

## El origen de las intuiciones dualistas en la vida cotidiana

TOMÁS BALMACEDA

### *Introducción*

En el extenso debate que se dio en torno a la relación entre el cuerpo y la mente – que en la tradición de la filosofía analítica recorre todo el siglo XX pero que puede remontarse hasta las reflexiones de los pitagóricos y que encuentra en Descartes a su máximo exponente– el consenso general actual es asumir una posición fisicalista, en la que la única sustancia existente es la material. El ámbito de lo mental, entonces, debe ser explicado en estos términos, abriendo el debate a un amplio abanico de posibilidades que no abandonan el plano físico (o, a lo sumo, aceptan propiedades no físicas de sustancias físicas).

Sin embargo, desde hace dos décadas existen voces que señalan que en nuestro actuar cotidiano nos alejamos de estas posiciones teóricas y nos manejamos con otras reglas. Para muchos autores existe una intuición dualista persistente en nuestro trato de todos los días que se comprueba no sólo en muchas acciones que realizamos, sino también en nuestras formas de hablar y en pensamientos preteóricos que tenemos sobre nosotros mismos y los demás. En la primera parte de este trabajo trataré de resumir en qué consiste esta una suerte de dualismo *folk*, por qué algunos sostienen que se trata de un fenómeno transcultural y mencionaré tres fuentes de evidencia, además de argumentar por qué puede sostenerse que ya niños de temprana edad cuentan con estas inclinaciones.

El análisis de estas intuiciones y la supuesta presencia en todas las culturas llevó a algunos autores a pensar sobre su origen. En la segunda parte de este trabajo me dedicaré a analizar dos propuestas que sostienen que nacemos con esta tendencia dualista. Por un lado, el psicólogo del desarrollo P. Bloom sostiene que “los bebés nacen con una tendencia a distinguir entre objetos animados y objetos inanimados y eventualmente conceptualizamos a las personas de una manera dualista como teniendo

mentes y cuerpos separados” (cfr. Bloom 2004: xiii). El psicólogo J. Bering, por su parte, tomó otro camino para fundamentar la tesis del dualismo y decidió analizar los razonamientos preteóricos sobre la vida mental de sujetos que ya no viven. Sus resultados muestran, según Bering, que intuitivamente somos dualistas, porque asumimos que luego de la muerte aún persiste la mentalidad. Así, la mente y el cuerpo son sustancias distintas e independientes y sólo la segunda cesa de existir.

Expuestas estas dos posturas, en la tercera parte del trabajo realizaré una revisión crítica de las mismas y señalaré graves inconvenientes en la evidencia que supuestamente apoya al dualismo innato. En cuanto a Bloom, sostendré que el alcance de los experimentos que realiza es demasiado limitado como para poder sacar las conclusiones que él necesita. Existe evidencia de que tenemos distintos sistemas cognitivos para razonar sobre objetos animados y objetos no animados (los ámbitos que se conocen como física *folk* y psicología *folk*) pero eso solo no nos convierte en “dualistas de nacimiento”. Y con respecto a las ideas de Bering, mostraré que sus experimentos no sólo no son pertinentes para el tipo de tesis que defiende, sino que incluso si se los acepta, pueden darse interpretaciones alternativas satisfactorias.

Finalmente, y a modo de conclusión, argumentaré que es necesario dilucidar cuánto de carga innata y cuánto de carga cultural existe en nuestras intuiciones dualistas, un objetivo que requiere un trabajo minucioso, tanto en el plano conceptual como metodológico, que aún no se ha hecho. Lo que estos autores llaman “concepción cartesiana de la mente” existe desde hace mucho más de que Descartes la formulara y está enraizada en la cultura y, especialmente, en la religión sin que, además, haya consenso en que se encuentra en todas las sociedades. Esto dificulta cualquier evaluación sencilla que se quiera hacer del fenómeno pero a la vez muestra su riqueza.

### *La persistencia de intuiciones dualistas en la vida cotidiana*

Hablar de dualismos en la vinculación entre la mente y el cuerpo parece ser un tabú en la filosofía analítica actual, como si se retomase una postura que desde hace décadas quedó totalmente descartada del ámbito de las discusiones y reflexiones serias y académicas. Mencionar la idea de retomar el dualismo de sustancias para volver a

pensar sus alcances y consecuencias genera sorpresa y desconfianza entre los estudiosos, como si fuese un intento por devolverle vida a un viejo demonio que ha sido vencido demasiado tiempo atrás.

