

*Stoa*

Vol. 15, n°. 29, 2024, pp. 21-43

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2024.29.2766>

## ONTOSEMÁNTICA DE LA VULNERABILIDAD EXISTENCIAL: TRES POSTULADOS IATROFILOSÓFICOS

Ontosemantics of existential vulnerability:  
three iatrophilosophical postulates

MARTÍN L. VARGAS-ARAGÓN  
Hospital Universitario Río Hortega  
Facultad de Medicina  
Universidad de Valladolid  
[martinlorenzo.vargas@uva.es](mailto:martinlorenzo.vargas@uva.es)

**RESUMEN:** Se define iatrofilosofía como la disciplina traslacional entre la filosofía y la medicina, que es competente en el estudio de la vulnerabilidad física, biológica, mental y existencial de los seres humanos. Se analizan algunos problemas iatrofilosóficos derivados de la acepción clásica del “problema mente-cerebro” (*PMC*) y se propone como alternativa el “postulado cerebros - mente” (*PCsM*) según el cual en las psicosis endógenas el significado se polariza hacia el sentido (logopatías) o hacia la referencia (timopatías).

**PALABRAS CLAVE:** Enactivismo · filosofía de la mente · neurofenomenología · psiquiatría · ontosemántica.

**ABSTRACT:** Iatrophilosophy is defined as the translational discipline between philosophy and medicine, which is competent in the study of the physical, biological, mental, and existential vulnerability of human beings. Some iatrophilosophical problems derived from the classical meaning of the “mind-brain problem” (*PMC*) are analysed and the ‘brain-mind postulate’ (*PCsM*) is proposed as an alternative, according to which in endogenous psychoses meaning is polarized towards meaning (logopathies) or towards the reference (thymopathies).

**KEYWORDS:** Enactivism · philosophy of mind · neurophenomenology · psychiatry · ontosemantics

Recibido el 30 de abril de 2023  
Aceptado el 12 de diciembre de 2023

## 1. Introducción

Diferenciamos tres dimensiones de la vulnerabilidad humana que son competencia de la medicina: 1) la vulnerabilidad física del cuerpo, que es el terreno de la cirugía, 2) la vulnerabilidad biológica de la homeostasis del organismo, atendida por la medicina interna y 3) la vulnerabilidad mental de la persona, que es propia de la psiquiatría. La concepción estándar de la medicina se ancla en el segundo tipo de vulnerabilidad, mientras que el primero cada vez se comparte más con la bioingeniería y sus tecnologías robóticas, a la par que el tercero se diluye en el amplio campo de la salud mental en el que colaboran psiquiatras, psicólogos clínicos, enfermeras, psicoanalistas, antropólogos de la salud y otros profesionales sanitarios.

La psiquiatría se instituye como práctica médica a principios del siglo XIX (Stagnaro 2015) y hasta la primera década del siglo XX se debate entre el alienismo y la neuropsiquiatría. Con la Psicopatología General de Karl Jaspers, publicada en 1913 (Jaspers 1993), adquiere un método propio: el pluralismo metodológico. Gracias a él la especialidad ha bebido en la fuente de las ciencias de la naturaleza tanto como en la de las ciencias del espíritu.

En la segunda mitad del siglo XX el pluralismo metodológico de la psiquiatría propició la traslación de modelos y teorías entre la medicina y la antropología filosófica, generando modelos psicopatológicos de fundamentación antropológica orientados hacia la función biológica superior del ser humano, la consciencia, función indeterminada, abierta y en equilibrio inestable con el entorno del organismo. Valga como ejemplo típico de psiquiatría en el paradigma antropológico, la psiquiatría organodinámica de Henry Ey (Farina, Ceccarelli, & Di Giannantonio 2005).

La psiquiatría antropológica se ha ocupado de la fragilidad humana más allá de la mera vulnerabilidad mental, dando cuenta de la fragilidad constitutiva del ser humano. Es precisamente por la vulnerabilidad e incompletud de su naturaleza por la que los seres humanos se ven impelidos a la interrelación social y lingüística creando relaciones de intersubjetividad que dan lugar a comunidades sociales, instituciones culturales y artefactos tecnológicos. El paradigma antropológico de la psiquiatría tiene interesantes desarrollos recientes en los que estos aspectos se abordan con un soporte filosófico explícito. Nos centraremos en este trabajo en el modelo desarrollado a la par por Otto Dörr y Héctor Pelegrina (Doerr-Zegers 2016; Dörr 2009, 2017; Dörr Zegers 1993, 2014; Pelegrina Cetran 2006, 2017), quienes dividen la psicopatología en dos grandes regiones: logopatías y timopatías (Pelegrina Cetran 2017). Baste aquí con mencionar la influencia filosófica principal de Martin Heidegger en Dörr y de Xavier Zubiri en Pelegrina. Según Pelegrina (2017, pp. 59-60), las logopatías serían trastornos de las “estructuras formales del significado identificatorio y funcional de las cosas habituales del mundo”. Por su parte, las timopatías corresponderían a las “estructuras psicopatológicas modales, que perturban el modo de organización afectiva (*la timia*) de la conducta humana”. No debe confundirse la dicotomía logopatía / timopatía con la clásica dicotomía psicosis / neurosis, pues tanto las logopatías como

o las timopatías se aproximarían al concepto clásico de psicosis endógenas, siendo psicosis esquizofrénicas las primeras y psicosis afectivas las segundas.

