seres animados.

La teoría de la mente es un puente hacia la mente de los otros y, por ende, representa la capacidad y el proceso básico que nos permite constituirnos y

actuar como seres sociales.

Aunque pueda resultar abusivo es justo decir que sin teoría de la mente no existiría la sociedad, en la medida en que sin teoría de la mente no existirían los otros.

La teoría de la mente pone en evidencia, por la negativa, un hecho obvio e incontrovertible de nuestra naturaleza mental y social: no existe el viaje mental a las mentes de los otros. No podemos conocer a los demás en forma directa penetrando su absoluta intimidad. Además de que, desde el punto de vista lógico, tal viaje parece imposible en la medida que el conocedor y el conocido no pueden fusionarse.

El primer puente hacia la mente del otro es saber que existe. Aunque el acceso *per se* a la mente de otras personas nos está vedado, podemos intentar comprender lo que piensan, sienten o quieren atribuyéndoles determinados estados mentales.

Intuir lo que el otro piensa, siente o quiere es una síntesis entre observación, imaginación y sentimiento. Síntesis a la que suele denominarse “empatía” y que remite a la denominada “Teoría de la mente”

La teoría de la mente refiere al problema de cómo conocemos a los otros y, por ende, de cómo nos relacionamos con ellos.

2. Teoría de la mente y atribución

La teoría de la mente fue originariamente propuesta por Premack (1978) en el ámbito de la psicología animal dando

emergencia a un importante capítulo de la psicología cognitiva y general.

La teoría de la mente saltó del ámbito de la psicología animal al de la psicología del desarrollo, donde se instauró una tradición experimental orientada a determinar su génesis. En otros términos: ¿en qué estadio evolutivo y a partir de qué mecanismos mentales el niño adquiere la capacidad de pensar y comprender a los otros?

En “La mirada mental” Ángel Rivière (1996) define al humano como un “animal mentalista” para referir que se sirve de conceptos mentales tales como deseo, creencia, pensamiento, percepción, recuerdo, etc. para explicar, predecir e incidir sobre su propia conducta y la de los demás.

Por su parte, en “Trascendiendo la tríada atributiva básica” González (2018) agrega que además de las creencias, deseos y emociones que atribuimos a los otros, también realizamos una atribución fundamental. Esto es: quién es y cómo es el otro. La atribución fundamental supone conferir al otro capacidades, actitudes y un modo de ser (i. e. una personalidad)

Sea para bien o para mal, la atribución fundamental resulta subsidiaria de las atribuciones parciales. Así, conjeturamos lo que el otro piensa, siente y quiere no solo por las pistas mentales y verbales a las que accedemos en tiempo real, sino por el concepto que ya hemos realizado sobre el mismo.

3. Las diversas entonaciones de la teoría de la mente: La “Theory of mind”, o (en inglés “Theory of mind”, “TOM”)

En su versión original la teoría de la mente refiere a un módulo cognitivo conformado por dos subsistemas: una red de conceptos y una serie de mecanismos inferenciales.

1. La red de conceptos mentales asociados a manifestaciones conductuales refiere al conjunto de conceptos psicológicos como alegría, emoción, deseo, imaginación, tristeza, culpa, inteligencia, etc., cuya existencia podemos atribuir tanto a nosotros mismos como a los otros (v.g. está alegre, triste, emocionado, quiere tal o cual cosa, etc.) Cada concepto mental, a su vez, se asocia a una o varias manifestaciones o pistas conductuales. Así, reír se asocia con alegría, llorar con tristeza, mirar de determinado modo con duda, etc.

2. Sistema de inferencias. Es el que nos permite realizar atribuciones mentales a partir de manifestaciones conductuales en base a reglas inferenciales, al estilo de: “Si una persona llora, probablemente es porque está triste” “Dado que veo que Juan llora”, supongo entonces que debe estar triste.

La teoría de la mente nos permite realizar inferencias respecto de lo que podría estar pensando, sintiendo o queriendo una persona en base a observar lo que hace, su postura corporal, su mirada, sus expresiones faciales, lo que dice que le ocurre, etc. La teoría de la mente sirve entonces a una serie de objetivos cognitivos en relación a los demás. Esto

es: saber los que les ocurre, explicar su conducta y predecirla.

A esta versión de la teoría de la mente se la conoce como “Teoría de la teoría” o “TT” en la medida en que sugiere que accedemos al conocimiento del otro por una especie de razonamiento teorético en tiempo real (de ahí la confundente denominación de “teoría de la mente”) Según un cúmulo de hallazgos experimentales, la teoría de la mente o TOM se desarrolla alrededor de los 5 años, cuando el niño, por un mecanismo de descentración egocéntrica al estilo de lo que formula Piaget, es capaz de representarse que los otros poseen estados representacionales distintos a los suyos. Se dice entonces que el niño adquiere la capacidad de meta representación, es decir: la capacidad de representarse las representaciones de otros.

El desarrollo evolutivo de la teoría de la mente conduce a la posibilidad de escalar niveles u órdenes de meta representaciones, de modo que ahora el niño puede representarse que otros pueden, a su vez, representarse las representaciones de un tercero, etc.

En síntesis, la Teoría de la mente en su versión de “ToM” o “TT” nos invita a pensar que el conocimiento del otro deviene de un acto y bajo una operatoria de naturaleza básicamente cognitiva o intelectual.

4. Las diversas entonaciones de la teoría de la mente: la teoría de la intersubjetividad primaria

La teoría de la Intersubjetividad primaria plantea dos diferencias sustantivas con la TOM, a saber: a) El conocimiento del otro no emerge a los cinco años sino en la misma díada madre-bebé, donde esté ya captaría la existencia de una proto mentalidad. b) Tal captación semejaría más una intuición emocional de la mente del otro antes que un análisis teorético basado en una lógica de premisas y conclusiones. Ese origen instauraría la condición de posibilidad de una serie de hitos (cuyos detalles nos exceden) en la construcción de la otredad que, en última instancia, constituirían la base experiencial o vivencial que, más tarde, daría soporte a la TOM.

En síntesis, la teoría de la intersubjetividad primaria, a veces denominada “TI” (por teoría de la intuición del otro) sugiere que el conocimiento del otro se deriva más desde un acto de captación global intuitiva que de un conjunto de razonamientos teóricos con los que pudiera acoplarse.

5. Las diversas entonaciones de la teoría de la mente: la teoría de la simulación

La teoría de la simulación representa otra alternativa a la TOM. Básicamente sostiene que el conocimiento de la mente del otro supone ponerse en su lugar a través de un acto de imaginación y de simulación. Expresiones pre teóricas o populares como “ponerse en la piel del otro” “en el lugar del otro” o en “los zapatos del otro” resultan síntesis paradigmáticas de la teoría de la simulación.

Desde el punto de vista funcional, el

conocimiento del otro es un proceso en dos actos: primero nos imaginamos siendo el otro y, luego, desde ese viaje mental, jugamos o simulamos ser el otro. Es decir que, a través de ese proceso de dos etapas intentamos elucubrar qué piensa, siente y quiere el otro.

6. La “lectura de la mente” como metáfora de la “Teoría de la mente” y sus limitaciones

La noción de la teoría de la mente resulta afín a la metáfora de leer la mente del otro. Así, el intento de conocer a los demás puede entenderse como un acto de interpretación o desciframiento de sus estados mentales.

Sin embargo, tal como lo decía un famoso ilusionista, la teoría de la mente puede fallar. En efecto, sabemos que las interpretaciones no son certezas apodícticas sino aproximaciones no exentas de ruidos o errores. Así verbos cognitivos como suponer, intuir, elucubrar, sospechar, especular o hipotetizar revelan mejor la naturaleza conjetural implícita en el acto de “leer” la mente del otro.

Sea que intentemos leer la mente de los demás en modo de certeza interna o de conjetura probable, lo cierto es que podemos acertar o no. O, en rigor, nuestro arte conjetural encaminado a comprender al otro puede resultar en diferentes grados de aproximación respecto de las realidades mentales de quienes son objetos de nuestras atribuciones mentalistas. En otros términos, podemos suponer que los

otros piensan, sienten o quieren algo que, en rigor sea así; tanto como podemos suponer erróneamente que los otros piensan, sienten o quieren lo que, en rigor, no piensan, sienten ni quieren. Tales limitaciones constituyen marcos explicativos de los déficits, distorsiones y extravíos que puede acarrear la teoría de la mente, a lo que referiremos luego.

7. Lectura mental y escritura mental.

Uno de los temas de investigación dentro del ámbito de la teoría de la mente es el estudio de la capacidad de mentir y de engañar de modo planificado (lo que en la literatura de la TOM suele denominarse “engaño táctico”)

Sin duda, la capacidad de mentir y de engañar supone la capacidad de teorizar sobre la mente del otro. En otros términos, incurrimos en la mentira o en el engaño planificado cuando suponemos que el otro piensa o cree “A”, mientras quisiéramos o nos convendría que pensara “B”. Así mentir o engañar son actos que se apoyan en la lectura de la mente, pero van un paso más allá: pretenden borrar una representación en el otro para, en su lugar, escribir otra.