Sin embargo, desde hace tiempo se ha reavivado el debate acerca de una suerte de dualismo cotidiano, que en lo personal encuentro atractivo. Considero que el dualismo de sustancia no puede ser sostenido como opción filosófica en el problema mente – cuerpo en los términos en que se desarrolló esta querrela en el siglo XX pero sí como una forma de comprensión pre-teórica y cotidiana que persiste desde hace siglos y que entra en juego en nuestros razonamientos de todos los días—. Creo que existe un dualismo *folk* o de sentido común a la hora de vincularnos con los demás y pensar nuestras propias acciones. En este sentido, coincido con Wellman en que la distinción entre los estados mentales internos y los fenómenos físicos externos y conductuales es “el fundamento sobre el cual la teoría de la mente es construida” (Wellman 1990: 14). Pero aún no contamos con razones para creer, como hacen algunos autores, que este dualismo cotidiano depende de una tendencia innata que se constata en todos los sujetos normales y que es parte de la carga de habilidades con las que nacemos. El objetivo de este trabajo, de hecho, es cuestionar las bases mismas sobre las que se da el debate por la explicación ontogenética de este fenómeno.

Pero antes me gustaría explicitar un poco más en qué consiste esto. La evidencia disponible para aseverar que contamos con intuiciones dualistas en nuestra vida cotidiana es un conjunto variopinto proveniente de diversas ramas, como los estudios transculturales, el análisis de ciertas obras de ficción y la constatación de ciertos giros y formas de nuestro lenguaje. Si bien por separado pueden parecer motivos débiles para coincidir con la tesis de que existe un dualismo *folk*, en conjunto pueden, al menos, llamar la atención sobre la necesidad de pensar acerca de estas coincidencias.

En primer término, existen estudios transculturales que confirman que las creencias en almas que sobreviven al cuerpo y en la vida después de la muerte están presentes en todas las culturas. Los psicólogos S. Atran y A. Norenzayan, por ejemplo, relevan numerosos trabajos de los últimos años en los que se constata que en culturas geográficamente distantes y en diferentes momentos históricos la creencia de que la muerte no es el final de la existencia de la vida mental está extendida y es parte de la vida cotidiana de sus habitantes. Las creencias en un mundo contra-intuitivo y con leyes

propias separado del mundo físico que conocemos (habitado por entidades que reciben diferentes nombres y características, como “dioses”, “almas”, “fantasmas”, “duendes” etc.) se halla de alguna u otra forma en todas las sociedades (cfr. Atran & Norenzayan 2004: 17) y las relaciones entre las representaciones de entidades divinas y los rasgos antropomórficos muestran una singular regularidad a lo largo de la historia y las culturas (Barrett & Keil 1996). El presupuesto que se encuentra en la base de estas ideas es la separación entre cuerpos y mentes, ya que todas las creencias en la vida después de la muerte comparten, de un modo u otro, una visión dualista del individuo (cfr. Flanagan 2000, Atran & Sperber 1991, Atran 2002).

En segundo lugar, me parece interesante señalar que contamos con numerosas expresiones lingüísticas y giros en el castellano que son frecuentes y reflejan que asumimos una separación real entre lo físico y lo mental. Frases como “La carne es débil”; “No sé dónde tengo la cabeza”, “Me duele el alma” y “Me parte el alma”, por mencionar algunas, son totalmente transparentes y fáciles de comprender, como si hubiese detrás de ellas supuestos aceptados acriticamente y completamente naturalizados. El “Diccionario fraseológico del habla argentina”, que compila y sistematiza frases, dichos y locuciones populares de nuestro país, cuenta con decenas de ejemplos de locuciones –como “andar mal de la capocha”, “le falla el carozo”, “está mal del bocho”, “calentarse la cabeza” (cfr. Barcía & Pauer 2010: 70, 91,120, 121)– que asumen una separación entre lo mental y físico.

Finalmente, también me parece atendible reconocer que las obras de ficción que explotan la intuición de la existencia de una mente separada del cuerpo son varias y vuelven de manera recurrente en textos y, especialmente, películas y series de televisión populares. En especial, las tramas enlazan lo mental con la identidad personal, mostrando casos ficcionales de intercambios entre mentes y cuerpos, como en las películas “Quisiera ser grande”, “Una chica en mi cuerpo” “Un viernes de locos” o “Si tuviera 30” o en telenovelas como “Lalola”; o en la transferencia de mente a objetos o animales, como en el clásico de Kafka “La metamorfosis”, la transformación de los marineros de Ulises en cerdos en “Odisea”, la cinta animada “Valiente” o el film “Querida me convertí en perro”.

