

HABITUS, CULTURA, PSICOGÉNESIS Y CEREBRO

Enrique Couceiro Domínguez
Universidad de A Coruña
Facultad de Sociología
Campus de Elviña s/n
15071 A Coruña
e-mail: enrique.couceiro.dominguez@udc.es

Resumen

El gran problema que al presente plantea la investigación de la conciencia consiste en que, infravalorando el carácter poliédrico del fenómeno, la influyente corriente de la neurociencia ha adoptado un sesgo reduccionista, en pos de establecer una perfecta ecuación identitaria de los fenómenos de conciencia y mente con el funcionamiento de las estructuras y procesos neuroencefálicos. En réplica a tal reduccionismo, es posible afirmar que la conciencia se genera, informa y modifica en necesaria referencia interactiva y biográfico-corporal a los fenómenos y materiales culturales. Para que sea factible su propia formación emergente en el registro neuronal y los procesos bioquímicos encefálicos, la psicogénesis, la producción de la conciencia y la subjetividad precisa de ellos, y principalmente de los órdenes de significado y valor, y de un sentido global de coherencia que aquellos fenómenos simbólicos y socio-ambientales contribuyen a condensar y comunicar. La tesis aquí presentada, propone que la mente es un fenómeno que se genera, persiste y consiste, como síntesis dinámica, viva y liminal, en un diálogo mantenido entre la realidad sociocultural simbólico-semánticamente compuesta, externa aunque ingresante, y el sistema neurofisiológico. Un diálogo 'neurosemántico' de cuya continuidad y efectividad depende vitalmente.

Palabras clave

Psicogénesis, conciencia, cultura, cerebro, habitus

Abstract

The main current problem of conscience research lays in the underestimation of phenomenon's polyhedral character by the influential current of the Neurosciences, because of its reductionist bias, adopted in order to establish a perfect equation of the phenomena of conscience and mind with the functioning of the neuroencephalic structures and processes. As a reply to such reductionism, it is possible to assert that consciousness is generated, informed and modified by necessary interactive and biographical-corporal reference to cultural phenomena and materials. To make feasible its own emergent formation in the neuronal register and the biochemical processes of the brain, the psychogenesis, the production of consciousness and subjectivity have need of such cultural phenomena; and mainly requires the orders of meaning and value, and a sense of global coherence that those symbolic and socio-environmental facts contribute to condense and communicate. The idea here presented, describes the mind as a phenomenon that is generated, persists and consists, as alive, liminal and dynamic synthesis, in a dialogue maintained between the socio-cultural and symbolic-semantically composed reality, external but incoming, and the neurophysiological system.

Keywords

Psychogenesis, consciousness, culture, brain, habitus

En este ensayo, me refiero a la conciencia como la capacidad mental básica y crítica en la formación y desarrollo de la identidad humana, y de la relación racional del individuo con la realidad circunstante y consigo mismo. Se trata de una facultad poliédrica que exige el escrutinio de 'miradas' disciplinarias diferentes y el intercambio de impresiones entre quienes las mantienen, (1) al presentar una compleja diversidad de facetas y niveles de manifestación o activación, y de factores biológicos, psicológicos, simbólicos y sociales de los que emerge; (2) al emplazarse en una encrucijada de ámbitos interactivos, de los que depende su desarrollo y continuidad y a los que a su vez influye; y (3) al ser susceptible de expresión a través de canales alternativos o convergentes –narrativo, gestual, fáctico, etc.-. El gran problema que al presente plantea la investigación de la conciencia, consiste en que, infravalorando este carácter poliédrico del fenómeno, que afecta tanto a sus manifestaciones y estructura como a sus bases constitutivas, la influyente corriente de la neurociencia ha adoptado un firme sesgo reduccionista, en pos de establecer una perfecta ecuación identitaria de los fenómenos de conciencia y mente con el funcionamiento de las estructuras y procesos neuroencefálicos.