La psiquiatría antropológica ha establecido hasta tal punto una convergencia entre la medicina y la filosofía que, haciendo uso ampliado de un neologismo propuesto por Mario Bunge (1980), proponemos la “iatrofilosofía” como disciplina traslacional en la frontera entre la medicina y la filosofía. Esta haría uso, tanto de la filosofía de la medicina, como de la filosofía práctica aplicada para el estudio y cuidado de la vulnerabilidad humana en las tres dimensiones mencionadas —física, biológica y mental—, y en una cuarta, que denominamos “vulnerabilidad existencial”.<sup>1</sup>

El objetivo de este trabajo es caracterizar la vulnerabilidad existencial como forma de vulnerabilidad específica de la vida humana.<sup>2</sup> Para ello, en primer lugar se analizará la aporía a la que se enfrenta la psiquiatría como medicina de la vulnerabilidad mental en el marco del clásico “problema mente-cerebro” (*PMC*). Posteriormente se diferenciará el objeto de la iatrofilosofía —la vulnerabilidad existencial— respecto a la vulnerabilidad mental, caracterizando la ontosemántica enactiva del campo de la existencia de acuerdo con el “postulado cerebros-mente” (*PCsM*). Se concluirá proponiendo tres postulados iatrofilosóficos de la vulnerabilidad existencial.

## **2. El problema mente-cerebro (*PMC*) y la aporía de la psiquiatría como medicina de la vulnerabilidad mental**

Martínez-Freire (2007) aborda el “problema mente-cerebro” (*PMC*) desde una triple formulación: religiosa, filosófica y científica. Denomina “problema de San Agustín” a la perspectiva religiosa de la dualidad alma-cuerpo que se focaliza en el contraste entre el mundo físico y el mundo eterno de la inmortalidad. La perspectiva filosófica de la relación mente-cuerpo constituiría el “problema de Descartes”, ocupado en delimitar la sustancia de la extensión corporal frente a la del pensamiento inextenso: la *res cogitans* y la *res extensa*. Una última versión del problema, “el problema de Penfield”, designado en honor al célebre neurocirujano norteamericano pionero en su investigación, pone

<sup>1</sup> Un ejemplo de lo que quiere decirse respecto al cuidado de la vulnerabilidad existencial es la psicoterapia Fenomenológica Hermenéutica Dinámica de Giovanni Stanghellini (2017).

<sup>2</sup> La vulnerabilidad existencial sería intrínseca al salto evolutivo que dio lugar al *Homo sapiens*. Para una justificación detallada de esta afirmación consultar (Dörr 2009), donde se discute el origen evolutivo común de la esquizofrenia y del lenguaje articulado como justificación de las logopatías. De igual manera, consultar (Dörr Zegers 2014) para profundizar en el origen común de la angustia y de las primeras manifestaciones simbólicas, artísticas y lingüísticas de nuestra especie a modo de justificación de las timopatías. Es por este origen común con la especie, por lo que puede caracterizarse a logopatías y timopatías como psicosis “endógenas”. Cabe también aquí mencionar el filosofema antropológico del animal enfermo (Aurenque 2018) y el mito orteguiano del mono fantástico (Lasaga Medina 2013).

en juego el par mente-cerebro y se pregunta si los procesos mentales se identifican o no con los procesos cerebrales. El debate filosófico sobre el *PMC* es amplísimo; para su revisión nos remitimos a Bunge (2011, pp. 23-51). En este breve análisis del *PMC* nos ceñiremos al segundo y tercer problemas mencionados para destacar los principales nodos problemáticos inherentes al cuidado de la vulnerabilidad mental. Diferenciaremos un problema ontológico y otro gnoseológico en el cuidado de la vulnerabilidad mental.

### 2.1. El problema ontológico

Se diferencia entre modelos filosóficos dualistas y monistas, según se acepte o no que el cuerpo y la mente tienen diferente naturaleza ontológica. Son explícitamente dualistas los modelos filosóficos arraigados en las dos sustancias cartesianas y en la armonía preestablecida de Leibniz. En la práctica científica actual hay notables programas de investigación que, aun asumiendo implícitamente una respuesta dualista a la pregunta ontológica, pretenden ser integradores. Tal es el caso de la investigación neuropsicológica que denominamos “dualismo integrativo” y que ha sido desarrollada por pensadores y científicos tan destacados como Vigotsky, Luria o Piaget y que mantiene un activo programa de investigación con el objetivo de establecer puentes interdisciplinarios entre el cerebro y la mente.