Estas intuiciones dualistas parecen estar presentes desde muy corta edad. Para Henry Wellman, es indiscutible que “los niños son dualistas: son conocedores de los

estados y entidades mentales como ontológicamente diferentes de los objetos físicos y los eventos reales”. (Wellman 1990: 50). El segundo capítulo de su libro “The Child’s Theory of Mind”, un texto clásico en la literatura de la Teoría de la Teoría en Psicología de Sentido Común, está dedicado a analizar la comprensión que muestran los niños de los fenómenos físicos y mentales. Para el psicólogo, los niños menos de tres años reconocen las entidades mentales –pensamientos, recuerdos, sueños, etc.– y los distinguen de sus contrapartes físicas, incluso en experimentos en los que se los confronta con fenómenos que podrían ser confusos en su constitución física, como el humo, los sonidos o las sombras (cfr. Wellman 1990: 48).

Según las conclusiones que obtiene del análisis de varios experimentos, los niños de edad preescolar comprenden que las entidades mentales son privadas y, en ocasiones, que pueden ser sobre entidades que no existen, como una cuchara que canta (cfr. Wellmann 1990: 49-50, también ver Wellman & Estes 1986). El psicólogo David Estes también señala que contamos con abundante evidencia –algunas de ellas registradas hace dos décadas (Estes et al 1989, Estes 1994 y Bartsch & Wellman 1995) – de que los niños comprenden en una edad preescolar toda una familia de conceptos vinculados a la distinción entre cuerpos y mentes, como la distinción ontológica entre mente y mundo externo; fenómenos mentales y físicos, realidad y fantasía y entre los pensamientos específicos y las cosas que representan (cfr. Estes 2006: 470).

Tanto Wellman como Estes se oponen explícitamente al análisis que hace de este tema Piaget, quien estipuló que los niños sufren de una “confusión entre los mundos físicos y mentales en los dominios de la entidad y la causación” (cfr. Piaget 1929). Para Wellman “la comprensión primaria de la mente en los niños está caracterizada por un dualismo ontológico. Pero podría ser el caso de que este dualismo esté acompañado por un realismo epistemológico. Los niños pequeños entienden la distinción fundamental entre pensamientos y objetos pero podrían asumir que los objetos externos generan pensamientos y que éstos son un reflejo especular de la realidad” (Wellman 1990: 59).

### *El origen de las intuiciones dualistas en la vida cotidiana*

Si aceptamos que existe un dualismo de sentido común presente en nuestra vida cotidiana como un fenómeno transcultural y que se comprueba ya en niños pequeños, el paso siguiente es preguntarse por su origen.

Aquí existen dos posiciones claramente diferenciadas: la de aquellos que creen que venimos al mundo con estas intuiciones presentes en nuestra carga de habilidades innatas y la de los que consideran que éstas son parte de aquellos conocimientos que adquirimos a partir de nuestras experiencias y la influencia de la cultura en la que crecemos. Como no existe una manera canónica de hacer referencia a estas posiciones, llamaré Dualismo de Nacimiento (DDN) a la tesis que asegura que tendemos naturalmente a percibir al mundo como formado por dos clases diferentes de cosas, cuerpos y mentes, en una inclinación no fue adquirida por estímulos culturales pero que sí puede ser disparada por ellos. Y Dualismo por Aprendizaje (DPA) a la afirmación de que nuestra percepción del mundo como formado por dos clases diferentes de cosas, cuerpos y mentes, puede ser explicado sólo como el resultado de la influencia de la cultura en la que la vivimos (por ejemplo, las posturas religiosas que afirman la existencia de almas inmortales o la identificación de nuestra identidad con nuestra mente en Occidente).

Por el tipo de tesis que sostiene, la postura más original y atractiva es la DDN pero a la vez es la que necesita argumentar con mayor vehemencia para poder defenderse, ya que sus afirmaciones requieren ser explicitadas en detalle y estar bien fundamentadas. El análisis de trabajos recientes publicados al respecto muestra que muchos de los que se interesan por esta postura lo hacen motivados por encontrar un camino naturalista para explicar las creencias religiosas. Esto va de la mano con el crecimiento en la última década de la Ciencia Cognitiva de la Religión (*Cognitive Science of Religion*), un área de estudio que tiene como objetivo explicar cómo la arquitectura de la mente humana produce el artefacto cultural que conocemos como religión (cfr. Bering 2010; Bloom 2007; Dawkins 2006, Dennett 2006). Según esta visión “la religión está basada y es posible gracias a los requerimientos de los sistemas cognitivos de nuestra especie” (Bering 2005: 412), lo que redundaría en la necesidad de analizar e investigar qué estructuras de nuestra arquitectura cognitiva pueden dar sentido a estas afirmaciones.