Una tendencia significativa influida por el embate neurocientífico es la neuroantropología, algunas de cuyas ramas no han sido absorbidas por el vórtice de esa "singularidad" reduccionista, puesto que posiciones como las de Super y Harkness (2002), Turner (2001) o Downey (2012) amplían, desde un enfoque integrador, el reconocimiento del papel de la *cultura* en la concienciación, enfatizando su despliegue extraneuronal, al definir dicha cultura como la *organización del entorno de desarrollo*. Esta perspectiva resulta marcadamente más constructiva que enfoques neurocientíficos como los de Damasio (1994, 2000), Crick (1990), Kandel (2007) o Searle (1983, 1992, 1998), por alejarse del determinismo neuronal de los fenómenos mentales, y prestar atención al nicho formativo del desarrollo del sistema nervioso. Considera a éste nicho formativo un medio ambiente que incluye la interacción y comunicación sociales, la cultura artefáctica, los símbolos, las pautas de comportamiento y todo cuanto constituye y vehicula el acervo cultural, interactivamente trabado con los otros factores bióticos del entorno. Pero incluso en estos avances neuroantropológicos, se suscita el problema de que su tipo de explicación adaptacionista y evolutiva desvía la atención analítica del hecho capital de que los hábitats o paisajes vitales humanos, son ante todo órdenes moral e imaginariamente contruidos y estructurados; que las redes y asociaciones semánticas y los imaginarios, siempre vehiculados simbólicamente, narrativa y ritualmente mediante patrones culturales específicos, dan forma al medio ambiente vivido –incluidas las relaciones sociales y el propio cuerpo- en términos de correspondencias y elementos significativos, indicativos e icónicos, de jerarquías de valor, de expectativas de acción, de referentes de sentimientos, sensaciones y nociones. Es decir, el medio ambiente no consiste meramente en una externalidad material o energética a la que adaptarse, sino que *siempre* resulta un cosmos intersubjetivamente aprestado y comunicado, que es práctica y moralmente habitado y vivido; cuyas disposiciones y posibilidades la gente aplica a sus horizontes o a sus inmediatos vitales, tanto de forma

consciente como inconsciente. En este sentido, la vida humana siempre se despliega y realiza en tanto que βίος; no cabe rastrear en ella una mera θοή; un nudo vivir (Agamben, 2010) –ni un nudo vivir mental- sin troquel semántico-cultural.

Considerando el problema de los límites de lo que pueda constituir el todo significativo y efectivo en el desarrollo de los fenómenos de mente y conciencia, mi postura es resaltar que la dimensión sociocultural y lingüística actúa como *el* factor ambiental necesario, en interacción cogenerativa con el neurofisiológico, para ese establecimiento y maduración de la conciencia; un cimiento *también* físico y material -con ser a la par semántico y figurativo-, porque consta de objetos, artefactos, enunciados, patrones de comportamiento, movimientos, actantes, lugares, relatos, etc.; y porque incluso deviene corporeizado: epigenética, biográfica y fisiotípicamente encarnado en el propio sujeto consciente, convirtiéndose así, además de en circunstancia, también en constituyente axial del yo. Es decir, la conciencia se genera, informa y modifica *en necesaria referencia interactiva* –y biográfico-corporal- a tales fenómenos y materiales culturales. Para que sea factible su propia formación emergente en el registro neuronal y los procesos bioquímicos que se desarrollan en el entramado encefálico, la psicogénesis, la producción de la conciencia y la subjetividad precisa de ellos, de su perceptible materialidad; pero principalmente de los órdenes de significado y valor, y de un sentido global de coherencia que aquellos fenómenos contribuyen a condensar y comunicar.

Es en este punto donde resulta oportuno apelar al gran potencial heurístico que ofrece el concepto de *habitus*, de Pierre Bourdieu (1997). Si el *habitus* consiste en estructuras de disposiciones incorporadas, es decir, hechas cuerpo, inscritas en la fisonomía e inclinaciones del organismo, podemos afirmar que dentro de este sistema biofísico tales disposiciones o *hexis* también actúan *pautando redes de circuitos neuronales* en la medida en que sean puestas y experimentadas reiterativamente en la práctica. El concepto de *habitus* de Bourdieu ha sido tildado de determinista. Sin serlo totalmente, es cierto que tampoco resulta estocástico el efecto de su empleo sobre la constitución de la realidad. Pero en cualquier caso, su formulación adquiriría mayor flexibilidad si se reconociese *expresamente* en esos esquemas culturales de acción y reflexión que componen el *habitus*, su carácter de estructuras *simbólicas*, con toda esa polisemia, condensación de planos de significación y ambivalencias expresivas que le son características al simbolismo. Se trataría de redes complejas y flexiblemente interrelacionadas de sentidos públicos, convencionales aunque práctica e históricamente cambiantes y dotados de apertura y versatilidad, que proporcionan a la mente individual referentes imaginarios, y esquemas de asociación de ideas y de integración de la experiencia, configurándola en la medida en que tales redes son incorporadas. Configuran la mente sobre todo organizando los procesos inconscientes, o exonerados de atención consciente, de acción y sentimiento. Pero aquellos sentidos también se encuentran sujetos a la interpretación, evaluación y reflexión individual consciente e intencional –factor que dinamizaría precisamente su relativa versatilidad, sin afectar su comprensión e interés públicos-.