Pero la actitud más frecuente en ciencia frente a la dificultad ontológica ha sido la escéptica, en la que desde una orilla se eluden los pronunciamientos respecto al otro elemento del par cuerpo-mente. Tal “dualismo escéptico” resultó fructífero para incrementar el conocimiento científico durante el siglo XX. Por una parte la psicología conductista hizo avances importantes que más tarde derivaron en la psicología cognitiva. Por otra, la investigación neurológica, para la que el concepto nuclear de la mente —la conciencia—, es un epifenómeno del funcionamiento cerebral, ha logrado también notables avances. En este sentido de dualismo escéptico el neurocientífico Joaquín Fuster, quien en su influyente libro de 2003 *Cortex and Mind* (Fuster 2003, p.256) dedica un epílogo a la conciencia, escribe: “En conclusión, el asiento de la conciencia ha eludido a varias generaciones de neurocientíficos porque la conciencia es un epifenómeno de la actividad de un sustrato neural cambiante”.<sup>3</sup> La vía del dualismo escéptico para la solución del problema ontológico exhi-

<sup>3</sup> “In conclusion, the seat of consciousness has eluded several generations of neuroscientists because is an epiphenomenon of activity in a shifting neural substrate.” (Ésta y las sucesivas son traducciones propias.)

be, como puede verse, una buena dosis de pragmatismo que implícitamente acepta cierta inconmensurabilidad entre la ciencia mental y la cerebral.

Puede darse aún una tercera postura frente a nuestra primera dificultad. Consiste, sencillamente, en negarla. Llamaremos a esta vía “negacionismo de la dificultad del dualismo ontológico” o, de manera más sencilla, “monismo”. Hay tres familias de monistas. La primera, la del monismo mentalista, iniciada por Berkeley, tuvo su mejor momento durante el idealismo alemán y actualmente ocupa una posición periférica en la controversia filosófica. Pero en la segunda mitad del siglo XX la neurociencia se adjetivó progresivamente como neurociencia cognitiva, formándose un híbrido multidisciplinar entre la neurobiología y las ciencias cognitivas en el que el estudio de la conciencia se convirtió en el problema nuclear de su agenda de investigación. En el clásico tratado de Gazzaniga (2009), Tononi y Balduzzi (2009) apelan a una teoría de la conciencia capaz de responder a dos preguntas: ¿qué procesos cerebrales determinan la cantidad de conciencia? y ¿qué procesos cerebrales determinan la cualidad de la conciencia, los qualia?

El monismo materialista puede ser reduccionista fisicalista, pero también puede ser emergentista. Desde una posición monista materialista emergentista Mario Bunge considera que los qualia son propiedades emergentes de algunos sistemas neuronales plásticos a los que llama “psicones” (Bunge 2015, pp:306-313), (Bunge 2011, pp. 54-58). Propone al respecto varios postulados, de los que nos interesan especialmente dos:

POSTULADO 2.3.: Los sistemas neuronales plásticos (no comprometidos) de un animal se encuentran conectados unos a otros formando otro sistema. A este supersistema lo denominaremos supersistema neural plástico del animal, P para mayor brevedad.

POSTULADO 8.2.: Algunos animales dotados de sistemas neuronales plásticos también poseen subsistemas cuya actividad consiste en ser conscientes de alguno de los procesos mentales que se dan en los primeros.” (Bunge 2011, p. 75 y p. 191).

Para Bunge, entonces, la conciencia sería una propiedad exhibida por procesos que tienen lugar en determinadas partes del cerebro, concretamente en aquellas redes neuronales que tienen capacidad de aprendizaje –redes plásticas o psicones– y que se ocupan del control de otros procesos cerebrales de jerarquía inferior. Tal concepto coincide en términos generales con el de metacognición, que la enciclopedia MIT de ciencias cognitivas define como: “todo conocimiento o proceso cognitivo que se refiera a, supervise o controle

cualquier aspecto de la cognición.” (Moses & Baird 2002, p. 814). Se solapa también en gran medida con la definición que Fuster (2003, p. 155) propone para la memoria operativa: “La memoria operativa es la atención focalizada en la representación interna de un suceso reciente para una acción en curso”.<sup>4</sup> La memoria operativa sería atención focalizada en una representación interna. Para Fuster (2003, p.14), una representación mental es la función de un “cognito”, neologismo de su factura que define como: “Un cognito es un ítem de conocimiento sobre el mundo, sobre mí mismo o sobre la relación entre ambos”.<sup>5</sup>

El primer problema de la conciencia señalado por Tononi y Balduzzi (Tononi & Balduzzi, 2009), el de los procesos cerebrales que determinan el nivel de conciencia, puede resolverse investigando sobre los cognitos plásticos (psicones) con funciones de memoria operativa que ubican sus núcleos celulares en la formación reticular periacueductal del tronco del encéfalo y en el mesencéfalo para proyectar aminas (principalmente serotonina y dopamina) hacia la corteza prefrontal (Fuster 2003, pp. 155-175). De manera similar, la pregunta sobre los procesos cerebrales que determinan la cualidad de la conciencia, los génesis de los qualia, puede responderse diciendo que los distintos qualia corresponden a la activación dinámica de diferentes psicones de entre las prácticamente infinitas combinaciones dinámicas posibles entre redes neuronales.