Quien ha dedicado mayor esfuerzo a explicar la DDN es el psicólogo Paul Bloom, que afirma que “los humanos poseen una tendencia innata a creer en el dualismo cartesiano” (Bloom 2004: xxii) y que “los bebés nacen con una tendencia a distinguir entre objetos animados y objetos inanimados y eventualmente conceptualizamos a las personas de una manera dualista como teniendo mentes y cuerpos separados” (Bloom 2004: xii). La fundamentación empírica de estas afirmaciones está en una serie de experimentos que él mismo condujo en donde niños de 5 meses de edad, quienes muestran sorpresa cuando un objeto inanimado viola leyes físicas *folk*, como el movimiento contiguo, pero no lo hacen cuando es un ser humano el que las rompe (Valerie, Kuhlmeier, Bloom & Wynn 2004; Valerie, Kuhlmeier, Wynn & Bloom 2004).

Existen numerosas variantes en los experimentos de violación de las expectativas, en los que se utiliza la duración de la mirada de un bebé como índice de sorpresa frente a un suceso, tal como los que realiza Bloom. De hecho, es una de las evidencias más citadas a favor de la tesis del dualismo de sentido común. En las experiencias realizadas por Kuhlmeier et al (2004), los bebés no percibieron de inmediato que los humanos eran objetos materiales, por lo que sus autores hipotetizaron que “la apreciación de que las personas *son sólo* objetos puede verse como un logro del desarrollo” (cfr. Kuhlmeier et al 2004: 102, cursiva en el original). Las conclusiones de Bloom en su libro “Descartes’ Baby” son aún más radicales. Según afirma, ya a los 5 meses los niños no perciben a las personas como objetos materiales, sino como algo más. Para él, los bebés son, según sus propias palabras, “dualistas cartesianos”: “Los niños son dualistas de sustancias intuitivos cuando se trata de la acción humana” (Bloom 2004: 202). A medida que crecemos, este dualismo innato con el que venimos al mundo es incorporado a nuestra visión y actitud frente al mundo, como en el caso de las creencias en la vida después de la muerte (Bloom 2004: 205-208).

La empresa que emprende Bloom en su libro puede verse como un desprendimiento de las preocupaciones surgidas a partir de la publicación de “Conceptual Change in Childhood” de Susan Carey en 1985. Allí la psicóloga llama la atención sobre la esfera del conocimiento de la biología *folk*, la comprensión pre teórica del mundo biológico. Si bien son varios investigadores se han interesado por la comprensión de los niños de la esfera de lo biológico (cfr. Gelman 1990, Keil 1992, Wellman & Gelman 1998, Siegal & Peterson 1999), no existe consenso sobre un único modelo que explique las

observaciones recogidas. La hipótesis de Carey es que los niños razonan de un modo animista y personificador sobre los sucesos naturales porque carecen de conocimiento específico de biología y no, como afirmó Piaget, porque sean inmaduros (cfr. Carey 1985: XX).

En los debates sobre el estatus teórico de la Biología de Sentido Común se suele mencionar a las intuiciones dualistas como una constante transcultural. K. Inagaki y G. Hatano, por ejemplo, consideran que existen dos elementos que permiten afirmar que los conocimientos biológicos intuitivos no son datos sueltos sino que constituyen un cuerpo de conocimiento coherente y eficaz. El primero es un conjunto de dispositivos causales para fenómenos biológicos y el segundo es la doble distinción entre vivo-no vivo y entre cuerpo-mente. Aunque la cuestión no se encuentra problematizada, se asume que esta distinción es innata (cfr. Inagaki & Hatano 2006).

El psicólogo Jesse Bering, por su parte, tomó otra ruta para defender el DDN. Él se interesó por los razonamientos de los adultos con respecto a la separación entre mentes y cuerpos a partir de los razonamientos sobre la vida después de la muerte. Según explica, la posibilidad de poder aceptar o rechazar la idea de que existe una entidad similar a un "alma" inmaterial que puede sobrevivir a la muerte depende de la capacidad de nuestra especie de diferenciar entre mentes inobservables y cuerpos observables. La determinación de si efectivamente somos dualistas de sentido común tiene implicancias para entender nuestra comprensión intuitiva de las almas y nuestras creencias de la vida después de la muerte. Esto es parte de un plan más general en su obra, basada en la idea de que el análisis de las creencias en la vida después de la muerte pueden convertirse en la clave empírica para entender la evolución de la cognición social humana (cfr. Bering 2006: 453).