Ese aspecto de la teoría de la mente conduce casi obligadamente a pensar en la conducta de manipulación. Sin duda, si no existiera la teoría de la mente no existiría el maquiavelismo.

Pero el repertorio de escrituras mentales sobre las mentes de los otros no se agota en la mentira y el engaño, sino que incluye todo tipo de acción encaminada a influirlas.

Así en ámbitos tan disímiles como la educación, la persuasión, la seducción o el amor, básicamente escribimos en la mente del otro porque queremos algo de él (o para él).

En síntesis, la escritura mental sobre la mente de otros, para bien o para mal, conforma un acto vital tan importante como la lectura de los otros. Ambos se interdefinen en un mismo ciclo, en la medida en que todo intento de influir en el otro supone una lectura previa, del mismo modo en que para asegurarnos de haber llegado a ese propósito debemos volver a leer o interpretar el resultado de nuestra acción.

8. La dimensión humana de la teoría de la mente y sus implicancias en la psicología y en la vida

La idea de la lectura y escritura de la mente en tanto manifestaciones de la TOM conduce a explorar sus implicancias para la psicología, para la vida social y para la existencia misma. Si careciéramos de teoría de la mente no entenderíamos lo que les ocurre a las personas y, por ende, la dimensión de la otredad nos estaría vedada. Sin teoría de la mente no habría empatía, ni compasión, ni altruismo. Aunque tampoco existirían la mentira, el engaño, la psicopatía y el mal.

Sin teoría de la mente seríamos apenas islas en mares de soledades. Porque es solo a partir de la teoría de la mente que podemos tejer puentes hacia las otras almas.

Sea que nos definamos como sujetos

sociales o animales políticos, lo cierto es que sin teoría de la mente no existiría la mayoría de los fenómenos que definen nuestra humanidad.

En efecto en ausencia de teoría de la mente todas nuestras categorías éticas caerían arrastradas por el colapso de las nociones del bien y del mal. Porque el bien y el mal ya presuponen la idea de la dicha o el sufrimiento del otro. Sin teoría de la mente la noción de justicia carecería también de sentido. Y un vasto universo de nociones mentales como vergüenza, culpa, perdón, agradecimiento y reconocimiento perdería su esencia. Al igual que sentimientos y valores positivos o negativos como amor, altruismo, solidaridad, odio, envidia o venganza.

Sin teoría de la mente no nos asaltarían el infierno de los celos, la vergüenza o la paranoia.

Porque sentir celos supone atribuir a otro una mirada que nos ha dejado afuera del juego del amor. Porque no hay vergüenza si no proyectamos imaginariamente un ojo que nos mira de un modo determinado. Y porque no hay perversión psicopática si no puede intuirse el sufrimiento ajeno como objeto del goce propio. Ya lo expresó magistralmente el poeta Antonio Porchia en sus sabias “Voces”. “Quien busca herirte busca tu herida, para herirte en tu herida”.

Sin teoría de la mente no existirían los juegos de estrategia a los que podríamos denominar “ajedrez mental”. Como en el denominado juego ciencia, pergeñar una estrategia supone planificar nuestras

jugadas bajo el supuesto de cómo reaccionarán los otros jugadores. Ya lo expreso paradigmáticamente Sun Tzu en su clásica obra sobre el arte de la guerra: “Si conoces al enemigo y a ti mismo, no debes temer el resultado de un ciento de batallas” Porque, parafraseando a ese pensador: toda batalla se dirime en el teatro de operaciones de nuestra mente, donde desplegamos nuestras acciones mientras que imaginamos las de nuestros contendientes en virtud de lo que conjeturemos sobre sus psicologías. Pero al margen de las acciones intencionales confrontativas, de las cuales la guerra y las batallas representan casos paradigmáticos, la teoría de la mente habita también en juegos más beatíficos como el del altruismo y la cooperación. En efecto, cooperar en pos del bien común supone también tanto el conocimiento de que el bien es compartido como la atribución de las inteligencias diferenciales necesarias de cada cooperante para arribar a destino.

Desde la Grecia clásica Aristotélica el hombre se ha definido a sí mismo como “animal político” o como “animal social”. Pero sin teoría de la mente no existiría el juego de la política, sea en su dimensión egoísta, destructiva, altruista o constructiva. Sin teoría de la mente no existiría el maquiavelismo en tanto repertorio de heurísticas más o menos eficaces para conquistar, afianzar o conservar el poder. Tampoco existiría el pacifismo de Gandhi como estrategia resistencial, ni el sueño de Luther

King de una sociedad sin racismo. Por cierto, tampoco habría habido la locura paranoica de un Hitler ni la perversa psicopatía de un Stalin.

En síntesis, sin teoría de la mente no seríamos el existente humano que somos. Con nuestras luces y sombras.

9. Teoría de la mente, política y análisis político

La psicología política, en tanto rama de la psicología aplicada, puede definirse como “El análisis de los hechos políticos a la luz de la psicología de los actores (y receptores) políticos”, González (2012). O, en otros términos, como “La mirada psicológica de los hechos políticos” (González, op. cit.)

Para extender la teoría de la mente al análisis de la política seremos redundantes. Podemos partir de un supuesto cuya evidencia es incontrovertible: no existe el viaje mental a la mente del otro. Nadie puede realmente estar en la mente otra persona. No existe (por ahora) la máquina de leer el pensamiento y revelar sentimientos y deseos. Ante el misterio final de los otros, solo nos queda conjeturar. Es decir: suponer, intuir, elucubrar, sospechar, especular, interpretar, hipotetizar, descifrar, etc.

Porque —también lo dijimos— tal como ocurre con otras, las conjeturas mentalistas pueden ser verdaderas, falsas o más menos aproximadas. Sin embargo, no podemos dejar de elucubrarlas. Porque está en nuestra naturaleza.

Cuando los políticos pergeñan estrategias aplican teoría de la mente. A veces con éxito, a veces no. Pero con independencia del resultado, cuando se elabora una estrategia política se supone que existen otros, aliados, adversarios o ciudadanos destinatarios que piensan, quieren y se motivan por tales o cuales cosas y que, ante nuestras acciones, tenderán a responder de tal o cual modo, porque suponemos que son de tal o cual manera. Eso explica porque la acción política se homologa a veces a los juegos del ajedrez, la guerra, el fútbol o la seducción: todos comparten similar matriz.

Lo mismo cabe para los analistas políticos. Porque, al igual que el Burgués gentilhomme de Molière, que hablaba prosa sin saberlo, los analistas políticos no pueden dejar de hacer psicología implícita (es decir, teoría de la mente) cuando emiten sentencias como estas:

- “X” se va a presentar a elecciones por una razón política, porque hacerlo es la única posibilidad de sobrevivir y así preservarse para el año (...).”

- “Y” busca con esa medida polarizar con “Z”, porque piensa que, ante eso el segmento de ciudadanos independientes se inclinarán hacia (...).”

- “De lo que dijo “Z” surge claramente que “Z” está tratando de edificar poder apoyándose en el sector de votantes que descrea del proyecto de (...), pero, sin embargo, lo ha expresado de ese modo para evitar perder las adhesiones del sector de votantes que no prefieren a (...).”

- “X” es un tiempista y con esa maniobra busca distraer a su principal adversario para así poder consolidar su fuerza de cara a las lecciones de (...), donde finalmente mostrará sus verdaderas cartas”

Un análisis simple de ese tipo de aseveraciones pone de manifiesto que el análisis político (y cualquier otro tipo de análisis social, incluyendo el económico) es básicamente teoría de la mente aplicada a la política.

Porque, en rigor, ese hipotético analista político no hace otra cosa que suponer cuáles son las razones que animarían a “X”, “Y” o “Z” para hacer lo que hacen o lo que supuestamente podrían llegar a hacer. Y las razones que invoca y atribuye son precisamente deseos (“X” quiere preservar su capital político, “Y” quiere lograr que tales ciudadanos piensen tal o cual cosa, “Z” busca distraer a su adversario, etc.) y creencias (“X” cree que su adversario hace tal cosa porque éste cree que así logrará tal o cual efecto en la ciudadanía, etc.)

10. Teoría de la mente y la tensión entre la apertura y la clausura social

La sentencia de que somos seres sociales supone una certera evidencia de nuestra naturaleza. No obstante, esconde otro aspecto importante de nuestra esencia humana: necesitamos de los otros tanto como de nuestra intimidad. Un análisis simple de nuestra vida social nos revela que necesitamos de los otros tanto como llegamos a padecerlos. Buscamos al otro pero luego éste se nos revela

como obstáculo y amenaza a nuestra libertad, independencia o intimidad. Así, parte de la vida es para muchas personas una oscilación permanente entre el encuentro y la soledad. Nuestra arquitectura mental nos ha dotado de imposibilidades y posibilidades. Así es tan cierto que el conocimiento pleno de los otros nos está vedado, como que nosotros estamos ante el conocimiento de los demás. No somos islas pero tampoco puras transparencias desnudas ante el ojo de los otros.

