

TRADUCCIÓN

# Cognición afectiva: del pragmatismo a la somaestética

## Affective Cognition: From Pragmatism to Somaesthetics

Richard Shusterman\*

UNIVERSIDAD ATLÁNTICA DE FLORIDA

ORCID: 0000-0002-0467-9781

TRADUCCIÓN DE

Germán David Arroyo

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA, ARGENTINA

ORCID: 0009-0001-2810-9660



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rdff.v58i160.425

*Revista de Filosofía* · año 58 · núm. 160 · enero-junio 2026 · ISSN: 0185-3481 (impreso) 2954-4602 (en línea) · pp. 250-290

## Resumen

Este artículo explora los recursos del pragmatismo clásico para la ciencia cognitiva contemporánea, a partir de los argumentos elaborados por Peirce, James y Dewey, con el objetivo de mostrar los diversos factores afectivos y estéticos que crucialmente dan forma a la cognición. Al argumentar que el afecto (*affect*) motoriza la acción (incluso la acción involucrada en la percepción), vemos que la imagen pragmatista de la cognición, en tanto corporizada, enactiva, arraigada y extendida, debería ser aumentada para reconocer las dimensiones afectivas y estéticas esenciales de la cognición. El texto concluye sugiriendo de qué modo el campo de la somaestética, surgido del pragmatismo y que desarrolla (en la teoría y en la práctica) estas dimensiones de la cognición, puede contribuir a la investigación cognitiva contemporánea.

**PALABRAS CLAVE:** pragmatismo, cognición, afecto, somaestética, estética, acción, Peirce, James, Dewey.

## Abstract

This article explores classical pragmatism's resources for contemporary cognitive science by focusing on the arguments that Peirce, James, and Dewey bring to show the diverse affective and aesthetic factors that crucially shape cognition. Making the case that affect further provides the motor for action (including the action involved in perception), we see that the 4E pragmatist picture of cognition as embodied, enactive, embedded, and extended should be enhanced to recognize cognition's essential affective and aesthetic dimensions. The article concludes by suggesting how the field of somaesthetics, which emerged from pragmatism and develops (in theory and practice) these six dimensions of cognition, can contribute to contemporary cognitive research.

**KEYWORDS:** Pragmatism, cognition, affect, somaesthetics, aesthetic, action, Peirce, James, Dewey.

\* Richard Shusterman es Dorothy F. Schmidt Eminent Scholar in the Humanities de la Universidad Atlántica de Florida (FAU). Formado en Jerusalén y Oxford, fue profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Temple antes de llegar a la FAU en 2005. Ha ocupado cargos académicos en París, Berlín e Hiroshima, y ha recibido las becas Senior Research Fulbright y National Endowment for the Humanities. Su investigación, ampliamente traducida, abarca numerosos temas de las ciencias humanas y sociales, con énfasis en cuestiones de filosofía, estética, cultura, lenguaje, identidad y corporeidad. Entre sus libros se encuentran: *T.S. Eliot and the Philosophy of Criticism* (Columbia), *Practicing Philosophy* (Routledge), *Performing Live* (Cornell), *Surface and Depth* (Cornell), *Pragmatist Aesthetics* (Blackwell, Rowman y Littlefield, traducido a doce idiomas), *Body Consciousness* (Cambridge), y el más reciente *Philosophy and the Art of Writing* (Routledge).

### Nota sobre el artículo

La versión original de este artículo apareció como: Richard Shusterman, “Affective Cognition: From Pragmatism to Somaesthetics”, *Intellectica* 60 (2013): 49-68. Recuperado de [https://www.persee.fr/doc/intel\\_0769-4113\\_2013\\_num\\_60\\_2\\_1056](https://www.persee.fr/doc/intel_0769-4113_2013_num_60_2_1056) (consultado el 14 de enero de 2025). La presente traducción fue realizada por Germán David Arroyo con el permiso expreso del autor y bajo la licencia de la editorial Persée. Esta traducción fue financiada por una beca inicial Foncyt, en el marco del proyecto de investigación “Praxis, experimentalismo, aprendizaje y democracia: hacia una reevaluación de diversas raíces teóricas de la filosofía de la educación contemporánea” (PICT 2020 serie A 1539), UA Área Soc. y Hum. de la Universidad Católica de Córdoba.

# I

Por varias razones, la filosofía pragmatista no era una opción atractiva para la ciencia cognitiva en las décadas de 1950 y 1960, cuando este nuevo campo interdisciplinario comenzó a surgir y florecer. En primer lugar, el pragmatismo se encontraba en un serio declive, profesionalmente eclipsado y demonizado por la filosofía analítica, que lo consideraba demasiado vago e insuficientemente científico. En segundo término, las principales preocupaciones de la ciencia cognitiva eran la lógica formal y los modelos de procesamiento computacional y de información, que se hallaban, en gran medida, aislados de los contextos sociales del mundo real, o eran independientes de los cuerpos humanos vivientes, pero podían instanciarse igualmente por medio de la inteligencia artificial. El pragmatismo, por el contrario, tendía a insistir en la naturaleza contextual, corporizada y social de todo conocimiento y significado. En tercer lugar, el pragmatismo se identificaba con fuerza como una filosofía basada, sobre todo, en las ideas de acción, práctica o conducta humanas, más que como una centrada en el concepto de representaciones mentales internas. En relación a este énfasis del pragmatismo se halla, además, su notable enfoque orientado empíricamente a la investigación, es decir, la primacía de los datos observables y de la experimentación por sobre las deducciones formales. Este aparente privilegio de la acción, la práctica y la conducta, junto con la observación, ofrecería una imagen del pragmatismo como un aliado del conductismo, en rechazo a aquellas ideas relativas a la vida mental interior y a las representaciones internas. Si tenemos en cuenta que la ciencia cognitiva de mediados de siglo se ocupaba de las representaciones internas y estaba decidida a desafiar el paradigma conductista dominante en la época (un ejemplo de ello es la

crítica de Chomsky al conductismo de Skinner), el pragmatismo debe haber parecido una orientación, si no hostil, al menos poco útil.<sup>1</sup>

Afortunadamente, las cosas han cambiado mucho. En la ciencia cognitiva actual, hay una creciente y robusta tendencia a insistir en que la cognición es corporizada y enactiva, que está arraigada en una matriz contextual, ambiental y social, y que se extiende más allá del cerebro individual y del cuerpo particular, hacia un contexto mayor que incluye herramientas cognitivas, posibilidades de acción (*affordances*) y formas establecidas de significado y de conocimiento. Esta variedad de ciencia cognitiva tiene notables afinidades con el pragmatismo clásico, las cuales numerosos académicos han desarrollado de forma convincente. En este artículo deseo sugerir otras dos dimensiones de la comprensión del pragmatismo clásico sobre la cognición, que podrían ser fructíferas para la ciencia cognitiva contemporánea y son desarrolladas en el proyecto pragmatista de la somaestética. Me refiero a las dimensiones afectiva y estética de la cognición; y si deseamos integrarlas con mayor prolijidad en la noción ya establecida de la ciencia cognitiva, podemos llamarlas *emotiva y estética*.

Me concentraré principalmente en la dimensión afectiva, pues ésta ofrece una forma de resolver una aparente paradoja en la propia concepción del pragmatismo como filosofía esencialmente definida a partir del concepto de acción y de nociones afines como conducta, práctica y lo práctico. Por lo tanto, debería comenzar con un breve recordatorio de cómo la acción, la práctica y la conducta formaron la esencia definitoria del pragmatismo clásico. Al afirmar que la “historia [del nombre] les mostrará [...] lo que significa el pragmatismo”, William James explica que “el término deriva de la misma palabra griega πράγμα, es

<sup>1</sup> Cfr. Noam Chomsky, “A Review of B. F. Skinner’s Verbal Behavior”, *Language*, año 35, núm. 1 (1959): 26-58.

decir, acción, de la cual provienen nuestras palabras práctica (*practice*) y práctico (*practical*). Acertadamente, da crédito a C. S. Peirce por haber sido el primero en introducirla en la filosofía, al razonar que, puesto que “nuestras creencias son realmente reglas para la acción”, entonces, “para desarrollar el significado (*meaning*) de un pensamiento, sólo necesitamos determinar qué conducta es capaz de producir: dicha conducta es para nosotros su único significado (*significance*)”.<sup>2</sup> En efecto, Peirce formula inicialmente su principio pragmático en términos de importancia práctica: “Consideremos qué efectos, que posiblemente podrían tener consecuencias prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto”.<sup>3</sup> Sin embargo, más tarde expresaría el principio en términos de conducta: “Todo el sentido (*purport*) de cualquier símbolo consiste en la totalidad de todos los modos generales de conducta racional que, condicionados por todas las diferentes circunstancias y deseos posibles, se derivarían de la aceptación del símbolo” (CP 5.438). Incluso más adelante, al diferenciar su pragmatismo del de James, con énfasis en su carácter menos individualista, Peirce caracteriza su visión de la máxima en términos de “acción” y “resultados prácticos”, pero de un tipo apropiado para la “generalización, la acción en tanto tiende a la regularización y la actualización del pensamiento sin el cual la acción permanece impensada” (CP 8:250).

Las consecuencias prácticas sobre la conducta son también centrales para una máxima igualmente famosa de James: que no debemos aceptar

<sup>2</sup> William James, “Pragmatism”, en *Pragmatism and Other Writings* (Nueva York: Penguin, 2000), 25; de aquí en adelante (P).