Desde esa óptica, el *habitus*, entendido como saber y sentir incorporado, *somatizado*, comprende formas de actuación y tramas simbólico-semánticas a las que se recurre en el contexto de la realización corporal de las acciones sociales, *sin precisar una reflexión sobre su adecuación*, sino que sencillamente se saben, intuyen y emplean en la ordenación de la praxis social –incluidas la narración o la celebración–. Pero si lo entendemos en tanto que disposiciones culturales miméticamente empleadas en el curso de representaciones corporalmente ejecutadas, observaremos que su condición de sistema de factores incorporados, limitadores y posibilitadores de la práctica, no empece la factibilidad de la innovación agencial, puesto que –con Ortner (1990)– el *habitus* también conlleva contradicciones, indeterminaciones y lagunas de lógica y sentido que posibilitan ejercicios prácticos con resultados potencialmente dispares, incongruentes, u originales. El *habitus* no obstaculiza el cambio porque su caudal de simbolismo asociado presenta, como todo fenómeno simbólico, los rasgos de polisemia, condensación y ambigüedad. El mismo hecho de disponer del *habitus* comporta inherentemente un acto de *interpretación pertinente*, por parte del agente, de alguna fracción de los aspectos y potenciales semánticos de sus dispositivos simbólicos. Y esa interpretación provoca, en la práctica, una transformación novedosa. En este último sentido, puede decirse que si el *habitus* se despliega fenomenológicamente no es en su nuda abstracción esquemática, sino en sus versiones distintivas de ‘costumbres’, es decir, de ordenaciones prácticas concretas y abiertas a la experiencia. Y aún más: su puesta en práctica mimética, aun tendiendo a guardar fidelidad a las formas convencionales, sin embargo no deja nunca de ser *interpretación* idiosincrásica realizada por un participante, siempre pendiente de un contexto advenido. Luego esta realización práctica producirá un efecto de actualización y modificación, que seleccione, proclame y conjugue públicamente aspectos de cambio y de permanencia cultural (Couceiro, 2005).

Ciertamente, a mayor y más profunda conciencia de lo actuado, mayores posibilidades de que el agente individual aliente racionalmente eventuales modificaciones. Pero esta capacidad de transformación intencional no justifica omitir que la socialización y los presupuestos establecidos del mismo aprendizaje ‘técnico’ van moldeando irreversiblemente la propia conciencia individual –y hasta los objetivos de la intención consciente– con una forma histórico-cultural específica, con modelos simbólicos convencionales, con *habitus*. El reconocer el papel dinámico de la conciencia agencial ha de contrapesarse con la constatación de que este *habitus* no prohíja y orienta exclusivamente dicho plano consciente de la mente: lo ‘exonerado’ de atención consciente (y no intencional) interviene poderosamente a través de los proyectos intencionalmente perseguidos, y puede continuar reproduciendo la tradición y sus implicaciones en el mismo despliegue de la práctica. Es de esta guisa, en fin, como el *habitus* puede comprenderse a un tiempo como condición activada y activadora de las permanencias y de los cambios. El *habitus* organiza, formaliza y vehicula –en tanto que “principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones”– la comunicación del estado y transformaciones del *inter-esse* colectivo; de “aquello que está o subyace entre los agentes” (Savater, 1991)

Pues bien: lo más significativo para la tesis que aquí resumo, es que, siendo el *habitus* una condición con origen y proceso de naturaleza social, se comunica gracias a su concreción en el comportamiento simbólico-mimético y corporeizado; un comportamiento cuya *ejecución recurrente* posibilita que sus imaginarios, representaciones, esquemas clasificatorios, principios organizativos, etc., se incorporen y somaticen –y se refrenden o maticen- por vía perceptiva-iterativa en el registro neuronal de su ejecutor o partícipe. Este “registro neuronal socioculturalmente habituado”, concierne un complejo edificio emergente y creciente que se organiza en distintos umbrales, tanto de conciencia –incluyendo la autoconciencia- como de impulsos, habilidades e instintos subconscientes –o exonerados de atención-. Se trata de un edificio configurado por complejas y progresivas constelaciones de asociaciones e indicaciones semánticas y emotivas, y de adhesiones morales y estéticas.