En la figura 4 se ilustra que, entre un conjunto de arquitecturas mentales posibles, la teoría de la mente se ubica en un lugar equidistante entre dos posibles inconmensurabilidades. Estamos entonces parcialmente clausurados o parcialmente abiertos en nuestro vínculo social con los otros. Y tal circunstancia acaso explique tanto la grandeza como la miseria de nuestra condición social.

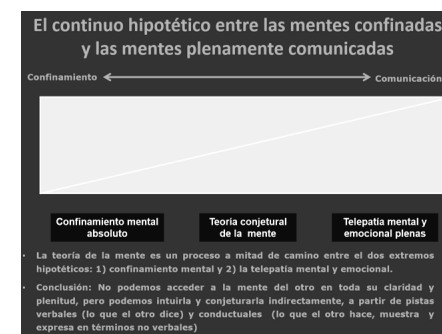


Figura 4: la teoría de la mente supone un punto equidistante dentro de un continuo hipotético cuyos extremos serían el confinamiento mental y la pura transparencia ante los demás.

Pero con independencia de esa condición estructural determinante — esto es, mentes en parte cerradas y en parte abiertas hacia el otro— podemos también “switchear” nuestra apertura o cierre a los demás.

Para ilustrar esa idea transcribiremos un texto en clave psicoliteraria (Federico González, 2016):

Puertas, ventanas, muros y puentes intangibles constituyen metáforas alusivas a nuestra relación con los otros. Puertas y ventanas transmiten la idea de nuestra libertad para intentar mostrarnos u ocultarnos. En cambio, la metáfora del muro alude mejor a una barrera de carácter más permanente que interponemos, quizás, más allá de nuestra voluntad. La célebre obra musical “The Wall”, de Pink Floyd, ilustra claramente las penosas vicisitudes del alma que va amurallándose paso a paso. El paulatino proceso de construir un muro a partir de colocar ladrillo por ladrillo en una virtual pared, contribuye al dramatismo de la historia. La historia de “The Wall” nos recuerda una de las más angustiosas experiencias existenciales: la de encerrarnos en nuestro propio mundo. Hay un sentido en que las mentes de los otros nos resultan *per se* inescrutables. En efecto, nadie ha emprendido el imposible viaje mental a la mente de otra persona. Lo que sabemos de los otros se apoya en conjeturas basadas en evidencias fragmentarias, aunque nos permitan imaginar en qué estados

anímicos hallan su origen. Así, los movimientos, las expresiones y las palabras son las señales tangibles de las que nos valemos para conjeturar sobre los estados mentales intangibles. Pero además de esos límites fácticos que determinan que nuestra vida consciente sea fundamentalmente un universo privado, existen aquellos límites determinados por nuestra propia voluntad. Sucede que nuestra relación con los otros se desarrolla en el marco de una tensión permanente entre nuestros deseos de mostrarnos y de ocultarnos. De tal modo, el vínculo con los otros siempre resulta una síntesis entre las puertas que abrimos y las que cerramos. En contraposición, la metáfora del puente nos acerca la esperanza de que el encuentro con el otro resulte posible, aún más allá de las murallas. La estructura de un universo que no creamos determinó nuestro peculiar modo de ser: almas encarnadas en cuerpos que no se revelarán en plenitud ante los otros: el misterio de quienes son los otros, consubstancial al misterio de quienes seremos para ellos. Pero también nos concedió la posibilidad de abrimos o cerrarnos, de elaborar muros o intentar derribarlos. Y también nos concedió la ilusión o la esperanza de forjar puentes inasibles que nos permitan tocarnos en las almas, para poder —en venturosos momentos— ser uno junto al corazón de los otros. Quizás al fin y al cabo, la vida sea un perpetuo y oscilante tránsito entre la soledad y el encuentro,

entre los muros y los puentes, entre ventanas que se abren y puertas que se cierran

II. La memética y metáfora del ADN cultural: otro puente posible entre la mente y la sociedad

El origen de la memética se remonta a la tesis de Dawkins (1979, 2004) sobre el gen egoísta. Posteriormente fue reformulada especialmente por Susan Blackboard (2002) y más recientemente por el mismo Dawkins (2017).

En “El gen egoísta” Dawkins, básicamente, sostiene que los organismos vivos son autómatas de supervivencia ciega al servicio de la preservación de los genes egoístas. Conforme a la teoría darwiniana de la evolución, los mecanismos elementales que rigen la lógica funcional de los genes egoístas son la replicación, la variación y la selección. Así, la teleología de los genes se reduce a un conjunto de mecanismos cuyo único fin es preservarlos y multiplicarlos.

El significado de la memética puede sintetizarse a través de la metáfora del ADN cultural. Detrás de esa metáfora subyace una analogía: la transmisión cultural se rige por similares mecanismos a los de la transmisión genética. Así, el devenir de la cultura obedecería a leyes similares a las de la evolución biológica.

La extrapolación de la lógica genética al orden cultural da emergencia a la tesis

sobre los memes, en tanto unidades básicas del orden cultural, y a la memética, en tanto disciplina que teoriza sobre su funcionamiento.

El concepto de meme fue acuñado por el mismo Dawkins (2004, op. cit.) quien, analogándolo al concepto de “gen”, lo definió como la unidad mínima de herencia cultural. El término “meme” representa un neologismo que conjuga la similitud fonética con “gene”, la semántica asociada a imitación o mimesis y la memoria.

Los memes son entonces las unidades informacionales elementales que portarían la herencia cultural, la cual —en parte— se adquiriría por imitación y cuyo reservorio físico serían los cerebros, donde se alojarían como memoria.

La metáfora memética permite generar una serie de implicancias derivadas del orden de la genética, aunque semejante operación también posibilite, además, poner de manifiesto algunas diferencias.

En lo que concierne a las semejanzas, la metáfora permite postular la existencia de los tres mecanismos básicos que rigen a la genética: replicación, variación y selección.

En el orden de la genética, los genes egoístas postulados por Dawkins primero deben ser replicados a los efectos de maximizar el fin de preservarse. No obstante, durante el proceso de replicación surgen variaciones

o mutaciones, en la medida en que el logro de réplicas perfectas resulta dificultoso. Por último, el mecanismo de selección será el responsable final de garantizar que sobrevivan aquellas versiones con mayores posibilidades de auto-perpetuarse. Tomada en su aspecto extremo, la teoría del gen egoísta conduce a concebir a los organismos biológicos (v.g. los cuerpos) como meras “corazas protectoras” de la información genética subyacente.

Un proceso análogo ocurriría con los memes. En primer lugar los memes tienen a ser copiados a través de procesos de imitación. Durante esos procesos se producen variaciones operadas de modos diversos para, finalmente, conservarse solo aquellas variantes con mayores posibilidades de inscribirse y permanecer en el acervo cultural.

Otra posible implicancia dentro de la matriz conceptual de la analogía memética surge

al comparar el modo de fecundación de los memes con el modo de transmisión de los virus. En ambos casos se necesita una unidad inicial, un mecanismo de replicación, un medio de propagación y un huésped.

La perspectiva anterior enfatiza la idea de que la transmisión cultural opera básicamente a través de la transferencia de información entre dos mentes humanas. Adicionalmente, así como los cuerpos asumen la función de membrana protectora de los genes, los cerebros cumplirían idéntico rol respecto de los memes.

La analogía de la transmisión de virus se constituye entonces en el equivalente memético de la difusión cultural, donde los memes representan el ADN cultural que se transmite de individuo a individuo y de generación en generación.

La tesis de la memética encuentra un interesante antecedente en la teoría de los "Tres mundos de Popper", cuya síntesis aparece en el cuadro 2.

Tabla 1: los tres mundos postulados por Popper

El mundo simbólico supone una amalgama entre materia y mente, en la medida en que la información contenida en los estados mentales puede implementarse en un soporte físico. Así, un símbolo supone una unidad representacional que porta un contenido y que, a su vez, se materializa en un objeto físico. Desde tal perspectiva, un libro es un objeto físico donde el autor cifró una serie de contenidos mentales que pueden ser recuperados por un lector, dentro de un proceso no exento de ruido. En la jerga memética dicho ruido sería catalogado como un error de replicación. En la jerga hermenéutica, en cambio, correspondería al proceso de interpretación (González, *op. cit.*)¹² Al especular sobre la naturaleza última que conformarían los memes surge el concepto de representación. Un meme será entonces una porción de información mental que puede existir potencialmente o en acto. Lo primero refiere a la información codificada en un artefacto cultural o disponible sin actualización en los engramas cerebrales (mundo 3 de Popper). Lo segundo, a la actualización del contenido mental codificado sobre la consciencia, que actuaría entonces como un decodificador (mundo 2 de Popper) (González, 2015, *op. cit.*)

Cuadro 2: Los tres mundos de Popper y el ensamblaje entre el universo físico, mental y social

Además de constituir representaciones mentales, los memes pueden ser concebidos como procedimientos para la acción. Así, un meme como “democracia” puede ser entendido tanto en términos de una idea abstracta como de un conjunto de reglas regulatorias de los comportamientos políticos de una sociedad.