<sup>3</sup> Ver C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols., eds. Charles Hartshorne, Paul Weiss, y Arthur W. Burks (Cambridge: Harvard University Press, 1931), 1936-1958. Las citas de este párrafo provienen del volumen 5, parágrafo 402 (5.402). Las siguientes referencias a Peirce serán de esta edición, abreviada CP, y aparecerán entre paréntesis en el texto.

ninguna diferencia teórica que no podría hacer ninguna diferencia posible en la práctica. Como lo formuló en la conferencia Howison en la cual introdujo por primera vez el pragmatismo: “No puede haber una diferencia que no haga la diferencia; ninguna diferencia en la verdad abstracta que no se exprese en una diferencia del hecho concreto, y en la conducta consecuente de ese hecho, impuesta sobre alguien (*somebody*), de alguna manera (*somehow*), en algún lugar (*somewhere*) y en algún momento (*somewhen*)”. En otras palabras: “Si hubiera alguna parte de un pensamiento que no hiciera ninguna diferencia en sus consecuencias prácticas, entonces esa parte no sería un elemento adecuado del significado de ese pensamiento. [...] Para nosotros, la prueba última de lo que una verdad significa es, en efecto, la conducta que ella dicta o inspira”.<sup>4</sup> La visión del pragmatismo de que la acción (más que la razón) es el fundamento estructurante último para todo pensamiento y significado puede rastrearse hasta la intuición darwiniana de que los humanos son organismos vivos cuya lucha por sobrevivir requiere que la acción tenga prioridad sobre el pensamiento, y de que el rol esencial del pensamiento es proporcionar mejores acciones. Nuestra esencia humana es más vitalmente activa que racionalmente reflexiva.

Pero hay una paradoja problemática para una filosofía que aboga por la primacía de la acción sobre el pensamiento: la imagen de la filosofía como una actividad esencialmente contemplativa, cuya posición reflexiva y deliberativa requiere cierta distancia crítica de la acción y, de hecho, cierta inhibición de ella. Consideremos las pertinentes observaciones de Maurice Merleau-Ponty, quien subraya este problema al explicar por qué “la filosofía cojea”: “Puesto que es expresión en acto, sólo llega a sí misma al dejar de coincidir con aquello que es expresado, y al tomar su distancia

<sup>4</sup> William James, “Philosophical Conceptions and Practical Results”, *University Chronicle*, vol. 1, núm. 4 (septiembre de 1898): 292. Esta frase se repite con cambios menores en su “Pragmatism”, 27.

con el fin de ver su significado [...]. De ahí que pueda ser trágica, ya que tiene dentro de sí misma su propio contrario. Nunca es una ocupación seria [...]. El filósofo de la acción es quizá el que más lejos ha sido removido de la acción, pues hablar de la acción con profundidad y rigor quiere decir que uno no desea actuar”.<sup>5</sup> La oposición inhibidora del pensamiento hacia la acción es un viejo *topos* familiar, cuya expresión literaria más famosa puede ser la queja de Hamlet (III.i): “la conciencia nos hace a todos cobardes y, así, el matiz nativo de la resolución se contamina enfermizamente con el tinte pálido del pensamiento”, de manera que nuestros “proyectos [...] pierden el nombre de la acción”. Por otra parte, incluso cuando no reprime por completo a la acción, la deliberación reflexiva del pensamiento tiende a retrasarla, ralentizarla o hacerla más dubitativa. Como señaló el tercero de los grandes patriarcas del pragmatismo, John Dewey: “todo pensamiento ejerce, por su propia naturaleza, un efecto inhibitorio. Retrasa la operación del deseo y tiende a suscitar nuevas consideraciones que alteran la naturaleza de la acción hacia la cual uno se sintió originalmente impulsado”.<sup>6</sup>

## II

Entonces, ¿de dónde obtenemos nuestra energía psíquica para la acción si el pensamiento no es su motor efectivo? El afecto es la respuesta pragmática que deseo sugerir aquí: nuestra naturaleza pasional, nuestros sentimientos, emociones o estado de ánimo proporcionan el estímulo dinámico o

<sup>5</sup> Maurice Merleau-Ponty, “In praise of philosophy”, en *In Praise of Philosophy and Other Essays*, trad. John Wild, James Edie y John O’Neill (Evanston: Northwestern University Press, 1970): 58-59.

<sup>6</sup> John Dewey, “Ethics”, en *The Later Works of John Dewey, 1925-1952*, vol. 7, Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981), 104-10; de aquí en adelante (E).



disparan a la acción, incluyendo la acción involucrada en la cognición y la investigación. William James proporciona la defensa más vehemente del rol crucial del afecto en la acción y el pensamiento. De hecho, a menudo, caracteriza al pragmatismo en términos afectivos como una filosofía del “estado de ánimo vigoroso”, un estado de ánimo cuyo afecto definitorio es aquella energía vigorosa y activa hacia el esfuerzo robusto o la fuerza apasionada que desea pasar a la acción. Al distinguir este estado de ánimo del “fácil” o “sencillo”,<sup>7</sup> James explica cómo nos empuja hacia la acción decisiva y cómo su “excitabilidad emocional es excesivamente importante en la composición del carácter enérgico”, debido a “su poder, peculiarmente destructivo, sobre las inhibiciones”,<sup>8</sup> que con tanta frecuencia impiden nuestra acción. Para James, además, el afecto era no sólo el motor de la acción, sino también un generador de creencia y de valor. Creemos en algo, arguye en *The Principles of Psychology*, cuando “la creencia corresponde con el estado de ánimo que en ese momento domina nuestra conciencia”.<sup>9</sup> En un ensayo mucho más tardío afirma:

Nuestros juicios respecto del valor de las cosas, grandes o pequeñas, dependen de los *sentimientos* que las cosas despiertan en nosotros. [...] Si no tuviéramos sentimientos de ningún tipo, y si las ideas fueran las únicas cosas que nuestra mente pudiera albergar, deberíamos perder todos nuestros gustos y disgustos de un solo golpe y deberíamos ser incapaces de señalar cualquier situación o experiencia de la vida como más valiosa o significativa que cualquier otra.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> William James, “The Moral Philosopher and the Moral Life”, *International Journal of Ethics*, vol. 1, núm. 3 (abril de 1891), 351-353. <https://www.jstor.org/stable/2375309>.

<sup>8</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (Nueva York: Penguin, 1982), 264.

<sup>9</sup> William James, *The Principles of Psychology* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), 924; a partir de aquí (PP).

<sup>10</sup> William James, “On a Certain Blindness in Human Beings”, en *Talks to Teachers on Psychology: And to Students on Some of Life's Ideals* (Nueva York: Norton, 1958), 149.

Dewey sigue a James al reconocer que nuestra vida mental —incluyendo nuestras creencias, percepciones, valores y recuerdos— está significativamente formada por nuestros estados de ánimo y sentimientos, “filtrada a través de la malla de la imaginación para adaptarse a las demandas de las emociones”. Dewey afirma, por lo tanto, que “el tiempo y la memoria son verdaderos artistas; ellos remodelan la realidad para acercarla al deseo del corazón”.<sup>11</sup> En contraste con “la teoría tradicional de un intelecto puro”, Dewey insiste en que nuestros procesos cognitivos están formados por nuestras necesidades y sentimientos orgánicos, íntimamente ligados “con afectos (*affectivities*), con anhelos y deseos” que se hallan “profundamente arraigados en el organismo”. Al reconocer el efecto inhibitorio que el pensamiento tiene en la acción, Dewey postula la afectividad del deseo como el estímulo de la acción, dado que los fines de la acción son también “establecidos por las necesidades de nuestra naturaleza afectiva”.<sup>12</sup>

Incluso C. S. Peirce, el más racionalista o lógicamente orientado de los pragmatistas clásicos, defendió la importancia cognitiva y práctica del sentimiento. No sólo afirma que la investigación, “la cual termina en la acción, debe comenzar en la emoción”, sino también propone “tres sentimientos, a saber: el interés en una comunidad indefinida, el reconocimiento de la posibilidad de que este interés se haga supremo y la esperanza en la continuidad ilimitada de la actividad intelectual como requisitos indispensables de la lógica” (CP 2.655). Además, Peirce defendió con valentía el núcleo de la idea del sentimentalismo, al argumentar (sobre fundamentos evolucionistas): “que debe prestarse un gran respeto a los juicios naturales del corazón sensible” y afirmar, incluso, que

<sup>11</sup> John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Nueva York: Henry Holt & Company, 1920), 103-104.

<sup>12</sup> John Dewey, “Affective Thought”, en *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 2, ed. Jo Ann Boydston (ed) (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981), 106; de aquí en adelante (AT).

su “fuerte sentimiento” de convicción por la teoría del amor evolutivo “es en sí mismo [...] un argumento de cierto peso en favor de la teoría agapista de la evolución”, en la medida en que su propia “predilección apasionada” por ella “puede presumirse que revela el juicio normal del Corazón Sensible” (CP 6.292).

Para el pragmatismo, el corazón no era un mero órgano que bombea sangre o, metafóricamente, bombea sentimientos y desencadena la acción, sino que denota una dimensión afectiva importante y productiva, al formar el pensamiento y el juicio. Este artículo explorará algunos roles cognitivos cruciales que el afecto juega en los tres padres fundadores del pragmatismo y luego argumentará cómo el proyecto de la somaestética despliega y desarrolla esta apreciación del afecto en su objetivo meliorista de mejorar tanto la acción como el pensamiento. Asimismo, como una línea argumental auxiliar, subrayaré la insistencia del pragmatismo en la dimensión estética formativa de la cognición, que está estrechamente relacionada con la dimensión afectiva, pero que se distingue de ella.