La neurociencia cognitiva parece encontrarse en condiciones de abordar el *PMC* sin necesidad de recurrir a la diferenciación cartesiana de dos sustancias. La mente sería el conjunto de los procesos cerebrales y la consciencia sería, entonces, una perspectiva de conocimiento en primera persona de parte de los propios procesos cerebrales. Ahora bien, si se dice que la mente no es más que el cerebro (en rigor debería decirse “una parte del cerebro”), igual de válido sería afirmar que el cerebro no es más que la mente. Tal es la postura adoptada por una tercera familia de monistas que aquí sólo mencionaremos, los monistas neutrales, con Spinoza a la cabeza. La mente, o sea, el cerebro, serían dos nombres diferentes para un mismo sistema cerebro-mente.

## 2.2. El problema gnoseológico

Se trata ahora de dilucidar el sentido de la descripción mental y de la descripción cerebral de los psicones con el afán de encontrar canales de diálogo entre

<sup>4</sup> “Working memory is attention focused on the internal representation of a recent event for a pending action.”

<sup>5</sup> “A cognit is an item of knowledge about the world, the self, or the relations between them.”

la ciencia cognitiva y la neurobiología. Consideraremos tres posibles posturas respecto a esta dificultad gnoseológica: la negacionista, la escéptica y la integradora.

El negacionismo gnoseológico es una consecuencia del monismo reduccionista fisicalista. Si la mente como tal no existe, es impertinente preguntarse por una ciencia de la mente pues esta no sería sino una especulación popular, un pseudoproblema científico. La mente no sería más que un conjunto de procesos cerebrales, igual que el movimiento es una función del aparato locomotor o como el filtrado glomerular es una función del riñón. El libro de Paul M. Churchland (1986) *Neurophilosophy* es un buen ejemplo de esta postura.

La postura escéptica frente a la dificultad gnoseológica admite dos aproximaciones: la primera desde el sentido de lo mental y la segunda desde el sentido de los procesos cognitivos cerebrales. El escepticismo desde el lado de lo mental fue el motor de la cimentación del edificio filosófico kantiano°. Este cumplió el doble objetivo de poner límites a la metafísica moderna especulativa iniciada por Descartes mientras exploraba las posibilidades del conocimiento haciendo uso de la mera razón. Se trataba de un proyecto paralelo al que en el campo de la ciencia había emprendido Newton. Si Newton se propuso conocer la naturaleza tal cual es, Kant hizo lo propio en paralelo con la razón, reduciendo la naturaleza a la asíntota que denominó “nómeno”. En el criticismo kantiano el concepto de razón resulta claro en sus tres formas - pura, práctica y judicativa-, pero la separación que se produce a lo largo de su obra entre la razón y la naturaleza resulta por el contrario nebulosa. Ese territorio de ruptura es el cubierto por la extensión del concepto de Gemüt, en el que progresivamente se disocia el alma aristotélica que resulta, tras la obra de Kant, en el par naturaleza-espíritu. Sirva la referencia a Kant como hito de escepticismo gnoseológico desde la parcela de lo mental, relegando al cerebro a la oscuridad gnoseológica del nómeno°. Heredera de esta perspectiva sería la ciencia cognitiva, donde los conceptos cognitivos se bastarían a sí mismos para estudiarse.

El escepticismo desde el sentido de la neurobiología ha tenido un desarrollo mucho más reciente, pero no por ello menos fructífero. A modo de ejemplo señalaremos tres modelos neurobiológicos que permiten dar cuenta, aunque sea parcialmente, de cuestiones tradicionalmente tratadas por la ciencia mental. El estudio comparado de la estructura cerebral permitió a McLean (1990) postular la existencia de tres estratos filogenéticos en el cerebro humano que algunos eruditos se han atrevido incluso a anticipar ya en autores antiguos

(Smith 2010). En el “cerebro triuno” de McLean se diferenciaría un primer estrato reptiliano compuesto por estructuras filogenéticamente antiguas que se ocupan de conductas básicas de agresión, dominancia, territorialidad y otros comportamientos heredables. Un segundo estrato filogenético, el cerebro paleomamífero, correspondería al sistema límbico y procesaría estímulos emocionales. Por último, el cerebro neomamífero se ocuparía de la conducta mediada por procesos cognitivos racionales y sería el nivel característicamente humano°. Si bien el modelo de McLean ha sido falsado en buena medida por investigaciones más recientes en embriología cerebral, tiene el mérito de buscar un “sentido mental” en la evolución cerebral. Una segunda aproximación desde la búsqueda de un sentido mental a la biología es la realizada por Damasio (2011) quien, en su libro de 1994 *El error de Descartes*, divulga el modelo del marcador somático donde se propone que las reacciones viscerales asociadas a las emociones convierten al cuerpo en su conjunto en el sustrato de las experiencias subjetivas. Un último ejemplo de cómo la neurobiología se aproxima a sentidos próximos a los de los modelos mentales es la teoría polivagal de Porges (2007). Esta defiende que durante la evolución filogenética del nervio vago, responsable de la inervación vegetativa de gran parte de las vísceras, se produjo una disociación de su núcleo en los mamíferos superiores. Ello condujo a que la musculatura orofacial pudiera expresar el estado del medio metabólico interno del animal y de sus estados emocionales. Es precisamente este grupo muscular el implicado en la fonación y en la expresión mímica, con lo que el hito evolutivo señalado por Porges podría haber facilitado la comunicación de estados emocionales con consecuencias favorecedoras de la vinculación social en humanos mediante señales acústicas y visuales.