Otra particularidad de la teoría memética, especialmente importante en lo concerniente a las sociedades, es que los memes pueden agruparse formando macro-memes o complex-memes. Los macro-memes son sistemas de memes estructurados que conforman objetos culturales complejos como lenguajes, sistemas político-legales, teorías científico-filosóficas y narraciones mitológicas o literarias.

Desde el marco memético, un grupo humano, una organización, una comunidad, una nación o la sociedad misma, serían casos particulares donde un conjunto de individuos interactúa intercambiando, replicando, generando y codificando memes.

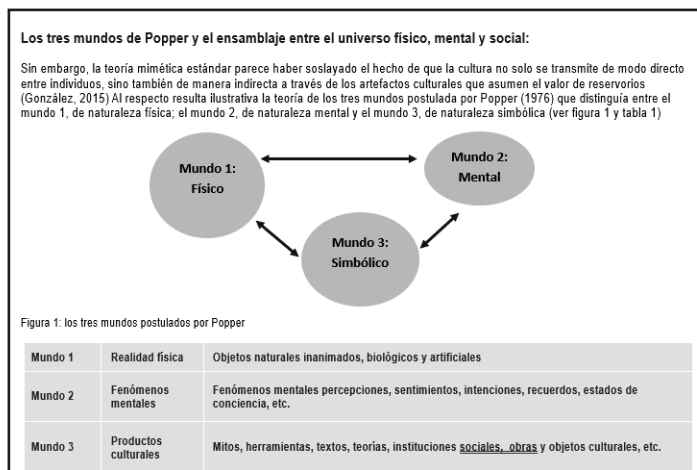
Aunque en primera instancia, la

memética pudiera homologarse a la cultura, su alcance resulta mayor. En efecto, mientras que la cultura refiere al conjunto de creencias, valores, mitos, rituales y artefactos que trascienden a los individuos, en el ámbito de la memética se incluiría también a las mentes individuales. De tal modo, la cultura sería tanto el universo representacional y conductual compartido, como cada una de las diversas representaciones individuales que conforman un grupo, organización o sociedad humana.

III. Esbozo de una tesis: Las narrativas mentales representan la plasmación subjetiva y objetiva entre la mente individual y la dimensión social.

1. Pensamiento y narrativas mentales: el arte de contar historias

En “Realidad mental y mundos posibles: los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia”, Bruner (1988) contrapone dos modalidades básicas de pensamiento: la paradigmática y la narrativa. La primera concierne



al estudio de la causalidad de los fenómenos y se apoya en herramientas del pensamiento lógico y científico tales como la categorización, la hipótesis y la inferencia lógica. Entre otros requisitos fundamentales adopta los principios de coherencia, conectividad formal y contrastación de los enunciados. En cambio, la modalidad narrativa se centra sobre las intenciones y acciones humanas.

Bruner contrapone la metáfora de la narratividad a la metáfora computacional fundante de la psicología cognitiva, de la cuál abjuró luego de haber contribuido a su génesis.

La perspectiva de ese autor resulta subsidiaria del planteo que George Politzer (1929) hiciera a la psicología oficial de su época, a su juicio basada en el endiosamiento de la abstracción, el formalismo y la insistencia en degradar los fenómenos de la vida mental estudiándolos desde afuera, en tercera persona, o reduciéndolos a un conjunto de mecanismos. Por el contrario, en su postulación de una psicología concreta, la dimensión dramática (donde el relato se convierte en central) se erige como eje fundamental de la indagación psicológica, en la medida en que captaría la realidad vivencial del universo psicológico.

La narratividad refiere entonces a la capacidad humana de contar historias. Como tal, no es privativa de la literatura o del arte, sino que resulta constitutiva de nuestra humanidad misma. En efecto, sus manifestaciones pueden también encontrarse en los mitos y las leyendas

pero, fundamentalmente, en nuestra propia vida mental interior. No solo somos seres que contamos historias sino que las vamos creando mientras experimentamos nuestras vidas. En tal sentido, si cupiera hablar de una mente racional y una mente emocional, también tendría sentido considerar una mente narrativa.

Para Bruner, la narratividad representa el proceso mental que permite otorgar sentido a nuestra experiencia. En consonancia con esa tesis puede señalarse que así como la representación se erige como la unidad funcional de la mente cognitiva bajo su modalidad paradigmática, el relato representa la unidad básica de la mente narrativa.

Podría decirse (por cierto de modo metafórico) que si la mente cognitiva se alimenta de símbolos, la mente narrativa se alimenta de relatos e historias.

Bruner destaca que en un relato deben converger simultáneamente dos dimensiones. La primera refiere al contexto de la acción, donde los constituyentes son los agentes, las intenciones y las metas que definen lo que puede denominarse la “gramática del relato” (“El pensamiento narrativo”, 2012). La segunda, en cambio, alude al plano de la conciencia, incluyendo lo que saben, piensan o sienten los personajes de la historia. Bruner ejemplifica de modo elocuente la esencia y diferencia de esos dos planos, recordando dos momentos cruciales de la tragedia de Edipo: Edipo es uno cuando comparte el lecho con Yocasta antes de saber que ella es su madre; pero recién se convierte en

el Edipo trágico cuando el mensajero le revela esa verdad. Bruner destaca entonces que “es la realidad psíquica de Edipo lo que predomina en la narración y confiere sentido a la tragedia”. (Bruner, 1988: 24-25).

Pero más allá del anterior ejemplo, conviene destacar que la mente narrativa no se circunscribe a las historias humanas donde la realidad psíquica de los agentes se yuxtapone a las acciones que realizan, sino que se revela también en el modo en que historiamos causalidades enteramente físicas.

En un clásico estudio, Heider & Simmel (1944) desarrollaron una breve película animada donde se mostraban movimientos y desplazamientos espaciales de figuras geométricas. En rigor, se trataba de una animación en la que un triángulo grande, otro pequeño y un círculo se mueven alrededor y en el interior de un rectángulo en varias direcciones y a diferentes velocidades. La película se mostraba a los participantes y luego se les solicitaba que describieran lo que sucedía en el mismo.

La mayoría de los sujetos describieron y/o interpretaron que se trataba de una historia protagonizada por seres animados con intenciones. Por ejemplo: “El triángulo grande está celoso y persigue al triángulo pequeño y al círculo hasta que escapan, y entonces estalla en ira y destroza su propia casa”

Los resultados ilustran un hecho simple de nuestra vida mental: nos anima una pasión historiadora que tiende a interpretar, sea o no en clave de juego, el universo físico como sujeto a causalidades intencionales.

Es decir: teoría de la mente puesta en acción en modo más o menos lúdico.

A continuación se transcriben dos relatos, escritos en clave psicoliteraria, donde se ejemplifica parte de expresado hasta aquí (González 2016, op. cit.):

La vocación clasificatoria ha conducido a distinguir entre una mente cognitiva y otra afectiva. Razón y emoción, inteligencia y pasión, conocimiento y sentimiento, son pares dicotómicos con que se ha pretendido tabicar la geografía del alma. Geografía incompleta si prescindimos de la dimensión intencional; es decir: deseo, motivo, propósito, voluntad. Sin embargo, amalgamada entre esas imprecisas parcelas del alma, aparece la mente narrativa. Nuestro inveterado hábito de contar historias. Y no solo de contarlas, sino de escucharlas. Las historias no son solo pasatiempos verbales para el ejercicio de la fantasía, sino poderosas herramientas mentales para comprender el mundo y conferir sentido a la existencia. En el principio era un relato. Ante eso resulta significativo que el Evangelio según San Juan comience con una sugerente frase que revela que la narrativa acaso sea insoluble de la cosmogonía: “En el principio era el verbo y el verbo era con Dios y el verbo era Dios”. La estructura narrativa consiste en un particular ensamble entre actores, tramas y escenografías desplegadas en el espacio y el tiempo: “En aquel lugar había una vez alguien que quería

(...), sin embargo, otro alguien también quería (...), entonces (...), y mientras (...), hasta que un día (...), y finalmente (...). Pero los relatos no solo se circunscriben al universo humano, sino que nos permiten imaginar un sentido aun para el universo de las cosas: “En el principio había un cúmulo de energía concentrada en un diminuto punto y nada existía por fuera, ni siquiera el espacio ni el tiempo mismo; hasta que hubo un estallido cósmico que dio origen a las galaxias, al espacio y al tiempo. Acaso el universo se expanda indefinidamente para extraviarse más allá de sus imposibles confines. Acaso avance en alocada carrera hacia su posible colapso final. Una implosión inaudita que lo regrese a su origen. Por cierto la ciencia, en este caso la astrofísica cosmológica, se encarga de estudiar el origen y el destino del universo a través de observaciones y teorías, pero la forma en que finalmente comprendemos esas explicaciones es a través de narrativas.” La dimensión narrativa de la mente.

Narrativas mentales y narrativas culturales

Las narrativas mentales se plasman en narrativas reales o relatos propiamente dichos. La dimensión del relato resulta immanente a la cultura y omnipresente en manifestaciones disímiles tales como los mitos, las religiones, los relatos políticos y el historicismo.