### III

Antes de esbozar la apreciación del pragmatismo clásico de los diversos usos cognitivos del sentimiento y de la cualidad estética, debería relacionar esta apreciación con un momento previo del pensamiento y la experiencia estadounidenses del cual, quizá (aunque sólo inconscientemente), derivó un poder considerable: la filosofía religiosa de Jonathan Edwards (1703-1758) y la valoración del sentimiento en el gran despertar de la religión, en el cual participó Edwards. En cierta manera, la insistencia del pragmatismo en el rol del afecto y la estética en la cognición puede ser vista como una naturalización de las doctrinas espirituales de Edwards. La invocación de Peirce del “Corazón Sensible” hace eco de la famosa doctrina del “sentido de la razón” promulgada por Edwards.<sup>13</sup> Encantado

en su etapa de estudiante en Yale por la filosofía de la Ilustración de John Locke, Edwards buscó equilibrar las pretensiones de la teología calvinista con el razonamiento lógico y la evidencia empírica. De la misma forma, intentó equilibrar las afirmaciones de la doctrina teológica establecida con la creciente ola de experiencia religiosa apasionada que dominaba la comunidad de Nueva Inglaterra en el gran despertar, en parte a través de los propios sermones de Edwards. Mediante el reconocimiento de los peligros de la emoción en la promoción de formas superficiales o fraudulentas de religiosidad, Edwards insistía en que “la verdadera religión [...] yace en gran medida en el afecto del corazón” (JE 116) y en que los individuos santos estaban bendecidos con una forma especial de poder cognitivo (a la vez espiritual y afectivo) que él identificaba como “el sentido del corazón” (JE 272). Edwards describe este sentido como una nueva manera de percibir, otorgada por la gracia de Dios a ciertos individuos, comparable a “un nuevo sentido” (JE 220) debido a que es directo, inmediato y experiencial. Como su fuente es Dios, su foco está puesto en la apreciación de la belleza divina de las cosas santas; el sentido del corazón “es algún sentido espiritual, gusto o deleite que se tiene de lo divino” (JE 220), un sentido especial que implica el “amor a las cosas divinas”, basado en un entendimiento apreciativo de su “belleza o amabilidad (*loveliness*)”, que es “el objetivo propio e inmediato” de ese sentido del corazón. “Y por lo tanto ese tipo de entendimiento o conocimiento, que es el fundamento propio de la verdadera religión, debe ser el conocimiento de la amabilidad de las cosas divinas” (JE 271). Así, el sentido del corazón es también un sentido distintivamente estético, que subyace, forma e ilumina el entendimiento espiritual verdadero, precisamente, al apreciar la belleza de la santidad. “El entendimiento espiritual consiste

<sup>13</sup> Jonathan Edwards, “Religious Affections”, en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 2, ed. John Smith (New Haven: Yale University Press, 1959), 91-462; de aquí en adelante (JE).

sobre todo en un sentido del corazón de aquella belleza espiritual. [...] Hay una distinción que debe hacerse entre un entendimiento meramente conceptual, en el que la mente sólo contempla las cosas en ejercicio de una facultad especulativa, y el sentido del corazón, en el que la mente no sólo especula y contempla, sino también se deleita y siente” (JE 272).

De este modo, el verdadero “entendimiento espiritual no consiste en un nuevo conocimiento doctrinal o en haber sugerido a la mente cualquier proposición nueva” (JE 278), sino que es más bien afectivamente experiencial e involucra una percepción directa de lo divino que tiene “un nuevo sabor o deleite de la belleza y la dulzura” (JE 278). Esta experiencia tiene el poder cognitivo “de convencer a la mente de la verdad del Evangelio” (JE 301) de una manera inmediata, pero también ayuda indirectamente a la convicción de las verdades santas, al remover los falsos prejuicios contra lo santo; también energiza a la mente con una intensidad de concentración que vuelve a la doctrina religiosa mucho más viva y convincente. Así como lo poderosamente experimentado “convence al alma”, de manera particular, el afecto estético de la belleza experimentada, la armonía y la dulzura atrae, compele y satisface a la mente.

Si el afecto estético del sentido del corazón mejora nuestra cognición espiritual, su energía emocional motiva, igualmente, la acción. Edwards articula explícitamente el punto que señalé antes: que una filosofía convincente de la acción o la práctica requiere una dimensión afectiva esencial para motivar la acción y superar los efectos inhibitorios típicos de la reflexión sobre la acción. “El Autor de la naturaleza humana no sólo le ha dado afectos a los hombres, sino que ha hecho que sean el resorte de las acciones de los hombres. [...] Nosotros vemos estos afectos como los resortes que ponen en marcha a los hombres, en todos los asuntos de la vida, y los comprometen en sus búsquedas”, escribe Edwards y aplica esta intuición a la práctica religiosa: “en los asuntos religiosos, el resorte de sus acciones son afectos religiosos”, tal que ningún “cambio [...] de naturaleza religiosa” tendrá lugar en la mente de una persona “que no ha sido

afectivamente conmovida” (JE 100-101). En consecuencia, deberíamos hacer lo posible por estimular los afectos, siempre que sean genuinamente religiosos y no un emocionalismo falso o superficial. Si lo que estimula nuestros sentimientos religiosos involucra “sólo aprehensiones y un juicio correcto sobre ellas, mientras más tiendan a mover los afectos, mejor” (JE 122). Pero si la práctica religiosa verdadera (como el entendimiento religioso verdadero) depende de afectos religiosos verdaderos, entonces la evidencia para dichos afectos religiosos genuinos depende recíprocamente, en primer lugar, de la práctica. Aquí, Edwards claramente anticipa el uso de James de los frutos experienciales de la práctica como un criterio cognitivo de verdad, al mismo tiempo que invoca el criterio epistémico autoritativo de Cristo (Mateo 7:16) “para guiarnos en nuestro juicio de la sinceridad de los demás; a saber, que debemos juzgar al árbol ante todo por sus frutos” (JE 185). En otras palabras, la mejor garantía del sentimiento religioso genuino no son las palabras, ni siquiera “el auto-examen”, sino más bien “la acción” (JE 195). Como “el fruto de la práctica santa es la principal evidencia de la verdad de la gracia” (JE 449), insiste Edwards, “la práctica cristiana es el principal de todos los signos de la gracia salvífica” (JE 450) o “el conocimiento verdadero y salvífico de Dios” (JE 444). En *The Varieties of Religious Experience* (VRE 20), James cita este argumento de Edwards, pero Peirce (5.402n2) también alude al texto de Mateo al explicar su visión del juicio por los frutos de la práctica. En lugar de proseguir con la compleja cuestión de la influencia histórica, pasaré a analizar los usos del afecto (y de la apreciación estética) en el tratamiento pragmatista clásico de la cognición y, luego, en la somaestética.

## IV

Los pragmatistas clásicos usan una variedad de términos para denotar el afecto: *emoción*, *estado de ánimo*, *sentimiento*, *pasión*, *corazón*, entre otros, incluyendo el *afecto* mismo. Lo hacen, además, sin distinguir claramente entre éstos; y de hecho las distinciones permanecen más bien vagas y hoy en día son discutidas, no sólo en el discurso cotidiano, sino incluso entre los especialistas académicos.<sup>14</sup> No obstante, parece útil tomar nota de las formas más comunes en que se diferencian. *Afecto* sirve, típicamente, como un término global que subsume los otros, mientras que las distinciones contemporáneas entre *emoción*, *sentimiento*, y *estado de ánimo* (los conceptos afectivos significativamente más utilizados por el pragmatismo clásico) se visualizan de la siguiente manera. Los estados de ánimo son más penetrantes, duraderos y generales que las emociones y los sentimientos.<sup>15</sup> Además, mientras las emociones y los sentimientos suelen ser considerados intencionales (en el sentido de ser esencialmente acerca de algo), los estados de ánimo “no tienen una intencionalidad esencial”, ya que pueden existir sin ser acerca de nada en particular, sino meramente al proporcionar “la tonalidad o el color” de los estados conscientes que sí tienen un objeto intencional, como una emoción de ira (o ansiedad) frente al menosprecio, o un sentimiento de vergüenza (o humor) ante una metida de pata propia.<sup>16</sup> Las emociones suelen consi-

<sup>14</sup> Para una discusión detallada de esta cuestión, véase Christopher Beedie, Peter Terry y Andrew Lane, “Distinctions Between Emotion and Mood”, *Cognition and Emotion*, vol. 19, núm. 6 (2005): 847-878. <https://doi.org/10.1080/02699930541000057>.

<sup>15</sup> Sobre estos puntos, veáanse por ejemplo Antonio Damásio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (Nueva York: Harcourt, 1999), 286, notas 341 y 342; Paul Ekman, “Moods, Emotions, and Traits”, en *The Nature of Emotion*, eds. Paul Ekman y Richard J. Davidson (Oxford: Oxford University Press, 1994), 56-58; Richard J. Davidson, “On Emotion, Mood, and Related Affective Constructs”, en *The Nature of Emotion*, 51-55.

<sup>16</sup> John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge: MIT Press, 1992), 140.

derarse más prístinas, más definidas e intensas que los estados de ánimo, pero también más volátiles al aparecer y desaparecer de forma repentina. Por último, las emociones y los sentimientos son usualmente considerados como más somáticos o fisiológicos en su expresión que los estados de ánimo, los cuales, por contraste, son considerados más cognitivos y psicológicos, más una función de la mente que del cuerpo. Esta última distinción es ciertamente problemática para el pragmatismo clásico, donde los estados de ánimo (como afectos) están significativamente corporizados (*embodied*); y los términos para designar los estados de ánimo en las lenguas romances (tales como *humeur* o *humor* [en español en el original]) claramente sugieren la corporización, porque derivan de la teoría antigua de los fluidos corporales (o humores) que determinan nuestra personalidad, perspectiva y actitud.<sup>17</sup>

En lugar de destinar más tiempo en tratar de distinguir, clasificar y definir las diferentes formas del afecto, parece más útil seguir el foco puesto por el pragmatismo clásico en los diversos usos del afecto en nuestra experiencia cognitiva. Consideremos las siguientes siete formas, que distingo por cuestiones de claridad expositiva, pero que claramente se superponen.