En último término, este salto evolutivo habría favorecido la comunicación verbal de estados emocionales posibilitando así la intersubjetividad.

El monismo materialista es la solución mayoritariamente aceptada por la neurociencia para el *PMC*. Ello conduce a la psiquiatría a la siguiente aporía: cualquier pretendida medicina científica de las enfermedades mentales habrá de entenderse necesaria y exclusivamente como medicina de las funciones mentales del cerebro. Consecuentemente, la psiquiatría no sería una especialidad médica autónoma, sino que sería una rama más en la familia de la neurociencia clínica. La psiquiatría se reduciría a neuropsiquiatría (Vargas, Guekht, & Priller 2020).

### 3. Enacción y ontosemántica integrativa

Consideremos ahora los modelos gnoseológicos que no se han conformado con resultar compatibles con el otro elemento del par, sino que han buscado explícitamente una integración de perspectivas. El primero de ellos sería el pluralismo metodológico de Karl Jaspers, quien se propuso explicar, a la vez que comprender, los hechos de la realidad humana. Esta doble perspectiva simultánea de la causalidad aparece en el primer cuarto del siglo XX como legítima heredera antropológica de la diferenciación que Dilthey hiciera entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. El enfoque jasperiano del *PMC* surgió, precisamente, como respuesta al intento de fundamentar filosóficamente el tratamiento de las enfermedades mentales, tarea a la que dedicó Jaspers los primeros años de su vida profesional. Puede leerse en su clásico libro *Psicopatología general*, de 1913: “Se ha llamado a las relaciones comprensibles de lo psíquico también causalidad desde dentro y así se apunta al abismo insuperable que existe entre estas relaciones que no pueden llamarse causales más que por analogía y las legítimas relaciones causales, la causalidad externa” (Jaspers 1993, p. 341). Stanghellini y Fuchs (2013) han analizado cien años después la influencia del legado jasperiano en la neurociencia clínica.

Pero el intento más relevante de gnoseología integradora fue el realizado por la fenomenología de Husserl a lo largo de las cuatro primeras décadas del siglo XX. La fenomenología integra en la noción de fenómeno la ontología (lo que las cosas son), la gnoseología (cómo conocemos las cosas) y la praxeología (cómo actuamos sobre las cosas). Para Husserl el fenómeno se conoce mediante un a priori de correlación por el que coinciden el objeto conocido (lo noemático) y el sujeto cognoscente (lo noético) en un único acto intencional.<sup>6</sup> Siguiendo a Moulines (1980), consideramos que tal integración gnoseológica es válida en ciencia, habida cuenta de que el significado de las proposiciones científicas acredita una relación indisoluble entre su referencia y su sentido.

Es posible unificar ontología y gnoseología en una ontosemántica científica mediante abducción, que en términos fenomenológicos no sería otra cosa que la intuición de esencias para una ciencia rigurosa de la vida humana. A lo largo de gran parte del siglo XX el a priori de correlación fenomenológico ha resultado inconmensurable con la neurociencia, pues la fenomenología, al hacer epojé del mundo en actitud natural, puso también entre paréntesis el es-

<sup>6</sup> Para un estudio detallado del a priori de correlación ver Escudero Pérez, 2010.

tudio científico del cerebro. Tal inconmensurabilidad entre fenomenología y ciencia fue evidente cuando el estatuto ontológico del *Dasein* heideggeriano se aplicó al análisis existencial, que resultó inconmensurable con la ontología natural de la neurobiología, abocando así a una ruptura de la psiquiatría antropológica con la medicina (Vargas 2020). Así lo expresa Binswanger (1973, p. 45): “La psiquiatría, como rama de la medicina y, por lo tanto, de la biología aplicada, o sea como una ciencia de la naturaleza, es esencialmente ajena a la fenomenología psicopatológica”.

Pero la inconmensurabilidad entre la fenomenología y la neurociencia comenzó a resolverse con Francisco Varela, neurocientífico a la par que fenomenólogo, quien, tras una lectura atenta de la obra de Merleau-Ponty y de las últimas aportaciones del Husserl de las *Meditaciones cartesianas*, supo ver, a finales del siglo XX que, precisamente en el estudio de la conciencia como percepción de la realidad a través del cuerpo, la neurobiología y la fenomenología podrían integrarse. Para el estudio del “problema duro o difícil de la consciencia” (Chalmers, 1995), que no es otro que el problema de la experiencia, el problema de los qualia, propuso Varela un nuevo método que bautizó como “neurofenomenología” (Olivares, Vargas, Fuentes, Martínez-Pernía, & Canales-Johnson 2015; Segovia-Cuellar 2012; Varela 1996; Varela, Thompson, & Rosch 1993; Vargas Aragón 2018; ML Vargas 2017) en explícita contraposición a la “neurofilosofía” ideada por Churchland (1986). Mejía Fernández (2018) ha propuesto un “giro fenomenológico” experimentado por la neurociencia, que tendría junto a Varela, a John Searle, Ray S. Jackendoff, Owen Flanagan y Shaun Gallagher como algunos de sus principales referentes. El libro de Gallagher y Zahavi (2008) *La mente fenomenológica* es un buen ejemplo de este giro.