En su análisis desarrolló una serie de experimentos para conocer los razonamientos sobre la vida mental de sujetos que ya no están vivos. Enfrentó a individuos a atribuciones de estados mentales, como los recuerdos o la memoria, de sujetos fallecidos frente a atribuciones de estados fisiológicos, como la sed o el hambre, de esos mismos sujetos sin vida. Los resultados obtenidos fueron que los participantes se mostraron mucho más dispuestos a adjudicarles estados mentales a los muertos que estados fisiológicos. Su conclusión fue que “los individuos atribuyen mentalidad a personas incluso después de que éstas fallezcan” (Bering 2004: 208) y que, por lo tanto,



los participantes son intuitivamente dualistas, porque asumen que luego de la muerte aún existe mentalidad. Según estos razonamientos, la mente y el cuerpo son sustancias distintas e independientes y sólo el segundo cesa de existir. El mismo experimento lo repitió con grupos de niños entre 4 y 6 años y de entre 6 y 8 años. Los resultados también fueron similares, con atribuciones epistémicas, emocionales y de estados de deseo a sujetos fallecidos pero el rechazo de atribuciones de estados fisiológicos a los mismos (Bering & Bjorklund 2004).

A partir de estos resultados Bering se inclina por la idea de que existen fuertes bases genéticas que pueden explicar nuestras ideas acerca de la vida después de la muerte e incluso de la existencia de entidades divinas (Bering 2010, Bering, McLeod & Shackelford 2005)

### *¿Somos dualistas de nacimiento?*

Consideradas brevemente las dos variantes de las posiciones del DDN, quisiera realizar una revisión crítica de la evidencia que esgrimen aquellos que sostienen que nuestras intuiciones dualistas son parte de la carga genética con la que contamos al nacer. Creo que los experimentos que realizaron tanto Bloom como Bering muestran serias deficiencias que deben ser corregidas o explicadas para que sus resultados puedan ser tomados como relevantes en esta disputa. Pero, más allá de los problemas puntuales que tienen, me gustaría también indicar obstáculos más profundos para sostener estas posiciones.

Por el lado de Bloom, el alcance de los experimentos que realiza es demasiado limitado como para poder sacar las conclusiones que él necesita. Como se indicó más arriba, es abundante la evidencia que muestra que razonamos de manera diferente sobre objetos animados y objetos no animados pero eso no nos convierte sin más en “dualistas de nacimiento”. Y con respecto a las ideas de Bering, sus experimentos no sólo no son pertinentes para el tipo de tesis que defiende, sino que incluso si se los acepta, pueden darse interpretaciones alternativas satisfactorias.

Para afirmar que los humanos somos dualistas a partir de evidencia empírica, no basta citar experimentos de los que se concluye que existen distintos sistemas

cognitivos para razonar sobre objetos animados y objetos no animados. Los experimentos de Bloom, y los que suelen citarse en la bibliografía, son sobre cuerpos con mente y cuerpos sin mente. Pero las conclusiones que se extraen son sobre mentes, un tipo de entidad específica y de características muy particulares. Por lo que metodológicamente la evidencia debería ser sobre una mente, no sobre un cuerpo y una mente. Porque los resultados obtenidos hasta ahora son perfectamente compatibles con la noción, por ejemplo, de que las personas son objetos con cualidades diferentes y únicas, liberándonos de postular que tienen una mente (y una mente inmaterial, privada y con rasgos de personalidad nada menos).

Por otro lado, también creo que hay que preguntarse si es lícito pasar de los razonamientos de sentido común sobre lo mental a los razonamientos de sentido común sobre la mente. Los pensamientos y conversaciones cotidianas sobre las mentes no son intuitivas, sino fruto de una construcción cultural o de experiencias aprendidas. El concepto de “mente” que se maneja tiene que ser claramente explicitado, ya que en muchas ocasiones es un constructo psicológico-teórico muy complejo que deja inhabilitados algunos supuestos con los que se manejan estos autores.

El análisis de locuciones y frases también puede ser puesto en duda. En un artículo sobre el vínculo de la psicología *folk* con el sentido común, el filósofo Matthew Ratcliffe llama la atención sobre la estrategia que despliegan tanto Bloom como Wellman –y que mencioné en la primera sección de este trabajo– de extrapolar fácilmente compromisos ontológicos del lenguaje natural. Se trata, en realidad, de una tarea compleja y ardua, pues en muchas ocasiones en nuestra vida cotidiana damos por válidas afirmaciones opuestas o incompatibles, ya que nuestro sistema de afirmaciones y creencias no necesariamente es coherente (cfr. Ratcliffe 2007: 225).