La dimensión narrativa es en parte internalización pero también creación.

Cuestión que aparece magistralmente en esta referencia de Borges (1974): “Carlyle observó que la historia universal es un infinito libro sagrado que todos los hombres escriben y leen y tratan de entender, y en el que también los escriben”

La idea de la cultura como libro o narración universal que podemos leer y por, ende internalizar, pero a su vez escribir para ensamblar nuevas narrativas, remite al problema central de cómo las mentes individuales se plasman en el orden social que, a su vez, las ha determinado por vía de la internalización. La tentación de pensar una dialéctica de la narratividad como nexo explicativo entre la mente individual y la colectiva es tanto una tesis sobre el vínculo funcional entre lo psicológico y lo social, como otra narrativa que aspira a elucidar el misterio entre la conciencia personal y el mundo social.

Pero la dimensión narrativa no se agota en la dimensión discursiva, sea bajo el ropaje explicativo, comprensivo o ficcional, sino que se transforma en una herramienta especialmente prescriptiva que orienta la acción.

Así, la narratividad resulta subsidiaria del análisis sobre la pragmática del lenguaje realizado por Austin & Urmson (1995). En “Como hacer cosas con las palabras”, los autores destacan que las palabras no solo son entes informativos, sino también instrumentos para la acción. En tal sentido, los discursos no son meras colecciones de entes descriptivos, sino conjuntos de actos capaces de instaurar cadenas de acciones.

Piénsese entonces en que las narrativas míticas, religiosas, políticas o ideológicas no sirven solo para conferir sentido al pasado y resignificar el presente, sino que se constituyen en horizontes de acciones y utopías futuras.

Por tal motivo las narrativas resultan subsidiarias tanto de las cosmovisiones o *Weltanschauung*, del espíritu del pueblo o *Volksggeist*, como del espíritu de la época o *Zeitgeist*.

Adicionalmente, las narrativas culturales pueden ser tanto relatos activos que significan el presente y miran al futuro, pero también relatos que resignifican o historizan el pasado. En el último sentido las narrativas funcionan al servicio de resignificar la historia, lo cual nunca está exento de atribuir componentes ficcionales a lo realmente ocurrido.

En *La Náusea*, Sartre hace decir a su personaje sobre la asimetría entre vivir la vida y narrarla, en el sentido de que las narraciones suelen conferir a las historias un carácter de heroicidad que no fue contemporáneo de los hechos mientras éstos ocurrían sino, en todo caso, en la consumación final de su conjunto. “Deberíamos vivir nuestras vidas tal como las narramos” es la frase que sintetiza la idea del personaje y acaso la de su autor. La idea de resignificación resulta central en cualquier teoría de la memoria ya sea desde la tradición cognitivista de Bartlett o desde la resignificación *après-coup* de Freud. Es desde la atalaya del presente desde donde construimos el sentido de historias que acaso determinarán nuestro futuro.

Lo anterior conduce a otro aspecto

importante de las narrativas en relación al modo en que entendemos la historia y la sociedad. Fragar una narrativa histórica puede conferir un sentido de propósito y, por ende, otorgar alas al devenir de la sociedad. Pero también puede solidificar la inexorabilidad de un único destino y, por ende, colocar grilletes al curso de lo por venir.

En tal sentido, Hanna Arendt (1993) aporta una lúcida reflexión respecto a cierto modo de narrar la historia en secuencias estilizadas o acaso adulteradas (como ocurre al relatar un sueño) que imprime al relato una linealidad inexistente.

En esa línea, Galindo Lara, C. (2015) destaca que:

Arendt se aproxima a Walter Benjamin en su interpretación contra la idea de continuidad en la historia y el pasado, además se acerca a una idea de memoria más que de historia. Ambos autores consideran que podemos entender los eventos en su singularidad y sólo de forma fragmentaria, pero plenos de significado” Hannah Arendt. *Narratividad y restitución de la política.* Galindo Lara. 2015.

En atención a esa observación sobre Arendt cabe especular si no será nuestra pasión historiadora la responsable misma de ficcionar la historia bajo el prisma de historicismos conjeturales.

2. Narrativas mentales y narrativas personales

Una de los aspectos más importantes de las narrativas mentales es el que se vincula

con las historias que elaboramos sobre nosotros mismos y sobre otros. Además, en el seno de nuestro pensamiento imaginario también elucubramos tramas que nos incluyen junto a otros, ya sea en carácter de actores o de espectadores. Por último, en nuestro teatro interior imaginario no olvidamos de colocar al público que será destinatario y testigo de nuestra representación. Somos entonces tanto guionistas, montajistas, directores, actores y observadores de las mismas historias que elucubramos.

En efecto, parte de nuestra vida mental la dedicamos a establecer diálogos imaginarios, monólogos interiores o conversaciones desplegadas en una especie de “escenografía” o “teatro mental interior”. En otros términos, nos hacemos “películas” o “viajes mentales” en los que tanto nosotros como los demás somos —alternativamente— actores o espectadores. El siguiente fragmento lustra esa idea (González, 2016, op. cit.)

A veces nos sorprendemos hablando, co-pensando o reflexionado con alguien, con un grupo o con un auditorio. A veces discutimos con un interlocutor imaginario a quien queremos convencer de algo. A veces imaginamos un diálogo con otro que nos dirá algo, al tiempo que sospechamos que mientras dice lo que nos dice, piensa en algo distinto que, aunque él o ella decidan no revelar, pretendemos saber. También podemos imaginar el modo en que dialogarían dos terceros. Un escritor escribe con la manifiesta

o secreta ilusión de que alguien lo leerá. O escribe contra alguien a quien pretende refutar ilusionando que el lector será un tercero que le dará la razón. O mejor: intentando persuadir a ese lector con argumentos para que, cual juez epistemológico universal, le termine otorgando el veredicto final de su razón. Un enamorado escribe una carta dirigida a alguien. Y mientras la escribe, imagina el impacto emocional o físico que tendrá su destinatario al leerla. Es claro que el escritor imagina a su lector del mismo modo en que el enamorado imagina también a su amante. Ciertamente, lo que se cuenta en el texto supone una narrativa. Pero el acto de escribirlo e imaginar el destinatario conforma una narrativa mayor que enmarca a la primera”. Los diálogos imaginarios que pueblan la geografía de nuestra mente.

Además, y en consonancia con la idea del otro generalizado de Mead, en nuestra vida social concreta asumimos roles que suponen representaciones o puestas en escena ante otros reales o imaginarios. Así, mientras estamos inmersos en situaciones sociales (aunque más no sea ir caminando solos por una calle transitada) nuestra postura, nuestra vestimenta, el modo en que nos movemos, hablamos o gesticulamos, significa una silenciosa o enfática puesta en acto ante la mirada de alguien. Al respecto, en un texto literario, Ernesto Sábato se pregunta cuál es el verdadero rostro que tenemos cuándo estamos

solos. Interrogante que deja entrever que ese rostro será probablemente diferente al que configuramos conforme a quienes sean los otros con los que vamos interactuando en nuestra cotidianeidad. Otra manifestación de nuestras narrativas mentales está dada por las historias imaginarias que, de modo lúdico, yuxtaponemos sobre una situación real en la que, además, incluimos a otros en el rol de actores sociales de nuestro circunstancial guión. Así como en el juego simbólico el niño imagina que un simple palo de escoba es una espada mágica, en nuestros ensueños cotidianos nos elevamos por encima de lo dado para consumir el ejercicio de historias, a veces antojadizas, en las que interpretamos un personaje e imaginamos un público espectador, tal como lo sugiere el siguiente relato (González, 2016, op. cit.)

Fantasías diurnas de la vida cotidiana: A veces “me he descubierto” caminando por la calle imaginando que voy corriendo una carrera ficticia con los peatones con quienes circunstancialmente comparto el tránsito. Imagino también al relator que la cuenta. Y le imprimo un final emotivo al superar al último peatón contra quien, imaginariamente, compito en el último tramo. Para la apoteosis del relator (...).

Por otra parte, a nivel de nuestra autobiografía, la dimensión narrativa resulta consubstancial. Por un lado, a nivel explícito, las narrativas mentales son constitutivas de nuestro proyecto

existencial. En efecto, nos proyectamos en tránsito hacia futuros en que nos convertimos en profesionales, deportistas, amantes felices, madres o padres, miembros de la familia que hemos construido, bohemios, exitosos, revolucionarios, profesionales, empresarios, justicieros o apasionados. Y para cada uno de esos roles elegidos también seleccionamos los públicos antes los cuales actuamos.

“Cuando era un changuito humilde en mi Tucumán natal me imaginaba que venía a Buenos Aires y triunfaba. A veces como goleador, el 9 de River. A veces como cantante. ¡Me imaginaba que hacía un gol o que cantaba en el Monumental y me imaginaba a la hinchada que festejaba o al público que aplaudía!”. Ramón “Palito” Ortega, cantautor argentino.