El postulado fundamental de la neurofenomenología es sencillo: de la misma manera que el estudio fenomenológico de la consciencia debe de tener en cuenta los avances de la neurociencia, el estudio de la neurociencia debe de tener en cuenta los avances de la fenomenología. El estudio neurofenomenológico de la conciencia implica un cambio conceptual importante: la sustitución del concepto cognitivo de representación por la noción fenomenológica de enacción. Si el abordaje clásico del *PMC* diferencia entre el cerebro, el mundo y la representación mental del mundo, en el enfoque enactivo el par cerebro-mundo tiene su único referente en el cuerpo, habida cuenta de que el acceso al mundo no sería otra cosa que la relación del cuerpo con el mundo,

tanto el mundo externo como el intracorporal. Así se refiere Varela (2006, p. 108) a la enacción:

La noción básica es que las aptitudes cognitivas están inextricablemente enlazadas con una historia vivida, tal como una senda que no existe pero que se hace al andar. En consecuencia, la cognición deja de ser un dispositivo que resuelve problemas mediante representaciones para hacer emerger un mundo donde el único requisito es que la acción sea efectiva.

El enactivismo estaba presente implícitamente en la neurobiología de las últimas tres décadas del siglo XX. Sin necesidad de remontarnos a la relación del animal con su “mundo de la vida” –*Umwelt*–, propuesto por Jakob Johann von Uexküll, o al concepto de “círculo de la forma” –*Gestaltkreis*– de Viktor von Weizsäcker, que podrían proponerse como precedentes de la enacción, sí que deben mencionarse las aportaciones neurofisiológicas de Rodolfo Llinás (Llinás & Churchland 1996; Llinás 2001), quien señaló que la cognición en los animales sólo puede comprenderse cabalmente en el marco de la monitorización del movimiento.

Una vez apuntalado el marco enactivo, podemos introducir ya la noción de “ciclo de percepción-acción” (CPA). Según Fuster (1995, 2003) la cognición humana se estructura en ciclos que incluyen tres elementos: la percepción del estado actual del mundo, la acción del individuo para modificar el mundo de acuerdo a las necesidades del organismo y la percepción del nuevo estado modificado del mundo, cerrando así el ciclo. El CPA es un concepto de mayor amplitud que el clásico concepto representacionista de “sistema cerebromente”. En el primero, el mundo está incluido en la cognición, mientras que en el segundo el mundo es algo ajeno a la cognición, a la que sólo interesa la representación de tal mundo. Para denotar más claramente la idea de que la obra neurocientífica de Fuster puede sustentar el giro fenomenológico, o enactivista, de la neurociencia, en lo sucesivo nos referiremos al Ciclo Enactivo de Percepción Acción (CEPA). Y para incorporar el materialismo emergentista de Bunge diremos que un CEPA corresponde a la función de un psicón. Dicho ahora en términos ontosemánticos, el CEPA sería el sinónimo funcional y el psicón sería el sinónimo estructural de un mismo objeto mental. Pero cabe preguntarse, ¿qué significa la expresión objeto mental?

Para responder a esta pregunta haremos un breve excursus al integracionismo de José Ferrater Mora (1965, 1987), cuyo sistema filosófico se nutre, entre otras fuentes, de la semántica del siglo XX. El integracionismo busca

la armonización de conceptos límite tomados de los extremos existencialista y naturalista. En nuestro caso buscamos integrar el par (mente, cerebro). Así define Ferrater (1965) su sistema filosófico, el integracionismo:

Proponemos este nombre para designar un tipo de filosofía que se propone tender un puente sobre el abismo con demasiada frecuencia abierto entre el pensamiento que toma como eje la existencia humana o realidades descritas por analogía con ella, y el pensamiento que toma como eje la Naturaleza. El primero concede predominio (cuando menos metódico) a la conciencia; el segundo otorga primado (por lo menos metódico) al objeto. Cada uno de ellos, además, intenta derivar una forma de ser de la otra. Como consecuencia de ello surgen concepciones opuestas que reciben, según los casos, diversos nombres: personalismo y naturalismo; antropologismo y fisicalismo; existencialismo y cientificismo; idealismo y realismo, &c. Común a todas estas concepciones es el tender a basarse en conceptos que se suponen designar realidades absolutas. La filosofía integracionista, en cambio, comienza por rechazar este supuesto: las realidades que aparecen como absolutas —tales la conciencia o el objeto— son, en rigor, términos finales, y jamás alcanzados, de ciertas tendencias. Los conceptos por medio de los cuales se expresan dichos términos son, por consiguiente, conceptos-límites, y solamente en calidad de tales es legítimo (y aun indispensable) usarlos. Así, no hay ninguna entidad que sea exclusivamente conciencia o que sea exclusivamente objeto, pero hay entidades que son más conciencia que objeto o viceversa.