Me parece importante también llamar la atención sobre la falta de claridad en el planteo de Bloom sobre a qué tipo de dualismo está haciendo referencia en sus estudios. En todos sus trabajos, él habla de un “dualismo cartesiano” –“los humanos somos intuitivamente dualistas de sustancias cartesianas” (Bloom 2004: 199); “Los humanos tienen una tendencia innata a creer en el dualismo cartesiano” (Bloom 2004: 187); “Existe evidencia de que incluso los niños más chicos son dualistas cartesianos de sentido común” (Bloom 2004: 211)– pero no es en vano recordar que la concepción cartesiana de la mente (como *res cogitans*, una sustancia inmaterial) tiene apenas 400

años y, si bien es innegable su gran impacto en la manera en que consideramos a la mente tanto en filosofía como en psicología, no deja de ser sorprendente sostener que está de algún modo presente en nosotros desde que nacemos. La concepción cartesiana de la mente también incluye cómo es el conocimiento de lo mental –dicho en pocas palabras, tenemos un acceso privilegiado (directo, inmediato e incorregible) a los propios contenidos mentales– y la oposición de las reglas que rigen nuestros pensamientos de las leyes físicas que regulan el resto de la realidad (formada por la *res extensa*). Las ideas que Descartes expone en la Segunda Meditación no son el resultado de las intuiciones cotidianas de las personas de su época, sino la consecuencia de un análisis y estudio reflexivo profundo. A pesar de que a primera vista las Meditaciones Metafísicas parecen una obra sencilla y liviana, esconde un complejo sistema filosófico detrás, que será defendido y extendido por el autor hasta su muerte. Descartes trabajó intensamente elucidar la esencia del cuerpo y de la mente, no relevó simplemente las intuiciones de las personas de su época. Entonces, el mote de “cartesiano” exige una aclaración por parte de Bloom.

En el caso de Bering se pueden señalar dos tipos de dificultades con respecto a los experimentos que cité en este trabajo. La primera es de carácter metodológico y tiene que ver con el universo elegido para llevar a cabo sus experimentos. En el caso de Bering & Bjorklund 2004, ninguno de los cuatro grupos testeados superó los 66 participantes, siendo todos estudiantes de la universidad de Arkansas o de instituciones educativas cercanas a esa zona o vinculadas de algún modo con ella. Si se pretende que los resultados obtenidos puedan generalizarse a todos los niños y adultos, como parece desprenderse de las conclusiones obtenidas, el número y composición del conjunto de personas que son puestos a prueba debe ser debidamente justificado o radicalmente ajustado.

Pero incluso si estos experimentos se repitieran en una población más amplia y estadísticamente más diversa y adecuada, creo que los razonamientos que llevaron a Bering a sus conclusiones deben ser revisados. En Bering 2006, el autor demuestra, como mucho, que los participantes continúan atribuyendo estados mentales a los muertos y que los participantes no continúan atribuyendo estados fisiológicos a los muertos. Las conclusiones a las que arriba, en cambio, son mucho más osadas y requieren una mayor clarificación para que puedan estar correctamente justificadas.

Bering afirma, a partir de la evidencia lograda por las respuestas de los sujetos de su experimentos, que los participantes continúan atribuyendo mentalidad a los muertos; que los participantes creen que los muertos siguen existiendo como mentes; que los participantes conciben a los muertos como mentes descorporeizadas y que los humanos somos dualistas cartesianos intuitivos.

En el caso de la primera conclusión, me parece erróneo pasar sin más de “estados mentales” a mente. Que estén razonando sobre estados mentales no es lo mismo que pensar que están razonando sobre mentes. Como ya mencioné, “mente” es un constructo teórico muy complejo como para ser tomado livianamente. En cuanto a la segunda y la tercera conclusión, a primera vista no parecen seguirse de las premisas de las que parte Bering. Si están en juego otros supuestos, éstos deben ser explicitados. Por último, y como creo que sucede con Bloom, hay un uso *naïf* del término “cartesiano”, que dista de ser unívoco y transparente.

Además, es interesante señalar que en las respuestas que recoge para obtener sus conclusiones, los estados mentales aparecen mencionados porque el experimentador así lo establece en sus preguntas. Parece válido cuestionar si efectivamente la vida mental de los fallecidos es una temática relevante para estas personas.