Esta configuración relacional, organizada y emergente, aunque somatizada e inscrita materialmente en el registro neurofisiológico, precisa, como condición para su desarrollo, activación, alimentación y retroalimentación, de su despliegue experiencial reiterado y cotidiano en el ámbito de la interacción social... y es aquello en lo que vendría precisamente a consistir la mente. La mente consiste en un umbral de la realidad siempre en formación, fluyente, aunque in-corporado –en el sentido de ‘encarnado’; hecho ‘materia gris’- en dicho ‘registro neuronal habituado’, y a la par dependiente de la incesante conexión dialéctica entre los dos procesos que lo sustentan: el del desarrollo de las capacidades neurofisiológicas y el del despliegue de la comunicación intersubjetiva. Dicho de otro modo, la mente es un fenómeno que se genera, persiste y consiste, como síntesis dinámica, viva y liminal, en un diálogo mantenido entre la realidad sociocultural simbólico-semánticamente compuesta, externa aunque ingresante, y el sistema neurofisiológico. Un diálogo ‘neurosemántico’ de cuya continuidad y efectividad depende vitalmente. Y lo que permite esa dialogada síntesis mental, es la *activa* involucración biofísica, biográfica y mimético-corporal del individuo, como agente personal, en una práctica social estructurada y dotada de referentes simbólico-conductuales por el *habitus*.

Actuar en la práctica mediante el *habitus*, por su carácter dinámico, ambiguo y liminal –porque su ambilocal ubicación intersubjetiva y físico-corporal, y su simultánea interiorización y exteriorización en la práctica, permiten franquear esos límites interno/externo, mental/social o material/figurado-, es la interfaz facultada para catalizar y entrenar la mente. Si se trata el *habitus*, en palabras de Bourdieu, de la “permanente internalización del orden social en el cuerpo humano”, podemos afirmar que, recíprocamente, también constituye la ‘recurrente externalización corpórea de la acción humana sobre el orden social’. Y los efectos simultáneos de esta circulación dialógica en el umbral, mientras se verifique permanentemente, son, en el ámbito individual, la generación y modificación de la mente, fisiologizándola en el entretejido de sus bases neurocorporales; y, en la esfera social, un doble efecto de reproducción y transformación –incluidas contradicciones, versiones, inconsistencias y lagunas- del *inter-esse* intersubjetivo y sus representaciones admisibles.

Tal dialéctica neuro-orgánica / sociocultural, impulsada, mediada y vehiculada por la acción práctica informada por el *habitus* se proyecta bidireccionalmente:

1. En una dirección, el efecto se obra en el entramado neuronal, sobre el que influye estimulando o forzando –dentro de lo que sea bioquímica, fisiológica y cognitivamente posible- el desarrollo de redes de conexiones neuronales básicas, a partir de las cuales irán desarrollándose secundariamente otras derivadas; intrincado edificio neurocortical que en conjunto se parangona y conforma a la matriz de un orden de asociaciones simbólico-semánticas intersubjetivamente compartido e igualmente complejo. Es decir, el sustrato neurofisiológico deviene “habitudo”, porque su constitución morfológica recibe la labra de toda una vida de incorporación-encefalización del *habitus* a escala de cada individuo, por vía de la mimesis de la práctica social. Y además de la mimesis, en virtud también de esa “internalización” cultural teorizada por Vygotsky (1978): el proceso de pasar la semántica y los esquemas culturales de lo interpersonal a lo intrapersonal, vehiculados por “instrumentos mediadores”. El empleo de los “instrumentos mediadores” vygotskianos, de modo análogo a la mimesis perfilada por Wulf (2008), no imitaría mecánicamente la realidad, sino que la modificaría. Se trata de ‘herramientas’ que se construyen asignando significado a un objeto o conducta, para a continuación emplazarlo en el entorno, de modo que afecte a los acontecimientos mentales. Los acontecimientos mentales constituirían así *productos históricos* objeto de aprendizaje en el curso de la interacción social con otros individuos.