1. El estado de ánimo colorea nuestra sensibilidad dando a la experiencia su tonalidad básica. James observa cómo el estado de ánimo da forma a nuestra sensibilidad y altera nuestra apreciación de lo que perci-

<sup>17</sup> La palabra inglesa *mood* (humor) es ambigua, en parte debido a que proviene tanto del término germánico emocional *mut*, así como del latín *modus*, que indica modo, método o manera. La noción del modo gramatical (*grammatical mood*) (imperativo, indicativo, interrogativo, etcétera) viene de esta raíz y sugiere una cuestión de estilo, manera o género de la declaración (*utterance*) más que la idea de afecto (aunque podríamos conectar algunos modos gramaticales con el afecto, por ejemplo, el modo imperativo con la impaciencia). De manera similar, la clasificación tradicional de los silogismos categóricos a partir del modo (*mood*) que Peirce utiliza extensamente no tiene una conexión esencial con el humor (*mood*) en el sentido afectivo que me interesa aquí.



bimos. Experimentamos las cosas de manera diferente “cuando estamos en diferentes estados de ánimo orgánicos. Lo que era brillante y excitante se vuelve cansino, plano e infructuoso” (PP 226). Esta función de cualidad tonal es tan básica que Peirce usa el concepto de estado de ánimo para caracterizar los principios más fundamentales de la experiencia: su “tricotomía” de primero, segundo y tercero, que ingeniosa y sistemáticamente aplica a la multiplicidad de campos de investigación que estudió. Al explicar su extensivo “uso de las divisiones triples”, Peirce afirma que “las ideas de primero, segundo, tercero... [son] tan amplias que pueden ser miradas más bien como estados de ánimo o tonos del pensamiento” (CP 1.355). La primeridad (*firstness*) es definida básicamente como “presencialidad” (*presentness*) en el más concreto sentido de la inmediatez, de la inmediata “cualidad de sentimiento”, sin ninguna superposición conceptual o relacional (CP 1.304). Para explicar esto, Peirce invoca la idea de “el estado de ánimo poético que se aproxima al estado en el que el presente aparece siendo presente” a sí mismo, “independientemente de lo ausente, independientemente del pasado y del futuro” (CP 5.45).

Si la primeridad es descrita en términos de sentimiento, entonces la segundidad (*secondness*) es caracterizada por “el elemento de la lucha”, la noción de resistencia que la realidad coloca sobre nuestros sentimientos inmediatos, incluyendo nuestros deseos (CP 5.45). Para alcanzar un sentido de esta lucha o esfuerzo fatigoso, Peirce señala: “Imagínate a ti mismo haciendo un esfuerzo muscular fuerte, digamos, el de presionar con todo tu poder contra una puerta entreabierta”. Este sentido de “esfuerzo no puede existir sin la experiencia de la resistencia”, que tendrá la tonalidad afectiva de la resistencia y la lucha, la afectividad de lo que uno podría llamar tenacidad (*strenuousness*) jamesiana” (CP 5.45; CP 8.330).

2. La segunda manera en que el estado de ánimo funciona en la teoría pragmatista es al estructurar el pensamiento a partir de la afinidad sentida con el estado de ánimo. Esta estructuración involucra no sólo la selección de elementos para el pensamiento, sino también su articu-

lación, distinción, dirección, secuenciamiento y unificación en nuestra experiencia. ¿Qué guía la dirección de nuestra asociación de ideas en el flujo de la conciencia (una metáfora que James hizo famosa al contrastarla con las imágenes más mecánicas y discretas de un tren o una cadena de pensamiento)? ¿Qué mantiene a nuestro pensamiento en la dirección deseada y sostiene a nuestra concentración en el tópico y propósito elegidos? Para James es una cualidad sentida en el trasfondo (*background felt quality*), “un estado de ánimo de interés” con “una franja sentida de relaciones”, y “por más vago que sea el estado de ánimo, actuará sin embargo de la misma manera, arrojando un manto de afinidad sentida sobre tales representaciones, entrando, según su conveniencia, en la mente, y tiñendo con el sentimiento de tedio o discordia todas aquellas que no le interesan” (PP 250). El estado de ánimo da la bienvenida a las ideas que armonizan con su tono y su tendencia sentida, que dan una “sensación de promoción” de su interés o preocupación, mientras resiste aquellas que, por el contrario, producen “discordia” o “entorpecimiento del tópico”, que son incompatibles con “la franja de afinidad sentida” del estado de ánimo. El aspecto más influyente de estas franjas al estructurar el pensamiento no es cognitivo, sino más bien afectivo y estético, “el mero sentimiento de armonía o discordia, de una dirección correcta o errónea” (PP 250-251).

John Dewey sigue de cerca a James en este punto, al hacer del sentimiento cualitativo inmediato del estado de ánimo de trasfondo no sólo el fundamento de su estética, sino de toda su teoría de la experiencia y del pensamiento coherente. El estado de ánimo, sostiene Dewey, proporciona la cualidad sentida que unifica la diversidad de nuestro *input* sensorial en un todo experiencial, selecciona lo que se ajusta a ese estado de ánimo, del mismo modo en que provee la tendencia direccional, la concentración y la energía para el progreso del pensamiento hacia su conclusión: “Cualquier estado de ánimo predominante excluye automáticamente todo aquello que es incompatible con él [...]. El estado de ánimo despliega tentáculos

hacia lo que le es afín, hacia las cosas que lo alimentan y lo llevan hacia su culminación. Sólo cuando la emoción muere o se rompe en fragmentos dispersos pueden entrar a la conciencia materiales a los que es ajena”.<sup>18</sup> Al afirmar la estructuración del estado de ánimo mediante la selección, Dewey enfatiza aquí (y en otros lugares) el papel crucial del estado de ánimo en la proporción de unidad al pensamiento y la experiencia, una unidad cuya expresión paradigmática se encuentra en la totalidad enriquecedora de las obras de arte. El estado de ánimo, afirma Dewey, es el trasfondo afectivo que da forma a la creación y apreciación del arte: “tanto el artista como el perceptor comienzan con lo que podríamos denominar una convulsión total, un todo cualitativo inclusivo” que (citando a Friedrich Schiller acerca de la composición poética) describe como “un peculiar estado de ánimo musical en la mente” que precede a “la idea poética” y su articulación en las partes concretas del poema. Dewey insiste, además, en que el estado de ánimo no sólo “viene primero, sino que persiste como el sustrato luego de que las distinciones [de las partes] emergen; de hecho, ellas emergen como sus distinciones” (AE 195-6).

En resumen, Dewey concibe al estado de ánimo como lo que proporciona la estructura y el trasfondo implícito que la filosofía de la mente contemporánea reconoce cada vez más como necesario para dar sentido a lo que está en primer plano como contenido de nuestro pensamiento. La extendida cualidad envolvente del estado de ánimo nos da una sensación de qué elementos de nuestra experiencia deberían ser articulados o colocados en primer plano como objetos focales de la conciencia; por ejemplo, qué palabras o imágenes deberían seleccionarse como apropiadas para un poema o destacadas en nuestra atención al leerlo; qué ideas en

<sup>18</sup> John Dewey, “Art as Experience”, en *The Later Works of John Dewey*, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987), 73; de aquí en adelante (AE).

la obra deben individualizarse y cómo deben ser organizadas secuencialmente. “La indefinida cualidad penetrante de una experiencia es aquello que liga todos los elementos definidos, los objetos de los cuales somos focalmente conscientes, convirtiéndolos en [un] todo” (AE 198). Nuestra evidencia para ello, sostiene Dewey, “es nuestro sentido constante de las cosas respecto a su pertenencia o no pertenencia a la obra, a la relevancia, a un sentido que es inmediato”, más que un producto de la reflexión, incluso cuando la reflexión pueda ser usada para formular y juzgar el valor de esa cosa percibida como pertinente o impertinente” (AE 198). Porque la reflexión misma necesita ser guiada, y lo que la guíe debe ser la cualidad unificadora de trasfondo, estructurada por el estado de ánimo (*mood-structured*), de la cual tenemos un sentido “inmediato” (AE 198). Aunque su poder enriquecedor, vivificante y unificador es particularmente evidente en las obras de arte y define en esencia la experiencia estética, Dewey entiende que la cualidad unificadora de trasfondo del estado de ánimo es necesaria para todo pensamiento y experiencia coherentes. Ésta es la razón por la cual Dewey eleva distintivamente la experiencia estética como clave para entender la experiencia como un todo (AE 278).

Para Dewey, además, este sentimiento cualitativo proporciona la energía animadora y el color emocional a los diferentes elementos y fases de la experiencia estética, así como su dirección unificadora: “vivifica y anima, es el espíritu de la obra de arte” (AE 197). En tanto trasfondo “vago e indefinido”, no puede ser nombrado o articulado como una parte específica de la obra, aunque configura, selecciona, unifica y anima todas sus partes; es el alma o el espíritu “en el que la obra particular es compuesta y expresada” y, por lo tanto, “imprime su individualidad [a la obra]”. Como la primeridad de Peirce, esta “cualidad penetrante que recorre todas las partes de la obra de arte y las une en un todo individualizado” sólo puede ser “intuida” emocionalmente, esto es, “sólo puede ser sentida” o “experimentada inmediatamente” (AE 196-197).

3. Por medio de la selección de ideas, en términos de armonía con su afecto, el estado de ánimo configura no sólo el contenido intelectual, también determina reacciones emocionales más particulares. Esto explica el poder de perdurar del estado de ánimo. Éste selecciona ideas con asociaciones emocionales que se ajustan a él y lo sostienen. “Los mismos objetos no evocan las mismas asociaciones cuando estamos alegres que cuando estamos melancólicos”, escribe James. “Nada, de hecho, es más sorprendente que nuestra completa inhabilidad de mantener una sucesión de imágenes gozosas que cuando estamos deprimidos de espíritu (*depressed in spirits*). Tormenta, oscuridad, guerra, imágenes de enfermedad, pobreza y muerte afligen sin descanso la imaginación de los melancólicos”. Por el contrario, “aquellos de temperamento optimista” encuentran que su pensamiento “se asocia [inmediatamente] hacia las flores y los rayos de sol”. Incluso la misma persona reaccionará con sentimientos diferentes hacia el mismo objeto si se encuentra en un estado de ánimo muy distinto. James confiesa que su reacción emocional hacia *Los tres guardias* cambió radicalmente cuando lo leyó mientras estaba “deprimido por el mareo” y era incapaz de apreciar “su su alegre espíritu animal” (PP 543).