### *A modo de conclusión*

A pesar de los esfuerzos de los autores, creo que no contamos con la evidencia necesaria para afirmar que somos innatamente dualistas con respecto a la mente y el cuerpo. El DDN tiene por delante una gran tarea, pues debe mostrar más y mejores pruebas para sostener su posición. En el caso de los experimentos de Bering los sujetos son interrogados directamente sobre mentes, lo que genera dudas sobre la veracidad de los resultados obtenidos. Y en el caso de los estudios en niños de Bloom, se deduce un supuesto dualismo cartesiano –aún cuando no se entiende exactamente a qué hace referencia el término– a partir las expectativas que muestran frente al comportamiento de agentes humanos versus los objetos inanimados.

Una de las tareas más urgentes es lograr un modelo lo más detallado posible de cómo es la concepción dualista con la que manejamos cotidianamente. No es suficiente

decir que nuestras intuiciones representan de modo ontológicamente diferente los fenómenos físicos y los mentales, es menester explicitar qué tipo de diferencia representa. Decir que es “cartesiano” no es por sí solo una explicación completa ni coherente.

Aquellos autores que tienen como motivación el desarrollo y consolidación de una Ciencia Cognitiva de la Religión también deben ser cautos a la hora de determinar cuáles van a ser sus objetivos y cómo van a evaluar sus resultados, ya que existen algunos inconvenientes en sus planteos. Por ejemplo, el supuesto de todas las entidades sobrenaturales son mentes sin cuerpos –ej: fantasmas, ángeles, espíritus, demonios, dioses– debe ser contrastado empíricamente, ya que no son pocos los contraejemplos disponibles (Hodge 2008) y no todos los credos postulan la inmortalidad de las almas (Watson 2005). Tal como recuerda el psicólogo Michel Ferrari en un comentario a Bering 2006, es falso afirmar que la supervivencia del alma es una creencia que existió siempre en culturas humanas. “Fedón”, por ejemplo, es una larga discusión sobre el alma y su supervivencia en la que Platón expone varias posiciones que, asumimos, estaban presentes en las discusiones de la época (cfr. Ferrari 2006: 472). Muchas de estas opiniones ponían en duda la supervivencia del alma luego de la muerte del cuerpo. En el intercambio con Simias y Cebes, por ejemplo, se menciona que el alma podría ser entendida como la armonía de una lira, algo inmaterial que surge de un cuerpo físico. Pero una vez que el instrumento es destruido, también desaparece la melodía. Si bien Sócrates termina estableciendo que el alma es distinta del cuerpo y que es inmortal, se trata de la conclusión de todo un proceso mayéutico, no la obra de una intuición compartida.

El mayor obstáculo en la disputa DDN contra DPA, sin embargo, es poder determinar exactamente qué es innato y qué es cultural. Bloom y Bering se equivocan al despreciar la fuerte influencia que ejerce el medio en el que uno crece a la hora de darle forma a nuestras creencias en temas delicados como la vida después de la muerte. La concepción dualista de la mente existe desde hace mucho más que Descartes y está presente en la cultura y, especialmente, en la religión. Existen siglos de educación vinculados a esta idea. Y la comprobación de intuiciones dualistas a una edad muy temprana será algo muy difícil de alcanzar.

Como indiqué al comienzo de este trabajo, creo que la distinción entre objetos físicos y estados mentales es la base sobre la que desarrolla nuestra Psicología de Sentido Común y que, por tanto, merece ser investigada y no sería descabellado descubrir que está presente a una edad muy temprana o que sea la base de las nociones intuitivas sobre el alma y la vida después de la muerte. La distinción entre mentes y cuerpos juega un rol clave en la comprensión de la conducta humana pero aún resta mucha investigación y debate.

### Bibliografía

- Astuti, R., & Harris, P. L. (2008) "Understanding mortality and the life of the ancestors in rural Madagascar", en *Cognitive Science*, 32(4), 713-740.
- Atran, S. (2002) *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*, Oxford University Press.
- Atran, S., & Norenzayan, A. (2004) "Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion", en *Behavioral and brain sciences*, 27 (06), 713-730.
- Atran, S., & Sperber, D. (1991) "Learning without teaching: Its place in culture" en *Annual Workshop on Culture, Schooling and Psychological Development, 4th, Jun, 1987, Tel Aviv U, Ramat Aviv, Israel*. Ablex Publishing.
- Barcia, P. L. y Gabriela Pauer (2010) *Diccionario fraseológico del habla argentina*. Buenos Aires: Emecé.
- Barrett, J. L., & Keil, F. C. (1996) "Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts", en *Cognitive psychology*, 31(3), 219-247.
- Bartsch, K., & Wellman, H. M. (1995) *Children talk about the mind*, Oxford university press.
- Bering, J. (2010) "Atheism is only skin deep: Geertz and Markússon rely mistakenly on sociodemographic data as meaningful indicators of underlying cognition" en *Religion*, 40, 166-168.
- Bering, J. M. (2002) "Intuitive conceptions of dead agents' minds: The natural foundations of afterlife beliefs as phenomenological boundary", en *Journal of Cognition and Culture*, 2, 263-308.