Para interpretar el significado de la noción de objeto mental aunaremos ontosemántica con integracionismo para definir “objeto mental” como el significado por integración de los conceptos límite sentido y referencia, de manera que las proposiciones en el polo del sentido actúan necesariamente como metalenguaje de las proposiciones del polo de la referencia, que actúa como lenguaje objeto. El proceso de integración vendría de la mano de una consecuencia lógica en la que el lenguaje objeto es la premisa y el metalenguaje es la consecuencia necesaria de una verdad lógica:  $(r \rightarrow s)$ ,  $(lo \rightarrow ml)$ .<sup>7</sup> Nótese que esta definición sirve para dar cuenta de la estructura lógica de la abducción. De acuerdo con la ontosemántica integrativa podemos referirnos al cerebro funcionando en su sentido de mente, como cuando decimos “si se lesiona el hipocampo aparece un déficit de memoria verbal”. De igual forma, podemos referirnos a la mente en su sentido de cerebro en relación con el mundo como cuando decimos “si veo un árbol se activa mi corteza occipital”.

Echando un vistazo al armazón lógico que ha sustentado al análisis clásico del *PMC* en comparación con el subyacente al *CEPA* caemos en la cuenta de

<sup>7</sup> La referencia es premisa del sentido; el lenguaje objeto es premisa del metalenguaje.

que la ontología dualista clásica se sustentaba en la lógica de enunciados, en la que no se pueden analizar las distintas propiedades del sujeto de la oración, ni es posible diferenciar estas propiedades respecto a las relaciones que el sujeto pueda establecer con otros objetos. Por ello, el análisis del *PMC* estaba lógicamente secuestrado en el dualismo, de manera que el cerebro y la mente se veían abocados a ser considerados como dos sustancias diferenciadas con sus respectivas propiedades y sus respectivos métodos de investigación. No fue hasta que entraron en juego las aportaciones de Frege y de la lógica de predicados, y más tarde las aportaciones semánticas de Carnap, Tarski y otros, cuando el *PMC* pudo atacarse con instrumentos lógicos más solventes. Utilizando ahora las herramientas de la lógica de predicados caemos en la cuenta de que el CEPA no es un sentido que se predique de manera monádica sobre una clase, sino que, por el contrario, el CEPA es una función relacional poliádica que integra el sentido de tres referentes acotados por el cerebro, el cuerpo en acción y el mundo. Dicho ahora en términos fenomenológicos, la noesis cerebral de los objetos mentales significa en actitud natural la realidad del noema mundo y significa en actitud fenomenológica la realidad del noema consciencia.

#### **4. Ontosemántica del campo de la existencia**

El *PMC* se ha abordado bajo el presupuesto implícito de que a cada cerebro le corresponde una mente, si bien a lo largo de la historia de la filosofía no todas las teorías han concordado con este presupuesto y algunas han considerado una correspondencia no biunívoca entre la mente y el cuerpo. Tal es el caso de la disputa sobre la posibilidad de una mente colectiva, que tiene sus orígenes en la interpretación que en la Edad Media se hiciera del *De anima* aristotélico, cuando la controversia enfrentó a los defensores del alma colectiva, con Averroes a la cabeza, frente a los partidarios de la refutación articulada por Tomás de Aquino (Pérez Carrasco 2012). Continúa la disputa en la Monadología, donde Leibniz critica el monopsiquismo defendido por Spinoza, y puede rastrearse en Rousseau y en Kant hasta llegar al concepto de voluntad en Schopenhauer, al sujeto trascendental de Husserl o al inconsciente colectivo de Jung ya en el siglo XX.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Para un ampliación del problema del monopsiquismo en la Monadología de Leibniz se recomienda consultar (Bueno 1981). Sobre los orígenes cartesianos del concepto de sujeto trascendental en Husserl se recomienda (San Martín 2008). Sobre la relación con la fenomenología del concepto de arquetipo en el inconsciente de Jung, consultar (de Alvarenga Lima & Kurpel Diogo 2009).

El abordaje monopsiquista del *PMC* afronta, al menos, tres grupos de problemas actuales en filosofía de la mente. El primero de ellos es el problema de las otras mentes (Hyslop 2019), que trata de responder a la pregunta de cómo es posible conocer en otros seres propiedades mentales similares a las que yo puedo comprobar en primera persona, capacidad metacognitiva conocida como “*mind Reading*”.<sup>9</sup>

Un segundo grupo de problemas de estirpe monopsíquica es el del externalismo y el de la mente extendida (Rowlands, Lau, & Deutsch 2020). Ambos tienen en común la consideración de que la mente podría no ceñirse al cerebro, e incluso tampoco al cuerpo, cuestionando así la identidad mente-cerebro. El externalismo propone que los contenidos mentales podrían deberse no sólo a procesos que ocurren en la frontera delimitada por el cerebro o incluso por el cuerpo. La teoría de la mente extendida supone que algunos procesos mentales tendrían su sustrato más allá de los límites del organismo (Menary 2010).