2. Y en la otra dirección, el *habitus* llevado interpretativamente a la práctica, a su vez, por el individuo que lo ha interiorizado mentalmente, llegará acaso a incidir en adquisiciones y descartes de la tradición colectiva, en una capacidad y medida que dependerán de la relativa situación de influencia y actuación del agente en la arena de las relaciones de poder. El “mundo de la mente” que Eccles sugería (1977), constituye, así, la síntesis mental derivada de la dialéctica entre sistemas neurofisiológico y cultural, impulsada por la “habitación” de ambos; de un *habitus* que mediante la acción práctica extiende su influencia sobre, y desde, ambos “mundos” por ser a la vez intersubjetivo y corporeizado (en el doble sentido de “físicamente incorporado” y a la vez “encarnado” performativamente).

Esta tesis puede esbozar un replanteamiento razonable del “duro problema” de Chalmers (1996): no surge la mente de modo exclusivo de los procesos puramente neurofisiológicos –que por lo demás comprenden no sólo el cerebro, sino el conjunto del cuerpo y su experiencia con el entorno-, sino que, en tanto que “fenómeno de umbral”, emerge de la bipolar y continua interfaz configurativa entre los mismos y los procesos de comunicación e internalización sociocultural. Una psicogénesis que comporta concomitantemente tanto la “habitación semántica” del sistema neuronal –su ‘cultivo’-, como la activa incorporación, también “habitada” y “habitadora” –es decir, de ida y vuelta desde, y hacia, el dominio de la intersubjetividad-, del agente individual en la práctica social como portador y heraldo, en

palabra, cuerpo y acción, de su propia interpretación de las “disposiciones duraderas y transferibles”.

Aquí he propuesto el esquema argumental de un modelo dialéctico y no reductivo que, entiendo, integra en su lógica el papel desempeñado tanto por el orden de influencias formativas en gran medida exosomáticas –sociedad, lenguaje, simbolismo y cultura- como por el orden de influencias neurofisiológicas en el desarrollo de la psique individual. Un modelo en el que desempeña un papel nuclear el *habitus*, matizado en sus extremos deterministas tanto por entenderlo como “habitación” simbólico-práctica, como por su asociación a la intersubjetividad; y así críticamente expurgado de estériles polarizaciones de tipo “objetivo”/“subjetivo”.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2010): *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama
- Chalmers, David (1996): *The Concious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press
- Couceiro, Enrique (2005) “Acción social ritualizada, estructura y agencia”, en Álvarez Munárriz, ed. *La conciencia humana: perspectiva cultural*. Barcelona: Anthropos
- Crick, Francis C. / Christof Koch, (1990): *Towards a Neurobiological Theory of Consciousness. Seminars in the Neurosciences, 2*
- Damasio, Antonio R. (1994): *Descartes' Error: Emotion, reason, and the human brain*. New York: Grosset/Putnam
- Damasio, Antonio R. (2000). *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. San Diego, Cal.: Harcourt Incorporated
- Downey, Greg (2012): “Neuroanthropology”. Fardon, Richard; Olivia Harris & al., eds., *Social Anthropology*. London: Sage
- Eccles, John C. (1977): *The Understanding of the Brain*. Ohio: McGraw-Hill
- Kandel, Eric (2007): *En busca de la memoria. Nacimiento de una nueva ciencia de la mente*. 1a ed. Buenos Aires: Katz

- Ortner, Sherry (1990): The Foundings of the Sherpa Religious Institutions. En Emiko Ohnuky Tierney, *Culture through Time. Anthropological Approaches*. Stanford: Stanford Un. Press
- Savater, Fernando (1991): *Etica para Amador*. Barcelona: Ariel
- Searle, John R., Searle, John R. (1983): *Intentionality, an Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John R. (1992): *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press
- Searle, John R. (1998): *Mind, Language, and Society: Philosophy in the Real World*. New York: Basic Books
- Super, Charles M. & Harkness, Sara (2002): Culture structures the environment for development, *Human Development*, 45
- Turner, Robert (2001): Culture and the Human Brain. *Anthropology and humanism*, 26
- Vygotsky, Lev (1978): *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Wulf, Cristoph (2008): *Antropología. Historia, cultura, filosofía*. Barcelona: Anthropos