Dewey sigue a James no sólo al señalar cómo “el estado de ánimo excluye todo lo que es incompatible con él”, sino también al reconocer el problema que esto plantea para la voluntad (AE 73). Según el pragmatismo, somos criaturas esencialmente más activas que racionales (nuestra supervivencia requiere más acción que pensamiento), nuestra conciencia es implícitamente impulsiva y, por lo tanto, la tendencia natural es actuar sobre cualquier idea que nos venga a la mente. Si el afecto del estado de ánimo selecciona ideas en términos de su compatibilidad y refuerzo de la tonalidad y dirección del propio estado de ánimo, entonces romper el dominio de ese estado de ánimo mediante la introducción de un pensamiento de tonalidad opuesta e incompatible requiere un esfuerzo especial, que involucre un sentimiento capaz de sostener dicha idea opuesta

en la conciencia y de abrirse paso en el estado de ánimo previamente dominante. Así, en oposición a la concepción clásica de la voluntad como usuaria de la razón para superar el sentimiento y el deseo, el enfoque pragmatista reconoce que la fuerza de voluntad involucra la creación de deseos y sentimientos suficientes para mantener “la idea de la acción sabia ante la mente”, cuando el estado de ánimo prevaleciente es incompatible con ella y busca descartarla o sofocarla (PP 1167).

4. Para el pragmatismo, el afecto forma no sólo nuestras ideas y emociones, sino también nuestras creencias, las ideas que sostenemos como verdaderas y que guían nuestra acción. Esto debido a que el sentimiento, más que la razón, nos hace creer; nuestro sentido básico de la realidad, asegura James, es un asunto más afectivo que reflexivo. En el sentido ordinario “en el que decimos que una cosa es más real que otra, y que es más creída, realidad significa, simplemente, relación con nuestra vida emocional y activa” (PP 924). Por lo general, creemos en algo cuando “la creencia llega con un estado de ánimo emocional que en ese momento domina nuestra conciencia”, e incluso creencias irracionales pueden sostenerse tenazmente cuando su atractivo emocional es muy poderoso. Para la mayoría de la gente, “concebir con pasión es *eo ipso* afirmar”, y resistir esta atracción emocional mediante la represión del asentimiento “es el resultado más alto de la educación” y la autodisciplina (PP 936-937). Aquí también, Dewey hace eco de su mentor: “El estándar usado para medir el valor de las sugerencias que surgen en la mente no es la congruencia con el hecho, sino la afinidad emocional [...]. ¿Son las sugerencias consonantes con el estado de ánimo prevaleciente?”.<sup>19</sup> James, sin embargo, sigue siendo el pragmatista más radical en la defensa del poder de convicción del afecto, al afirmar (erróneamente en mi opinión)

<sup>19</sup> Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, 82-83.

que “dondequiera que haya un conflicto de opinión y una diferencia de visión, estamos destinados a creer que el lado más verdadero es el lado que siente más, y no el que siente menos”.<sup>20</sup>

5. Para James el sentimiento no sólo triunfa sobre la racionalidad en nuestros hábitos de creencia, incluso subyace a nuestro sentido de lo racional y nuestra capacidad de razonar. Como psicólogo-filósofo, James afirma que un filósofo sabe cuando ha encontrado una concepción o solución racional “mientras reconoce todo lo demás mediante ciertas marcas subjetivas que lo afectan”, a través de cierto sentimiento que James llama “sentimiento de la racionalidad”. Éste implica “un fuerte sentimiento de calma, paz, descanso”, derivado del logro de una simplificación, un orden, una unidad y una claridad deseados. “La transición desde un estado de desconcierto y perplejidad a la comprensión racional está llena de alivio alegre y de placer”, y James identifica este placer con “las dos grandes necesidades estéticas de nuestra naturaleza lógica: la necesidad de unidad y la necesidad de claridad”.<sup>21</sup>

Proféticamente, James argumenta que el sentimiento, como motor del pensamiento, provee la energía y la concentración para el razonamiento racional. “Si la focalización de la actividad cerebral es el hecho fundamental del pensamiento razonable, vemos por qué el interés intenso o la pasión concentrada nos hace pensar de manera mucho más verdadera y profunda. [...] Cuando no nos ‘focalizamos’, estamos dispersos (*scatter-brained*); pero cuando estamos completamente apasionados, nunca nos desviamos del punto. No surge nada que no sean imágenes coherentes y relevantes” (PP 989-990). La neurociencia contemporánea confirma este enfoque. Dado que no existe el “teatro cartesiano” donde todo el *input* cerebral se reúne para ser procesado simultáneamente, el

<sup>20</sup> James, “On a Certain Blindness in Human Beings”, 231.

<sup>21</sup> William James, “The Sentiment of Rationality”, en *Collected Essays and Reviews* (Londres: Longmans, 1920), Green and Co., 84, 99.

pensamiento humano funciona “sincronizando conjuntos de actividad neuronal en regiones separadas del cerebro” mediante la “unión temporal” de imágenes en diferentes lugares “dentro de aproximadamente la misma ventana de tiempo”. Esto requiere “mantener una actividad enfocada en diferentes sitios [del cerebro] durante el tiempo necesario para que se realicen las combinaciones significativas y para que tengan lugar el razonamiento y la toma de decisiones”.<sup>22</sup> La energía afectiva de nuestras emociones, sentimientos y estados de ánimo que implican una dimensión corporal esencial no sólo sirve “como un impulso para el funcionamiento continuo de la memoria y la atención”, sino que también facilita “la deliberación destacando algunas opciones”, a la vez que elimina otras en función de su ajuste con nuestro estado de ánimo de trasfondo y su sentido de dirección, como se expresa en sentimientos corporales vagamente sentidos o “marcadores somáticos” (DE 174, 198). Como sostiene Damásio, la pura desconsideración racionalista, como la desconsideración de sus pacientes con daño cerebral, volvería “el paisaje mental” de la memoria no sólo “desesperanzadamente plano”, sino también “demasiado cambiante e inseguro para el tiempo que requiere [...] el proceso de razonamiento”, de manera tal que “perderíamos el rumbo” o la dirección y no lograríamos alcanzar un resultado racional efectivo (DE 51, 172-173).

6. Para la teoría pragmatista clásica, el sentimiento funciona además como una fuerza dinámica que estimula la acción. Esta función (enfaticada en la segunda sección de este artículo) es facilitada por el afecto especialmente fuerte y enérgico, lo que James llamaba “el estado de ánimo vigoroso”. El mero pensamiento de una acción no es suficiente para producirla. De hecho, la reflexión, la deliberación y el razonamiento inhiben

<sup>22</sup> Antonio Damásio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (Nueva York: Quill, 2004), 94-96, de aquí en adelante (DE).



la acción, como lo notó Dewey. Si James afirmó de manera famosa que “la conciencia es impulsiva por su propia naturaleza” y que así, naturalmente, conduce a la acción, esto se debe a que él identifica la conciencia con el sentimiento más que con el mero pensamiento y también identifica el sentimiento como motor dinámico. Además, James agrega la condición de que el sentimiento de la conciencia “debe ser lo suficientemente intenso [...] como para excitar el movimiento”, subrayando que “la intensidad de algunos sentimientos es prácticamente propensa a encontrarse debajo del ‘punto de descarga’ para la acción” (PP 1134, 1142). Al promover un sentimiento lo suficientemente fuerte para que un pensamiento dé lugar a la acción, el estado de ánimo vigoroso también incrementa la fuerza de voluntad; pues “la verdadera fuerza de voluntad”, sostiene Dewey, trabaja no sólo reprimiendo el deseo con el efecto inhibitorio del pensamiento crítico; al contrario, aquélla “une el pensamiento y el deseo”, al vincular el deseo a un “fin mejor develado por el pensamiento”, guiando así la acción a partir del “deseo reflexivo”. El sentimiento del deseo “proporciona el impulso” o el motor, ya que “el mero pensamiento no conduciría hacia la acción; el pensamiento debe ser conducido hacia (*taken up into*) el impulso vital y el deseo para tener cuerpo y peso en la acción” (E 190).

7. Sin embargo, tampoco debemos introducir una oposición demasiado tajante entre el pensamiento y la acción, ya que una de las intuiciones clave del pragmatismo clásico es que el pensamiento genuino involucra a la acción, como también lo hace la percepción, puesto que la vida cognitiva es fundamentalmente activa. Esta naturaleza en esencia activa, además, no es simplemente reactiva, como sugiere el modelo tradicional del estímulo-respuesta. Más bien, como argumentó con poder Dewey mucho antes de que las teorías enactivas se volvieran populares, nuestra percepción o conciencia del estímulo implica acciones de atención (que involucran siempre movimientos somáticos o ajustes, aunque sean muy sutiles) y acciones (como la locomoción o el movimiento de agarre) que nos llevan al encuentro con ese estímulo, e incluso a configurarlo

como tal. Para el pragmatismo, entonces, la acción no debe interpretarse estrechamente en términos de tareas prácticas. Toda investigación (sea científica o destinada a la solución de un problema común) es, en ella misma, una forma de acción que necesita la energía del afecto como motor dinámico.