Pero además, inadvertidamente podemos convertirnos en el protagonista de un guion que quizás no elegimos pero que nos determina, al punto de que nos comportamos como si tal guion (impuesto desde afuera o extrañamente autoimpuesto) fuera una especie de mandato constitutivo de nuestro ser. Los monólogos interiores se relacionan con los guiones internos y con nuestras narrativas mentales. Los guiones internos, en tanto narrativas mentales, son historias elaboradas que abarcan aspectos diversos de nuestras vidas y que le otorgan significado y sentido. Concluimos con una última referencia al pensamiento de Hanna Arendt, Galindo

Lara (2015) que va en línea con lo que se vino diciendo, es decir: la dimensión narrativa de nuestro universo personal que nos conecta y trasciende hacia el universo social. Es decir: hacia la otredad.

La actividad de storyteller es transformar el material lingüístico que está hecho a partir de las palabras, en una narración acabada que: "asegure al hombre una suerte de morada mundana". Así, las historias "contribuyen a iluminar la existencia humana". Y tal como señala Kateb: "Arendt se aproxima a señalar que existimos para aparecer en narraciones, y que somos justificados a nosotros mismos por esas historias que provocamos o inspiramos, de la misma forma, que estas historias incitan a otros a actuar". "Hannah Arendt. Narratividad y restitución de la política.

Referencias bibliográficas

Allport, F. (1924) (1968), *Social Psychology*. Houghton Mifflin.

Austin, J. L., & Urmsom, J. O. (1995). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós.

Benthan, J. (2004). *Utilitarismo y otros ensayos*. Penguin .

Blackmore, S. (2000). *La máquina de los memes* (Vol. 25). Grupo Planeta (GBS).

Borges, J. L. (1989). *Obras completas*. 4, 1975-1988. Emecé.

Bunge, M. *La ciencia, su método y su filosofía*.

Chardin, P. T. (1967). Taurus.

David, J., & Julia, J. (1991). *Collins dictionary of sociology*. Glasgow. Harpes Collins.

Dawkins, R. (2004). *El gen egoísta*. Salvat Editores.

Dawkins, R., Suárez, J. R., & González, P. P. (2017). *El gen egoísta extendido*. Salvat.

De Bono, E. (1991). *Pensamiento lateral*. Buenos Aires: Paidós.

Diccionario Collins. (1991). Obtenido de <https://www.collinsdictionary.com/es/diccionario/espanol-ingles/conciencia>

Diccionario soviético de filosofía . (1984). Obtenido de <http://www.filosofia.org/enc/ros/forma6.htm>

Dilthey, W. (1973). *Teoría de la concepción del*

mundo: *Obras VIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico* [1895]. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Elwood, C. (2004). Ellwood, C. A. (2004). *El Concepto de Mente Social*. Athenea Digital. *Revista de pensamiento e investigación social*, 1(5). Athenea Digital. *Revista de pensamiento e investigación social*, 8.

Foucault, M., Álvarez-Uría, F., & Varela, J. (1992). *Microfísica del poder*. La Piqueta,

Freud, S., & y de Torres, L. L. B. (1984). *Introducción al psicoanálisis*. Sarpe.

Galindo Lara, C. (2015). *Hannah Arendt. Narratividad y restitución de la política*. *EN-CLAVES del pensamiento*, 9(17), 113-134.

González, F. (2009). *Aprendizaje colaborativo organizacional*. Recuperado de: <http://es.slideshare.net/fede1234/aprendizaje-colaborativo-organizacional-presentacin-conferencia-uai>.

González, F. (2011) *¿Qué es la psicología política?* Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=44x9ya3dgFQ>

González, F. (2012) *Análisis de cuatro presidentes argentinos a la luz de la psicología política*

González, F. (2011) *¿Qué es la psicología política?* Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=eDq8J-BMMWk>

González, F. (2012). *Psicología política*. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=44x9ya3dgFQ>

González, F. (2015). *Las metáforas organizacionales en la era de la virtualidad*. *Revista Argentina de Investigación en Negocios*, 1(1), 29-49.

González, F. (2016). *Psicoliteratura*. Obtenido de <https://www.facebook.com/groups/PsicoLiteratura/>

González, F. (2020) *Trascendiendo la tríada atributiva básica" ?* Recuperado en <https://es.slideshare.net/psicologia-general/la-teora-de-la-mente-y-sus-implicancias-para-la-psicologa-y-la-vida>González,

González, F. (2020). *El pensamiento en la vida mental*. Recuperado en http://www.campusvirtual.psi.uba.ar/moodle/pluginfile.php/173722/mod_resource/content/5/El%20pensamiento%20y%20la%20vida%20mental-Versi%C3%B3n%202.pdf

Hall, E. T., & Hall, M. R. (1993). *Los sonidos del silencio*. *Lecturas de antropología social y cultural*. La cultura y las culturas.

Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1993).

Heider, F. y Simmel, M. (1944). *Un estudio experimental del comportamiento aparente*. *The American journal of psychology* , 57 (2), 243-259.

Hofstadter, D. (1982). *Godel, Escher, Bach: un eterno y gracil bucle*. Tusquets.

James, W., & Bárcena, A. (1989). *Principios de psicología*. Fondo de Cultura Económica.

Johnson, S (2001). Emergence. The connected live of ants, brains, cities and software. New York: Scribne.

Jung, C. G., & Murnis, M. (2002). Arquetipos e inconsciente colectivo. Trotta.

Kurzweil, R. (2015). La Singularidad está cerca: Cuando los humanos transcendamos la biología. Lola books.

Le Bon, G. (2018). Psicología de las masas. Editorial Verbum.

Le Bon, G., & de Palencia, J. N. (1958). Psicología de las multitudes.

Lumsden, CJ y Wilson, EO (1981). Genes, mente e ideología. Las ciencias, 21 (9), 6-8.

Marx, K. (1990). Contribución a la crítica de la economía política. Siglo XXI.

McDougall, W. (1970). Introducción a la Psicología. Paidós.

McDougall, W. (2015). Una introducción a la psicología social. Psychology Press.

Mead, G. H., & Mazia, F. (1993). Espíritu, persona y sociedad. Editorial Paidós.

Minsky, M. (1986). La sociedad de la mente: la inteligencia humana a la luz de la inteligencia artificial. Galápagos.

Minsky, M. (1986). La sociedad de la mente: la inteligencia humana a la luz de la inteligencia artificial.

Philonenko, A. (1984). Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur: Apothéose du désespoir (Vol. 3). Vrin.

Politzer, G. (1929). Crítica de los fundamentos de la Psicología: la psicología y la psicoanálisis. . Espasa-Calpe.

Popper, K. (1980). La lógica de la investigación científica. Tecnos.

Premack, D., & Woodruff, G. (1978). ¿ Tiene el chimpancé una teoría de la mente. Martí, E.(comp.). Construir una mente, 137-178.

Raspall, Lucas (1916) El editor oculto de la mente. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=PbuVubgC8-c>

Rivière, A., & Núñez, M. (1996). La mirada mental: desarrollo de las capacidades cognitivas interpersonales. Buenos Aires: Aique.

Robbins, S. P. (2004). Comportamiento organizacional. Pearson educación.

Rousseau, J. J. (1979). El contrato social o principios de derecho político (No. 113). Porrúa.

Ryle, G. (1967). El concepto de lo mental. Buenos Aires: Paidós.

Searle, J. (1981). Mentes, cerebros y ciencias. Cátedra.

Surowiecki, J. (2005). Cien mejor que uno: la sabiduría de la multitud o por qué la mayoría siempre es más inteligente que la minoría. Urano.

Tarde, G. (2010). Gabriel Tarde sobre comunicación e influencia social: artículos seleccionados. Prensa de la Universidad de Chicago.

Vernadsky, V. (1997). La biosfera. Fundación Argentina.

Viqueira, V. (1937). La Psicología Contemporánea. 2ª Ed. Barcelona: Labor.

Werner, O. (1997). Hipótesis de Sapir-Whorf. Enciclopedia concisa de filosofía del lenguaje, 76, 83.

Vygotsky, L. (1979). El desarrollo de los procesos psicológicos superiores.

Apéndice

Las diversas entonaciones de la teoría de la mente: una síntesis en clave psicoliteraria a partir de un caso real

Charlotte Keane nació completamente sorda, pero luego de recibir un implante coclear, en 2017, cuando tenía apenas dos meses, pudo acceder a la audición. Su madre Christy Keane, una bloguera y fotógrafa de Virginia (EUA) registró en un emotivo video la reacción de Charlotte al oír voz por primera vez su voz. En el video se observa a la pequeña en brazos de su madre cuando empieza a escuchar sus palabras mientras esboza una sonrisa. Luego Christy le dice “te amo” mientras caen lágrimas de sus ojos. La visión de ese video disparó la serie de reflexiones,

sobre teoría de la mente que, en clave psicoliteraria, (González, 2016, op. cit.) se transcriben en el cuadro 1.