- Bering, J. M. (2005) "The evolutionary history of an illusion: Religious causal beliefs in children and adults", en B. Ellis & D. Bjorklund (eds.) *Origins of the social mind: Evolutionary psychology and child development*, New York: Guilford Press, pp. 411-437
- Bering, J. M. (2006) "The folk psychology of souls", en *Behavioral and brain sciences*, 29 (05), 453-462.
- Bering, J. M., & Bjorklund, D.F. (2004) "The natural emergence of reasoning about the afterlife as a developmental regularity", en *Developmental Psychology*, 40, 217-233.
- Bering, J. M., McLeod, K. A., & Shackelford, T. K. (2005) "Reasoning about dead agents reveals possible adaptive trends", en *Human Nature*, 16, 360-381.
- Bloom, P. (2007) "Religion is natural" en *Developmental science*, 10(1), 147-151.
- Bloom, P. (2009). *Descartes'baby: How the science of child development explains what makes us human*, Basic Books.
- Carey, S. (1985). *Conceptual change in childhood*, Massachusetts: MIT Press.
- Dawkins, R. (2006) *The selfish gene*, 199, Oxford University Press.
- Dennett, D. C. (2006) *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*(Vol. 14). Penguin.
- Estes, D. (1994) "Developmental psychology for the twenty-first century", en *Behavioral and Brain Sciences*, 17 (04), 715-716.
- Estes, D. (2006) "Evidence for early dualism and a more direct path to afterlife beliefs", em *Behavioral and Brain Sciences*, 29 (05), 470-470.
- Estes, D., Wellman, H. M., & Woolley, J. D. (1989) "Children's understanding of mental phenomena", en *Advances in child development and behavior*, 22, 4187.
- Flanagan, O. (2000) "Destructive emotions", en *Consciousness & emotion*, 1 (2), 259-281.
- Flanagan, O. (2009) *The really hard problem: Meaning in a material world*, Massachusetts: MIT Press.

- Gelman, R. (1990) "First principles organize attention to and learning about relevant data: Number and the animate-inanimate distinction as examples", en *Cognitive science*, 14 (1), 79-106.
- Hodge, K. M. (2012) "Context Sensitivity and the Folk Psychology of Souls: Why Bering et. al. got the Findings They Did", en D. Evers, M. Fuller, A. Jackelén & T. Smedes (eds.) *Is Religion Natural?*, New York: T & T Clark International, pp. 49-63.
- Inagaki, K., & Hatano, G. (2006) "Young children's conception of the biological world", en *Current Directions in Psychological Science*, 15 (4), 177-181.
- Keil, F. C. (1992) *Concepts, kinds, and cognitive development*, Massachusetts: MIT Press.
- Kuhlmeier, V. A., Bloom, P., & Wynn, K. (2004) "Do 5-month-old infants see humans as material objects?", en *Cognition*, 94 (1), 95-103.
- Kuhlmeier, V. A., Wynn, K., & Bloom, P. (2004) "People v. objects: a reply to Rakison and Cicchino", en *Cognition*, 94 (1), 109-112.
- Peterson, C. C., & Siegal, M. (1999) "Representing inner worlds: Theory of mind in autistic, deaf, and normal hearing children", en *Psychological Science*, 10 (2), 126-129.
- Piaget, J. (1929) *The child's concept of the world*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Richert, R. A., & Harris, P. L. (2006) "The ghost in my body: Children's developing concept of the soul", en *Journal of Cognition and Culture*, 6 (3), 409-427.
- Richert, R. A., & Harris, P. L. (2008) "Dualism revisited: Body vs. mind vs. soul", en *Journal of Cognition and Culture*, 8(1), 99-115.
- Wellman, H. M. (1990) *The Child's Theory of Mind*, Massachusetts: MIT Press.
- Wellman, H. M., & Estes, D. (1986) "Early understanding of mental entities: A reexamination of childhood realism", en *Child development*, 910-923.
- Wellman, H. M., & Gelman, S. A. (1998) "Knowledge acquisition in foundational domains", en Damon, William (ed.) *Handbook of child psychology: Volume 2: Cognition, perception, and language*, Hoboken, NJ, US: John Wiley & Sons Inc, pp. 523-573.