De hecho, la interpretación de la investigación por parte del pragmatismo, formulada por primera vez por Peirce, retrata la investigación en términos afectivos como una lucha para eliminar la irritación problemática de la duda, pero no la duda metódica cartesiana que cuestiona de forma abstracta todo aquello que no conocemos con certeza. “Debe haber una duda real y viva”, insiste Peirce, para que nos comprometamos en una investigación activa (CP 5.376). Esta “duda real y viva” posee una dimensión distintivamente afectiva y sensorial, con raíces en nuestra herencia somática darwiniana, como también nuestra necesidad de resolver la duda con la creencia para guiar nuestra acción. Debido a que necesitamos actuar para sobrevivir y a que necesitamos creencias a las cuales dirigir nuestra acción, no podemos sobrevivir si permanecemos en un estado de duda real. La duda es, entonces, experimentada en un nivel sensorial y somático como una irritación perturbadora que el organismo debe eliminar para alcanzar una creencia que termine con el estado irritante y paralizante de la duda, que traiga alivio a partir de la eliminación de un obstáculo para la acción. Como afirma Peirce, “la duda es un estado de inquietud e insatisfacción del cual luchamos por liberarnos y pasar al estado de creencia; mientras el último es un estado calmo y satisfactorio que no deseamos evitar o cambiar” porque trae consigo un sentimiento de alivio y, por tanto, nos tranquiliza afectivamente a la vez que nos proporciona una guía para la acción. La duda “nos estimula a investigar hasta que es destruida [...] La irritación de la duda provoca una lucha para alcanzar un estado de creencia. Llamaré a esta lucha Investigación (*Inquiry*)” (CP 5.373-4).

Más que buscar el conocimiento verdadero, nuestra meta real en la investigación, según Peirce, es alcanzar un sentimiento mejorado, el estado de ánimo de creencia, más calmo y placentero.

La irritación de la duda es el único motivo inmediato para la lucha por alcanzar la creencia. Es, ciertamente, mejor para nosotros que nuestras creencias sean tales que puedan guiar nuestras acciones para que podamos satisfacer nuestros deseos; y esta reflexión nos hará rechazar toda creencia que no parezca haber sido formada de tal manera que asegure este resultado. Pero la reflexión sólo podrá hacerlo creando una duda en el lugar de esa creencia. Con la duda, entonces, comienza la lucha, y ésta termina con el cese de la duda (CP 5.375).

En resumen, el afecto guía la investigación, no sólo la estimula por medio de la irritación insatisfactoria, sino también marca su conclusión con el sentimiento positivo y satisfactorio de la creencia.

## V

En muchos casos, las consideraciones estéticas contribuyen de manera crucial al afecto satisfactorio de la creencia, donde dicho afecto estético no es simplemente un producto complementario de la creencia, sino una parte de su causa generadora. Entre los pragmatistas clásicos, James y Dewey parecen ser los que más insisten en el papel de las consideraciones estéticas en la cognición. Recordemos la idea de James del “sentimiento de racionalidad”, definido como un “fuerte sentimiento de calma, paz, descanso” que está “lleno de vivo alivio y placer”, y que se explica estéticamente en términos de “las dos grandes necesidades estéticas de nuestra

naturaleza lógica: la necesidad de unidad y la necesidad de claridad”.<sup>23</sup> En *The Principles of Psychology*, James reafirma el variado y crucial papel cognitivo de la estética. El deseo básico de clasificar, que es tan esencial al pensamiento lógico y científico, surge de “un gran deleite estético” por el orden y los patrones (PP 1242). En un nivel superior, la estética juega un papel central con el afecto en la elección de teorías. “Se creará más en aquella teoría que, además de ofrecernos objetos capaces de satisfacer nuestra experiencia sensible, ofrezca también los objetos más interesantes, aquéllos que apelen con urgencia a nuestras necesidades estéticas, emocionales y activas” (PP 940). De este modo, continúa James, “los dos grandes principios estéticos, de riqueza y de calma, dominan tanto nuestra vida intelectual como sensible” (PP 943). Lo que queremos son teorías “ricas, simples y armoniosas”, lo cual suena como la clásica definición de la belleza como unidad en la variedad. “La riqueza —sostiene James— se alcanza al incluir todos los hechos del sentido en el esquema; la simplicidad, al deducir todos los hechos del menor número posible de [...] entidades primordiales”. La simplicidad proporciona el sentido estético de calma porque tiende a hacer las cosas más claras y más “definitivas”, mientras que la complejidad sobrecarga nuestra limitada capacidad de atención y memoria (PP 943-944).

De la misma manera, Dewey insiste en que tanto el razonamiento lógico como la ciencia están guiados estéticamente por “la imaginación, bajo la influencia del deseo, al recrear el mundo en un lugar más ordenado” a través de “la producción de relaciones de consistencia y orden”, como las

<sup>23</sup> La primera necesidad lógica es llamada por James “principio estético de calma”, expresa el orden armónico de la belleza de una unidad clara que subyace a la variedad compleja, y lo identifica con el principio lógico de la parsimonia. “Nuestro placer en encontrar que el caos de los hechos es en el fondo la expresión de un hecho singular subyacente, es como el alivio del músico que resuelve una confusa masa de sonido en un orden melódico o armónico”, James, “The Sentiment of Rationality”, 89.

que “operan en las estructuras artísticas” (AT 107). Si James explica las diferencias entre filosofías rivales como la expresión de diferentes “gustos” o “discordancias estéticas” básicas, Dewey describe igualmente a la filosofía como una “excursión de la imaginación” cuyo significado es “algo comparable al significado de la civilización ateniense o el de un drama o poema lírico”.<sup>24</sup>

Deberíamos, además, recordar el modo en que James y Dewey explican la estructura misma del pensamiento en términos mayormente estéticos. La selección e individualización de elementos en nuestro proceso de pensamiento, sus aspectos relevantes, la organización relacional, las asociaciones y el flujo direccional de nuestras corrientes de pensamiento dependen de que estos elementos, relaciones, aspectos, asociaciones y direcciones armonicen amablemente con el estado de ánimo prevaleciente y unificado o con la cualidad extensiva y unificadora que gobierna el pensamiento. Al insistir en que esta cualidad unificadora inmediata es esencialmente estética, Dewey afirma que todo pensamiento y experiencia coherentes tienen una dimensión fundamentalmente estética. James, por su parte, lleva el principio de la configuración estética a nuestras percepciones más básicas. Del vasto arreglo de sensaciones entrantes, la atención selecciona sólo “grupos especiales de cualidades sensibles, que nos interesan práctica o estéticamente” y que, por lo tanto, identificamos como “cosas” y sus verdaderas propiedades. De todos los matices de color o formas de una cosa que notamos en diferentes percepciones de un objeto, su color real, “su tamaño real, su forma real, etcétera, no son más que sensaciones ópticas seleccionadas de entre miles de otras, porque tienen características estéticas que apelan a nuestra conveniencia o deleite” (PP 274, 934). La cognición, en resumen, es inherentemente tanto

<sup>24</sup> John Dewey, “Philosophy and Civilization,” en *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 3, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984), 5.

estética como afectiva. Si bien James y Dewey explican esto de forma naturalista, en términos de evolución y necesidades orgánicas, comparten la tesis básica de Edwards: el sentido del corazón, que percibe la verdad a través del afecto, es también un sentido de la belleza cuyo deleite estético experimentado dirige nuestra atención afectiva y posee un considerable poder de convicción.<sup>25</sup>

## VI

La somaestética, como la ciencia cognitiva, es un campo interdisciplinario. Definida brevemente como el estudio crítico y el cultivo meliorativo de la experiencia y el uso del cuerpo como *locus* de apreciación (aestesis) sensorial-estética y autoformación creativa, la somaestética abarca una amplia variedad de disciplinas que estructuran la experiencia somática y pueden mejorarla. Una característica importante de la somaestética es su integración de la teoría y la práctica. Si la somaestética analítica implica la investigación descriptiva del funcionamiento de las percepciones corporales y las prácticas somáticas (y sus variados usos y valores cognitivos, sociales y culturales), las otras dos ramas principales del campo se orientan distintivamente hacia la práctica: la somaestética pragmática, en tanto investigación normativa de los métodos o disciplinas de mejoramiento somático y su crítica comparativa (incluyendo una crítica a los valores inmersos en dichos métodos); y la somaestética práctica (la práctica verdadera de estas disciplinas somáticas meliorativas). Junto con

<sup>25</sup> Aunque Peirce es mucho menos explícito acerca del papel cognitivo de la estética, sostiene que la estética no sólo debería clasificarse junto con la lógica y la ética dentro de las ciencias normativas, sino también ser vista como la más alta o fundacional de todas ellas y, en última instancia, las abarca en su totalidad. Esto debido a que “el bien lógico es simplemente una especie particular del bien moral” y “el bien moral aparece como una especie particular del bien estético” (CP 5.130).

estas tres ramas interrelacionadas, la somaestética involucra tres dimensiones, en cierta forma superpuestas: la dimensión experiencial (enfocada en la experiencia somática interna), la representacional (la forma o apariencia corporal externa) y la performativa (centrada en la *performance* somática).<sup>26</sup>

Al reconocer la naturaleza esencialmente corporizada del afecto, la somaestética se dedica a explicar el papel del afecto en nuestra experiencia, presentación y *performance* somáticas, con el fin de usar ese conocimiento para mejorar nuestra vida mental y nuestra conducta. El argumento de la somaestética es que, si el afecto ayuda a dar forma a nuestras acciones, incluyendo aquéllas que sirven para la adquisición de conocimiento, por lo tanto, una conciencia mejorada de nuestro afecto puede ofrecernos una mejor comprensión de nuestras acciones, lo que a su vez será usado para mejorar nuestra conducta y nuestro conocimiento. Los elementos clave de dicho argumento son que el afecto está esencialmente corporizado y que, por lo tanto, una conciencia corporal aumentada y cultivada —más atenta a nuestros sentimientos corporales— puede proporcionar evidencia confiable del afecto que de otro modo no notaríamos, aunque estuviéramos bajo la influencia de ese afecto. Por ejemplo, rara vez somos conscientes de nuestra respiración, pero su ritmo y profundidad proveen rápidamente evidencia confiable de nuestro estado emocional. La conciencia de nuestra respiración puede hacernos ver que estamos enfadados o ansiosos, cuando de otro modo estos sentimientos podrían

<sup>26</sup> Para una exposición comprehensiva de la somaestética y sus diferentes ramas y dimensiones, véanse Richard Shusterman, *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); y *Thinking through the Body: Essays in Somaesthetics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). Para un diagrama de las interrelaciones entre esas ramas y dimensiones, véase la entrada sobre somaestética en *The Encyclopedia of Human-Computer Interaction*, <http://www.interaction-design.org/encyclopedia/somaesthetics.html>. Una bibliografía de otros autores que trabajan la somaestética se encuentra en: [http://www.fau.edu/humanitieschair/Somaesthetics\\_Bibliography\\_Others.php](http://www.fau.edu/humanitieschair/Somaesthetics_Bibliography_Others.php).

pasar desapercibidos y, por tanto, hacernos vulnerables a su desaconsejada dirección hacia conclusiones apresuradas o acciones desacertadas. De manera similar, si hemos cultivado un sentido de *propiocepción*, podemos reconocer que nuestra postura y tono corporal expresan una actitud y un sutil sentimiento de tensión agresiva que, de otro modo, no percibiríamos, pero que deseamos esconder de nuestros interlocutores.