Reflexiones sobre la mente de una bebé

Las preguntas, aunque se nos revelen de modo silencioso, resultan casi ineludibles: ¿Qué sentirá un bebé?, ¿Qué verá?, ¿Entenderá algo?, ¿Qué? Preguntas que acaso se aglutinen en una fundamental: ¿Cómo será ser ese bebé? Y que instauran un vasto espacio de otros interrogantes como: ¿Cuán diferentes serán las mentes de los distintos bebés?, ¿Habrán quizás algún rasgo común compartido? El video ilustra una postal típica de un “diálogo” entre una madre y su bebé. La madre le habla amorosamente mientras podemos ver las diferentes reacciones del bebé. Quizás por un instante jugamos a ser el bebé y a adivinar qué siente, qué le pasa. Proyectarnos en esa mente incipiente, zambullirnos en ese interior inasible, resulta una tentación inevitable. Una mirada conductista revela lo obvio: el bebé responde al estímulo de las emisiones sonoras de la madre. Una mirada mentalista nos invita a hipotetizar sobre la perspectiva misma del bebé que acompaña y quizás determina sus reacciones faciales. La teoría de la mente

refiere a la capacidad humana de atribuir creencias, emociones y deseos a los otros. La teoría de la simulación (variante emparentada con la anterior, aunque distinta) sugiere que, en algún sentido, somos capaces de ponernos en el lugar del otro como si, de algún modo, fuéramos él. “Bajo la piel del otro” “En sus zapatos” Empatía y neuronas espejos son conceptos que conforman el entramado semántico y explicativo de la teoría de la mente y de la simulación. Pero la teoría de la mente y su “prima hermana” (simulación) remiten en su origen a una especie de razonamiento implícito o abreviado por parte del agente que atribuye o que simula ser otro. Como tal, resultan habilidades que aparecen “tardíamente” en el desarrollo psico-evolutivo (alrededor de las 4 o 5 años) En contraposición, la teoría de la intersubjetividad primaria sostiene que el modelo príncipe de comunicación entre las mentes en la díada madre-hijo. Es allí donde el bebé atisbaría la existencia de otra mente. Me atrevería a decir que más que conocer otra mente, el bebé aprendería a sentirla. Como si en el principio hubiera un sentimiento, una sensación de presencia. Cómo si el bebé más que un “conocedor cognitivo” fuera una especie de “telépata emocional”. La teoría de la mente y la intersubjetividad primaria refieren en última instancia a una

serie de enigmas fundamentales: ¿Cómo nos vinculamos los humanos entre nosotros?, ¿Cómo nos conocemos?, ¿cómo desciframos o “leemos” nuestras mentes? Algunas indagaciones científicas suelen converger hacia la dimensión del misterio y dan paso a la perplejidad y al asombro. ¿Quiénes seremos los unos para los otros?, ¿Cuánto de los otros es luz y cuándo arcano insondable? Una mamá acaricia a su bebé con frases amorosas. Vemos el rostro del bebé y nos invade un atisbo de comprensión que no termina de consumarse. Acaso no importa. Quizás lo único importante es la emoción amorosa que nos provoca verlo.

Cuadro 1: Reflexiones sobre la mente de una bebé.

Sobre narrativas mentales

Los guiones internos son estructuras mentales que incluyen escenarios, espacios, tiempos, personajes, propósitos, obstáculos, conflictos, tramas y desenlaces. Mientras vivimos nuestras vidas también nos las representamos como la expresión de guiones abiertos en los que nos ubicamos como personajes que asumen diferentes roles junto a otros personajes que asumen los propios. El siguiente relato ilustra la idea (González, 2016)

Cuando era adolescente y en atención a un asunto vinculado a un proceso de crecimiento espiritual, un maestro espiritual nos sugirió que escribiéramos un breve relato de nuestra vida donde consignáramos una cronología y consideráramos algún eventual “accidente” o hecho acaecido más allá de nuestra voluntad pero que, de algún modo, hubiera marcado el curso posterior de nuestra vida. El sentido del ejercicio, según el maestro que lo propició, radicaba en invitar a una reflexión sobre el modo en que seguiría transcurriendo nuestra vida a la luz de cómo imaginábamos que había sido hasta ese momento. En otros términos y en virtud de categorías de pensamiento posteriormente aprendidas, creo que el propósito de esa experiencia apuntaba a que tomáramos conciencia sobre un eventual guion de vida que pudiera estar determinándonos, aunque más no fuera de modo inadvertido. Cuando uno se enfrenta al hecho de estar siguiendo un guion del cual no es plenamente consciente, estará en mejores condiciones de revisarlo y, si fuera el caso, cambiarlo por otro forjado desde una mayor libertad.” Los guiones mentales que nos determinan. Psicoliteratura. F. González (2012)

En una conferencia TEDx realizada en Rosario, el médico psiquiatra argentino Lucas Raspall (2016) presentó su tesis sobre “El editor oculto de la mente” donde argumenta que en algún momento de nuestra vida comenzamos

a narrarnos historias que luego nos determinaron, y a veces de modo negativo. En palabras del autor “Desde chiquitos, todos escribimos un cuento: nuestro cuento, el cuento de nuestra vida”. Y luego, inadvertidamente (de ahí la idea de un editor oculto en nuestra mente) nos dedicamos a solidificar ese cuento, filtrando información, recortando partes que podrían contradecirlo, etc. Parafraseando el autor, podría decirse que, una vez instaurado el cuento, nos encargamos secretamente de “tirar agua para ese molino” a efectos de perpetuarlo. El autor nos invita finalmente a hacernos conscientes, cuestionar y, eventualmente, reescribir nuestros propios cuentos. En otros términos: podemos vivir nuestra vida a través de cuentos prestados, impuestos por otros o autoimpuestos por nosotros mismos bajo otras circunstancias que ya no existen o sin que sepamos muy bien por qué.; pero, también, podemos asumir, a modo de acto de libertad interior, el desafío de crear un nuevo relato que nos acerque mejor a lo que profundamente quisiéramos ser.

Completaremos esta sección dedicada a las narrativas mentales personales con la transcripción de una serie de textos psicoliterarios González (2016, op. cit.)

Sobre las narrativas mentales: Las narrativas mentales refieren a las historias que nos contamos sobre nosotros mismos. En la vida de una persona pueden distinguirse dos

escenas: la que los demás pueden observar y la que la persona cree estar viviendo. Sucede que desde esa perspectiva interior los acontecimientos de nuestra vida los vivimos como posibles actos de escenas mayores cuyo “continente” final es nuestra historia personal. Quizás nos consideremos los protagonistas de una trama cuyo guion vamos forjando a través de nuestra experiencia vital. Somos tanto los actores como los protagonistas privilegiados de dicha trama. Imaginariamente, nuestra vida es, en parte y en cierto modo, una representación para otros. Los otros que nos importan, sea porque los amamos o porque los odiamos. Los otros que conocemos y nos conocen; o los que no conocemos, pero podrían conocernos”.

Todo es un gran teatro interior. Donde somos intérpretes, guionistas, montajistas, actores y espectadores de nuestra propia narración mental interior. En el fondo nos anima alguna pasión historiadora. Vamos caminado por la calle mientras representamos la imposible escena. Fragmentos de historias que seguiremos fraguando para otros, para nadie, para nosotros mismos” Sobre las narrativas mentales. “Quisiéramos ser algo o alguien para esos otros. Y esa pasión secreta nos hace forjar historias posibles donde —alternativamente— somos héroes, villanos, víctimas inocentes, justicieros, salvadores, vengadores, reivindicadores, humanitarios,

seductores, sensibles, valientes, duros, inteligentes, locos lindos, revolucionarios, trasgresores, éticos, incomprendidos, etc.”

La vida es eso que nos pasa. Pero lo que nos pasa es y será atravesado por nuestra inadvertida pasión historiadora. Buscamos el sentido de los que nos ocurre. Y la búsqueda del sentido tiene el aroma de las historias. Historias fragmentarias y provisorias que acaso anhelamos e ilusionamos engarzar en una única: nuestra propia historia.”

El omnipresente ojo de la cámara: Alguna vez alguien dijo “vivir es filmar un poco” Quizás en nuestra narrativa mental nos pensamos como el protagonista de una historia que desplegamos para una cámara cósmica. Así, ilusionamos que la mente de Dios, del Dios de Berkeley, o los archivos cósmicos, están allí, filmando la intimidad de nuestra escena, poniendo en acto nuestra pasión, nuestra ilusión, nuestra condena, nuestro infierno o nuestro imaginario cielo. Vivir es filmar un poco.

Quizás nos contenta suponer que en un ilusorio cielo real, habrá una mirada piadosa que nos justificará en cada pequeño acto. En nuestro más puro bien. O en nuestro más íntimo deseo. Quizás tengamos una doble vida: la que concierne a este mundo, a este inasible aquí y ahora, y la otra: fantasmas para una mirada que ya nos absolvió y que nos ama. Ilusión irrenunciable. Fantasía de ser para la mirada de alguien. Vivir es filmar un poco.