Si la sensibilidad somática mejorada aumenta nuestro conocimiento emocional, entonces puede igualmente mejorar la conducta formada por nuestra emoción. El individuo somaestéticamente entrenado, que reconoce su nerviosismo a partir de su respiración veloz y entrecortada, puede componerse al alterar su patrón de respiración a uno más calmado que exprese e induzca tranquilidad. El resultado puede ser un mayor control sobre la acción o un proceso más juicioso de pensamiento o habla. De forma similar, el dominio somaestético, al permitir a un individuo la relajación de una tensión postural indeseada, puede corregir los afectos indeseados que la tensión expresa y, por lo tanto, evitar la conducta indeseada que dicho afecto tendería a inducir. Como el afecto y la acción están estrechamente relacionados, podemos modificar también el afecto al cambiar nuestra acción, incluso si esa acción alterable pueda requerir un impulso afectivo para ser desencadenada; por ejemplo, un impulso del deseo por escapar del estado de ánimo afectivo presente al tratar de cantar una canción alegre. Esta conexión causal recíproca entre el afecto y la acción no indica necesariamente un círculo vicioso, porque nuestra conciencia afectiva no es monolítica y la sensibilidad somaestética nos ayuda a discernir líneas de sentimiento o elementos del deseo que yacen fuera de nuestro foco afectivo actual o estado de ánimo predominante, y así trastocar ese estado de ánimo si dirigimos nuestra atención activa hacia los aspectos momentáneamente más marginales.

Más allá de la idea básica de que la estética proviene de la noción de *aesthesis* o percepción sensorial, ¿cómo implica la somaestética una dimensión distintivamente estética en su búsqueda por la experiencia, la cognición



y la acción mejoradas? Una forma notable es mediante el uso de nuestro sentido estético de la belleza, la armonía, la gracia y el placer, para evaluar la calidad de nuestros movimientos, y de este modo la eficiencia o eficacia de acciones realizadas a través de ellos. Los movimientos cinéticamente eficientes se sienten bien: gráciles, unificados, fáciles y armoniosos en lugar de entrecortados, esforzados y discontinuos. Tenemos un sentido estético placentero de soltura y gracia cuando nuestros movimientos son suaves, fluidos y ágiles; así como sentimos cierta incomodidad y malestar cuando hemos realizado un movimiento muy torpe e inepto. Parte del placer al mirar danza, patinaje artístico, natación y otras actividades atléticas reside en que experimentamos de manera enfática (en apariencia, a través de redes de neuronas espejo) algo como el placer *propioceptivo* de realizar estos movimientos estéticamente exigentes pero elegantemente ejecutados.

Las personas con una conciencia somaestética aumentada pueden tener percepciones más penetrantes y sutiles de la gracia y la torpeza en el movimiento. Incluso en un arco de movimiento generalmente grácil, ellos pueden notar *propioceptivamente* los puntos particulares donde la fluidez se ve ligeramente afectada por alguna sacudida, duda, temblor o esfuerzo forzado (algunas veces detectable por su efecto en nuestra respiración, por la contención momentánea de nuestra respiración debida al esfuerzo). Una vez que discernimos los puntos donde un movimiento es realizado con torpeza, podemos trabajar con eficacia para suavizar esos bordes ásperos y volver el movimiento más disfrutable estéticamente y más eficiente cinéticamente. La conciencia somaestética cultivada, además, nos permite ensayar distintas formas de realizar la misma acción (a saber, desplegar posturas ligeramente diferentes o iniciar el movimiento desde partes distintas del cuerpo; por ejemplo, intentar alcanzar un objeto desplazando primero la pelvis en lugar de extender el brazo) y percibir cuál de estas formas se siente y funciona mejor.

Aunque la somaestética fue, quizá, motivada fuertemente por mis experimentaciones personales y mi entrenamiento profesional como

educador/terapeuta somático en el método Feldenkrais, la filosofía pragmatista (junto con la antigua idea de la filosofía como un arte de vivir corporizado) fue un recurso clave para su desarrollo teórico. Incluso la insistencia de la somaestética en el entrenamiento corporal real encontró motivación en la tradición pragmatista clásica, pues los tres patriarcas pragmatistas parecían afirmar la importancia de la cultivación somática (incluso en disciplinas de aumentada conciencia corporal) para la práctica de la filosofía, aunque de diferentes maneras.

Dewey proporcionó mi primer apoyo pragmatista para la somaestética; él ofrece la defensa más explícita y comprehensiva de la conciencia (*awareness*) somática, aumentada a través del entrenamiento disciplinado en la conciencia (*consciousness*) corporal reflexiva crítica, cuya importancia aprendió a apreciar a partir de su extenso estudio de la técnica Alexander de terapia somática. Dewey no sólo prologó y celebró los libros de F. M. Alexander, sino que, durante décadas, recibió también incontables sesiones de entrenamiento de terapia con esta técnica (por parte de Alexander y de otros), atribuyendo incluso su saludable longevidad a las lecciones de Alexander. Como éste, Dewey pensaba que el entrenamiento somaestético era necesario para superar nuestros malos hábitos y “sistemas cinestésicos corrompidos”, los cuales ofrecen “registros defectuosos de nuestros ‘tonos de sensación’ somáticos reales”, y que la conciencia reflexiva del cuerpo proporciona el necesario “arte del control consciente” para el comportamiento exitoso y la verdadera libertad en la vida práctica.<sup>27</sup>

Aunque James advirtió con agudeza contra la atención reflexiva a los sentimientos corporales en la vida práctica, era un feroz defensor y un maestro de la introspección somática reflexiva para la investigación en

<sup>27</sup> Cfr. F. M. Alexander, *Man's Supreme Inheritance: Conscious Guidance and Control in Relation to Human Evolution in Civilization* (Londres: Chaterson, 1946), 22, y la “Introduction” de Dewey, XIX-XXI.

psicología, demostrando las dimensiones somáticas formativas de nuestras emociones, nuestra corriente de pensamiento, el sentido del yo, del tiempo y el espacio. Aunque consciente de los límites científicos de la introspección, ésta formaba (junto con la fisiología) un pilar importante de su investigación psicológica. Aunque “difícil y falible” como “toda observación de cualquier clase”, James insiste (con su desafortunadamente típica exageración) que “la Observación Introspectiva es en lo que debemos confiar primero ante todo y siempre” al estudiar la vida mental (PP 185, 191). Al defender el papel significativo de las sensaciones corporales en nuestra vida mental contra los críticos que desafiaban su presencia efectiva, James argumentaba que esos críticos eran insuficientemente conscientes o inadecuadamente talentosos en la introspección somática como para notar dichas sensaciones, y que los investigadores de la cognición debemos, por lo tanto, “afilarnos nuestra introspección” para mejorar nuestra agudeza en la conciencia corporal y deberíamos reportar y juntar dichas observaciones introspectivas (PP 357, 360-362, 1070).

Peirce, el primer estadounidense en publicar un *paper* sobre la nueva ciencia de la psicología experimental, criticó con fuerza el enfoque introspectivo cuando se interpretó como un análisis reflexivo de nuestros “sentimientos inmediatos” por “las observaciones directas de las operaciones de la mente”, algo que él consideró como “pura ilusión” imposible, precisamente, porque “la conciencia inmediata”, como un presente inmediato, no puede ser el objeto genuino del informe o el análisis, los cuales están siempre mediados necesariamente por el lenguaje y el tiempo (CP 1.310; CP 7.376; CP 7.465). Pero Peirce sostenía que, cuando la introspección es entendida como retrospección mediada del pasado inmediato (lo que James llamaba “el presente engañoso (*specious*)”), dicha pregunta introspectiva “sobre lo que parece haber estado presente desde el punto de vista de la reflexión subsiguiente”, aunque usualmente “mendaz”, es también “el único testigo que hay” acerca de muchas cuestiones psicológicas, y, de este modo, en estas cuestiones debemos “confiar enteramente”

en él, mientras todavía buscamos “aquí y allá, tal vez, alguna ayuda secundaria” por parte de la experimentación impersonal (CP 7.420, 7.584, 1.579-580). Al igual que James, Peirce insiste en que para afinar nuestras capacidades para dicha investigación cognitiva de carácter introspectivo, debemos afinar nuestra agudeza al observar nuestros sentimientos. En el contexto de la discusión sobre las cualidades estéticas, sus sentimientos asociados y la variedad de sentimientos involucrados, tanto en el placer como en el dolor, Peirce recomienda un entrenamiento sistemático para discriminar y agudizar la propia percepción de los sentimientos, muy en el espíritu del entrenamiento somaestético: “He atravesado un curso sistemático de entrenamiento en el reconocimiento de mis sentimientos. He trabajado intensamente por muchas horas cada día durante largos años para entrenarme en esto; y es un entrenamiento que recomendaría a todos ustedes. El artista posee dicho entrenamiento; pero gran parte de su esfuerzo se dirige a la reproducción de una u otra forma de lo que ve o escucha, lo que es en todo arte un negocio complicado; mientras que yo he luchado simplemente por ver qué es aquello que veo” (CP 5.12).<sup>28</sup>

Si el proyecto de cultivar habilidades aumentadas de conciencia corporal para mejorar nuestro entendimiento de la vida mental encuentra apoyo en el pragmatismo clásico, ¿puede la somaestética ser aplicada con mayor productividad a la investigación contemporánea en la ciencia cognitiva?