Pasión historiadora: historias que nos contamos: El psicólogo Jerome Bruner, uno de los fundadores de la psicología cognitiva —rama de la psicología que propone estudiar a la mente como si fuera un sistema de procesamiento de la información— nos recuerda que, efectivamente, la mente humana puede ser entendida como un sistema de cómputos; pero esa visión no debe oscurecer que — primordialmente— las personas somos incansables buscadores de significados. Buscar significados es atribuir sentidos. Comprendemos sentidos cuando nos imaginamos los para qué. Vemos a alguien haciendo algo y no podemos dejar de preguntarnos (o de respondernos) para qué lo hace. Solo entendemos las conductas bajo el prisma de lo que esperan quienes las realizan. Muchos de los “por qué” que desvelan a la psicología asumen el ropaje de los “para qué”. Comprendemos al otro cuando comprendemos sus razones. Pero, a su vez, las razones del otro resultan subsidiarias de quienes suponemos que son. Lo cierto es que imaginamos a los demás como especies de personajes. Nuestro mundo está conformado por otros significativos a quienes les atribuimos papeles. Así, los elevamos o degradamos a la categoría de personajes de tramas que vamos forjando. Los otros puedes ser considerados ángeles guardianes, victimarios, justicieros, compañeros de viajes o jueces implacables. Y ante ellos, representamos y actuamos

guiones y escenas. Pero, por cierto, somos nosotros los protagonistas centrales de esas historias donde pretendemos desplegar a nuestros propios personajes. Somos o aspiramos ser héroes, o antihéroes, o a veces nos resignamos a ser actores de reparto de las diferentes tramas que nuestra mente teje. Jugamos imaginariamente a ser distintos actores según varían los otros y las circunstancias. Padres protectores, amantes románticos, amigos leales, revolucionarios aguerridos, justicieros universales, vengadores implacables o cínicos descreídos, son apenas algunos de los infinitos roles que somos capaces de representar. Viajeros infatigables de geografías extensas o estrechas, vamos tejiendo la madeja de historias que solo habitan en nuestra mente o en las de quienes nos conocen. Detrás de cada acto humano —sea antes, durante, o después— habita una profunda pasión historiadora.

Fotos y eternidad: ¿Para qué sacamos fotos? De que nos serviría sacar fotos si no fuera por la ilusión de que volveremos a verlas. O a compartirlas con otros. Fotos para otros ojos. Para las miradas de amigos, hijos, nietos y posteridades. O para nosotros mismos, cuando, pasado el tiempo, seamos ya otros aunque seamos los mismos. Ciertamente sacamos fotos de los demás, de paisajes, de objetos. Pero los otros y nuestras cosas y las maravillas que extasiaron nuestras miradas, serán también parte del reparto y de la escenografía del relato

que forjamos para nuestra memoria. Ya lo dijo magistralmente Antonio Porchia, aquel poeta argentino de las frases breves y la sabiduría profunda: “Se vive con la esperanza de llegar a ser un recuerdo”. Y ese deseo irrenunciable de llegar a ser en el corazón del otro, convoca a toda la fuerza salvaje de nuestra imaginación historiadora. Porque todo acto humano es tanto acción como representación real o imaginaria. Vamos consolidando escenas, tramas y películas para guardarlas en la memoria, ilusionando que alguna vez serán historias para otros. “Vivir es filmar” es una frase que quedó resonando en mi mente allá lejos y hace tiempo, sin saber quién la pronunció. Hacemos nuestra película pensando en que alguien o nosotros mismos la veremos algún día. Dios, los otros o alguna mente cósmica. Vivimos ensayando historias y personajes como si fueran simulacros para la representación final. Pero además, vamos acomodando las escenas vividas con una pasión más cercana a la del montajista que a la del historiador pretendidamente objetivo. Nos contamos a nosotros mismos la versión más estilizada de los “hechos brutos”, tal como se nos aparecen en la memoria. Así, como realistas mágicos, vamos construyendo la historia sobre nosotros mismos ensamblando retazos reales con fragmentos inventados, acaso aspirando secretamente a lograr la mejor síntesis posible entre realidad y ficción. Fusionamos entonces los hechos tal como “recordamos” que

fueron, adosándoles los contrafactos que portan el cómo nos gustaría que hubieran sido ante la mirada de quienes proyectamos como nuestros imaginarios testigos. Así, como hábiles artesanos de claroscuros, como pertinaces aprendices del arte de “photoshopear” recuerdos, suprimimos algunos fragmentos e iluminamos tantos otros, para así ir dando forma a la película que quisiéramos legar a la memoria del universo; o para que su visión quede disponible ante los selectos públicos que nos trascenderán. Públicos en cuya compañía —fantasía celestial— podremos asistir a la función acabada de nuestra película póstuma. Aquella que contendrá todos los fragmentos y escenas que dibujarán el nombre del personaje en que anhelamos convertirnos para siempre, luego de la escena final. Porque, ilusión de ilusiones —y parafraseando a Porchia—: se vive con la esperanza de llegar un ser un relato. Dejar testimonio: se vive con la esperanza de llegar a ser un relato.

Notas

¹ En rigor, la segunda parte del trabajo se dedica a desarrollar lo que habremos de denominar “proto tesis”, en tanto esbozos de ideas a la espera de una futura fundamentación más acabada.

² Una provocación operativa es una proposición que se enuncia con el propósito de instaurar una heurística de posibilidades alrededor de un tema, y no con el ánimo de sentenciar una verdad definitiva.

³ El término “Psicoliteratura” refiere, en rigor, a un subgénero literario orientado a textos que tratan temáticas de interés para adolescentes y jóvenes. Aquí lo reservamos para aquellos textos que abordan temas psicológicos desde una perspectiva literaria.

⁴ Bunge (1971) se refería a (la) “Filosofía de, en, desde, con y para la ciencia”

⁵ La referencia a la noción de la “mano invisible” de la economía o de los mercados se realiza en este contexto con entera independencia de los efectos positivos o perniciosos para la sociedad derivados de su eventual existencia.

⁶ Por cierto, la teoría de la multitud tiene implicancias en el ámbito político en la medida en que resulta más afín a la noción de sociedad que a la de pueblo; pero tales derivaciones resultan independientes del objeto de estudio aquí tratado.

⁷ Cabe hacer mención a la importante labor de difusión del laboratorio “El observatorio de Psicología Social Aplicada (OPSA)” que difundió cifras alarmantes relativas a la intensificación de

sintomatologías de padecimientos y trastornos psicológicos en la población durante el período de pandemia.

⁸ No es posible extendernos aquí sobre el vasto repertorio de temas que abarca la psicología social, aunque sí cabe enumerar algunos como: persuasión, cognición social, autoconcepto social, máscara social, disonancia cognitiva, influencia social, dinámica grupal, atracción interpersonal, percepción interpersonal, actitudes, agresión, comunicación social, conformidad, estereotipos, expectativas, habilidades sociales, identidad social, liderazgo, obediencia social, prejuicios, socialización, trabajo en equipo, valores, violencia, atribución social, rumor, etc.

⁹ La tesis central de Minsky sostiene que la mente es la resultante de la interacción de agentes simples, que funcionan bajo la lógica de una sociedad. Básicamente, se argumenta que la complejidad de la inteligencia deviene del modo en que un conjunto de agentes carentes de ésta se organizan para generarla. Minsky concibe a los agentes como unidades simples mono-propósito. En analogía con lo que ocurre en una sociedad, en un nivel básico se establecen relaciones entre agentes que derivan en una complejidad de orden mayor.

La mente inteligente sería entonces el resultado de dicha complejidad. Minsky entiende que la mente humana se caracteriza por ser un sistema heterárquico antes que jerárquico. El concepto de heterarquía ya había sido postulado por McCulloch (1945) para referir a la interdependencia existente entre los diferentes niveles de un sistema cuyas lógicas procesuales operan de modo simultáneo. McCulloch sostiene que la jerarquía, un sistema donde cada nivel superior prescribe las acciones

de los inferiores, resulta solo un caso particular dentro de una heterarquía, donde las relaciones mutuas entre niveles superiores e inferiores determinan una dinámica mucho más compleja que las que se observan en las causalidades top-down. En consonancia con las ideas de Minsky, González (2009, op. cit.) sostiene que tanto las mentes, las organizaciones como el ciberespacio puede concebirse como sistemas heterárquicos, Para tales propósitos, primero define heterarquía como una síntesis entre orden jerárquico y caos anárquico, o como una estructura flexible que posibilita la emergencia de nuevos “órdenes creativos” o “caos ordenados”.

¹⁰ La memética no es la única teoría que planteó la idea de una ADN cultural. En “Genes, mente e ideología” Lumsden y Wilson (1981), postularon la idea análoga del “cultergen”. En rigor, estas nociones se adscriben dentro de la disciplina del evolucionismo sociocultural.

¹¹ Adicionalmente, la tesis de Popper resulta compatible con la tesis del dualismo funcionalista, postulada en el ámbito de la filosofía de la mente (Putnam, 1990), que sostiene que los sistemas mente-cerebro son objetos duales que, en un micro nivel subyacente, pueden entenderse como sistemas físicos-neurales; mientras que un nivel emergente, pueden entenderse como sistemas representacionales mentales.