<sup>28</sup> Mucho de este entrenamiento de Peirce parece haber sido dedicado a sentimientos relacionados con el dolor, con el objetivo de anticipar y lidiar con sus frecuentes y debilitantes ataques de neuralgia del trigémino, cuyo dolor intenso lo hacía incapaz de trabajar seriamente o incluso de realizar funciones cotidianas. Además de este entrenamiento, Peirce se educaba a sí mismo en las placenteras habilidades somaestéticas de un *sommelier*. Para más información sobre estos temas, véase mi texto: “Somaesthetics and C.S. Peirce”, *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 23, núm. 1 (2009), 8-27. Para una discusión más extensa de Dewey y James en el entrenamiento somático y la introspección, véase Shusterman, *Body Consciousness*, cap. 5, 6. Para una exposición más detallada de la defensa de James de la dimensión estética de la cognición, véase mi *paper* “The Pragmatist Aesthetics of William James,” *British Journal of Aesthetics*, vol. 51, núm. 4 (octubre de 2011), 347-361. <https://doi.10.1093/aesthj/ayr030>.

En lugar de proporcionar una respuesta completa a esta compleja cuestión, concluiré este trabajo con algunas breves sugerencias. En primer lugar, la ciencia cognitiva no debe solamente tolerar, sino también recibir amablemente en sus investigaciones científicas los testimonios introspectivos en primera persona, y la somaestética puede mejorar dichos testimonios. Por fortuna, existe ya un creciente interés por integrar “los datos de tercera persona sobre el comportamiento y los datos de primera persona sobre la experiencia subjetiva”, así como una mayor exploración de distintas metodologías en primera persona para hacerlo.<sup>29</sup> Pero ya que el valor del testimonio de primera persona depende de sus cualidades de precisión y claridad, debemos exportar y cultivar los mejores métodos para volver dichos testimonios más agudos mediante el desarrollo de habilidades aumentadas de autoobservación. Francisco Varela y sus discípulos, por ejemplo, proponen la neurofenomenología como uno de esos métodos, que derivan de la tradición fenomenológica de Husserl y Merleau-Ponty. La somaestética, en cambio, se construye sobre la tradición pragmatista corporizada; en contraste con Merleau-Ponty (quien se opuso a la atención reflexiva hacia nuestros sentimientos corporales por interferir en el flujo efectivo de nuestra conducta espontánea), insiste en que para desarrollar habilidades mejoradas de autoobservación (y el consecuente uso mejorado del yo en la conducta), el cultivo de habilidades aumentadas de conciencia somática es un método clave. Dicha sensibilidad mejorada hacia los sentimientos corporales implicados en nuestra percepción, acción y pensamiento conlleva no sólo sentimientos de afecto fuerte, sino también los sentimientos ordinarios (e inadvertidos) que típicamente acompañan a nuestras percepciones sensoriales

<sup>29</sup> Cfr. David Chalmers, “How Can We Construct a Science of Consciousness?”, en *The Cognitive Neurosciences III*, ed. M. Gazzaniga (Cambridge: MIT Press, 2004), 1111-1119; Francisco J. Varela, Eleanor Rosch y Evan Thompson, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (Cambridge: MIT Press, 1992); Morten Overgaard, Shaun Gallagher y Thomas S Ramsøy, “An Integration of First-Person Methodologies in Cognitive Science”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 15, núm. 5 (2008): 100-120.

y movimientos, incluyendo sentimientos *propioceptivos* sutiles relacionados con la postura, la tensión, la respiración, la temperatura corporal, el nivel de energía, etcétera. La somaestética, además, despliega una variedad de técnicas en talleres (*workshops*) para cultivar dichas habilidades mejoradas de conciencia somática. Aunque las técnicas experimentales actuales son muy superiores y mucho más amplias de lo que eran cuando Peirce, James y Dewey entrenaban sus habilidades de autoobservación somática, aún persisten muchos problemas que son muy difíciles de testear con nuestras técnicas e instrumentos disponibles, de manera que debemos confiar en las explicaciones introspectivas de la conciencia en primera persona.

En segundo lugar, el entrenamiento somaestético de habilidades de conciencia somática podría ser útil para la ciencia cognitiva no sólo al preparar mejores sujetos experimentales, con el objetivo de brindar testimonios más precisos de experiencias en primera persona; sino que también podría proporcionar a los investigadores nuevas herramientas y entendimiento para diseñar e interpretar experimentos que utilicen la conciencia somática para explorar cuestiones relativas a nuestra vida mental y nuestros modos de acción. Finalmente, si entendemos la ciencia en el sentido amplio que va más allá de la sola ciencia experimental, entonces las habilidades aumentadas de conciencia somaestética y análisis somaestético reflexivo pueden enriquecer nuestro conocimiento del funcionamiento cognitivo (incluyendo el desempeño sensomotriz y la experiencia afectiva) en situaciones cotidianas de la vida real, donde nuestra vida mental puede ser, con frecuencia, significativamente diferente (y más importante de comprender) de lo que es en la esfera típicamente limitada de la experiencia, el pensamiento, el deseo y la acción que hay en los experimentos controlados de laboratorio. Un abordaje pragmatista de la ciencia cognitiva debería, ciertamente, ocuparse de dichos procesos cognitivos situacionales de la vida real, pues tales situaciones involucran el tipo de experiencias y prácticas que un pragmatismo meliorista intenta mejorar por medio de una mejor comprensión. La somaestética puede, a su vez, optimizar dicha comprensión.

## Referencias

- Alexander, Frederick Matthias. *Man's Supreme Inheritance: Conscious Guidance and Control in Relation to Human Evolution in Civilization*. Londres: Chaterson, 1946.
- Beedie, Christopher, Peter Terry y Andrew Lane. "Distinctions Between Emotion and Mood". *Cognition and Emotion*, vol. 19, núm. 6 (2005): 847-878. <https://doi.org/10.1080/02699930541000057>.
- Chalmers, David. "How Can We Construct a Science of Consciousness?". En *The Cognitive Neurosciences III*, editado por Michael S. Gazzaniga, 1111-1119. Cambridge: MIT Press, 2004.
- Chomsky, Noam. "A Review of B. F. Skinner's Verbal Behavior". *Language*, año 35, núm. 1 (1959): 26-58.
- Damásio, Antonio. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. Nueva York: Harcourt, 1999.
- . *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Nueva York: Quill, 2004.
- Davidson, Richard J. "On Emotion, Mood, and Related Affective Constructs". En *The Nature of Emotion*, editado por Paul Ekman y Richard J. Davidson, 51-55. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Dewey, John. "Affective Thought". En *The Later Works of John Dewey, 1925-1952*, vol. 2, editado por Jo Ann Boydston, 104-110. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981.
- . "Philosophy and Civilization". En *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 3, editado por Jo Ann Boydston, 3-10. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984.
- . "Ethics". En *The Later Works of John Dewey, 1925-1952*, vol. 7, editado por Jo Ann Boydston, vol. 7, 1-466. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1985.
- . "Art as Experience". En *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 10, editado por Jo Ann Boydston, 1-366. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987.

- . *Reconstruction in Philosophy*. Nueva York: Henry Holt & Company, 1920.
- Ekman, Paul. “Moods, Emotions, and Traits”. En *The Nature of Emotion*, editado por Paul Ekman y Richard J. Davidson, 56-58. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Edwards, Jonathan. “Religious Affections”. En *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 2, editado por John Smith, 91-462. New Haven: Yale University Press, 1959.
- James, William. “The Sentiment of Rationality”. En *Collected Essays and Reviews*, 83-136. Nueva York: Longmans, Green and Co., 1920.
- . “The Moral Philosopher and the Moral Life”. *International Journal of Ethics*, vol. 1, núm. 3 (abril de 1891): 330-354. <https://www.jstor.org/stable/2375309>.
- . “Philosophical Conceptions and Practical Results”. *University Chronicle*, vol. 1, núm. 4 (septiembre de 1898): 287-310.
- . “On a Certain Blindness in Human Beings”. En *Talks to Teachers on Psychology: And to Students on Some of Life’s Ideals*, 149-169. Nueva York: Norton, 1958.
- . *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Nueva York: Penguin, 1982.
- . *The Principles of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- . “Pragmatism”. En *Pragmatism and Other Writings*, de William James, 1-132. Nueva York: Penguin, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice. “In Praise of Philosophy”. En *In praise of philosophy and other essays*, traducido por John Wild, James Edie y John O’Neill, 58-59. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Overgaard, Morten, Shaun Gallagher y Thomas S Ramsøy. “An Integration of First-Person Methodologies in Cognitive Science”. *Journal of Consciousness Studies*, vol. 15, núm. 5 (2008): 100-120. <https://digitalcommons.memphis.edu/facpubs/6164>.



- Peirce, Charles Sanders. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vol. Editado por Charles Hartshorne, Paul Weiss, y Arthur W. Burks. Cambridge: Harvard University Press, 1936-1958.
- Searle, John R. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1992.
- Shusterman, Richard. *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- . “Somaesthetics and C. S. Peirce”. *The Journal of Speculative Philosophy* 23, vol. 23, núm. 1 (2009): 8-27. <https://www.jstor.org/stable/20721540>.
- . “The Pragmatist Aesthetics of William James”. *The British Journal of Aesthetics*, vol. 51, núm. 4 (octubre de 2011), 347-361. <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayr030>.
- . *Thinking Through the Body: Essays in Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Varela, Francisco J., Eleanor Rosch y Evan Thompson. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press, 1992.