Por último señalaremos un tercer enfoque relevante al respecto: la teoría del *self* dialógico, que cuestiona la identidad entre el concepto de *self*—mismidad— y el concepto de mente, imbricándolos en el concepto de sociedad. Hermans (2002) postula que el *self* es una minisociedad dialógica de *yo*es—posiciones *yo*—, desdibujando el límite físico entre el *yo* y los otros *yo*es, así como entre el *self* y la sociedad. El lenguaje en su versión praxica de diálogo ya no sería algo extracerebral sino que se ubicaría según Hermans dentro del espacio virtual de la mente.<sup>10</sup>

Los tres grupos de problemas señalados tienen en común con el viejo problema del monopsiquismo el cuestionamiento de la identidad mente-cerebro. En otras, palabras, el referente físico de la mente podría no ser exactamente el cerebro, sino que el cerebro, o una parte de él, pudiera ser un elemento necesario pero no suficiente para la existencia de estados mentales.

Hasta aquí nos hemos referido principalmente al estudio de la mente en relación con el mundo físico, pero nos adentramos ahora en el estudio de la mente en relación con el mundo social, con otras mentes. Ello requiere hacer algunas precisiones sobre el núcleo duro de la mente: la conciencia. Para

<sup>9</sup> La lectura de la mente es uno de los síntomas mejor constatados en la esquizofrenia, enfermedad en la que se tiene la experiencia de poder leer la mente de otras personas o de que la propia mente es leída por extraños. Por ello la esquizofrenia podría tomarse como una suerte de experimento natural en el que, aunque distorsionados por la enfermedad, se atisbarían algunos mecanismos propios de los procesos mentales que apoyarían el monopsiquismo.

<sup>10</sup> La teoría del *self* dialógico es un buen marco para modelizar las alucinaciones dialogadas en la esquizofrenia.

ello seguiremos la distinción que Bunge y Ardila (1998, pp. 317-325) hacen entre percatación (respuesta de un animal a un estímulo), consciencia (estado mental) y autoconsciencia (estado mental reflexivo) y añadimos las apreciaciones que Jimeno Valdés (1985, pp. 38-42) hace sobre el uso de la palabra “conciencia”, que reserva para denotar la dimensión moral de la mente (autoconsciencia de la propia identidad en un sistema grupal). Jimeno señala que el término latino *cum-scientia* tiene su origen etimológico en el concepto estoico de culpa y propone emplear “conciencia” exclusivamente para el concepto de conciencia moral, reservando “consciencia” para la consciencia psicológica.<sup>11</sup> En su libro, Bunge y Ardila utilizan siempre la expresión “consciencia”. Atendiendo a los matices señalados por la RAE utilizaremos la expresión “consciencia” en el mismo sentido que Bunge y Ardila (estado mental de un animal que se percata de lo que percibe o piensa)<sup>12</sup> y reservaremos la expresión “conciencia” para denotar la autoconsciencia que se supone exclusiva de los humanos y que implica no sólo tener experiencias conscientes sino también tener conciencia de la integración social o moral, de la identidad biográfica y de la agencia propia que se logra mediante el lenguaje.

Puesto que la mente humana implica la unión del significado de “consciencia” y de “conciencia”, algunos atributos suyos requieren cierto grado de monopsiquismo social. En humanos puede existir consciencia sin conciencia, pero nunca puede darse conciencia sin consciencia, puesto que la conciencia presupone la consciencia.<sup>13</sup>

La conciencia incluye no sólo la conciencia moral o social, sino que de ella se deriva también la identidad narrativa (Ricoeur 1996) y la conciencia de agencia libre. La conciencia así entendida correspondería a la estructura moral de la persona señalada por Aranguren (Rincón i Verdera 1997), que sólo es concebible por su inclusión en un campo social de sentidos compartidos.<sup>14</sup> A partir de este punto, en el que el CEPA relaciona de manera conciente al organismo con su mundo social, no hablaremos ya de mente sino de existencia, una existencia que se estructura como un campo de acuerdo con acciones

<sup>11</sup> El diccionario de la RAE tiene dos entradas independientes para los términos “consciencia” y “conciencia” y mantiene para ellos acepciones en parte equivalentes, pero que permiten estas matizaciones de significado.

<sup>12</sup> En este sentido, “consciencia” equivaldría a la inteligencia sentiente de Zubiri, filósofo del que Pelegrina hace amplio uso. Pero no podemos aquí más que mencionarlo.

<sup>13</sup> No entraremos tampoco en la diferenciación entre los estados mentales sin conciencia, los procesos cognitivos subsimbólicos y el concepto psicoanalítico de inconsciente.

<sup>14</sup> Una aplicación clínica de estas cuestiones se hace en la Psicopatología Integral de Jimeno Valdés, donde además se propone la tolerancia como criterio de salud mental (Vargas 2018).

comunes con un grupo social que se atiene a determinadas coordenadas de sentido compartido.

De entre las acciones compartidas posibles, las acciones lingüísticas, los actos de habla en el sentido propuesto por Searle (1995), son las acciones más productivas en términos de integración social. Respecto a la relación que se establece entre los actos de habla, el lenguaje y la mente, escribe Searle (1996, p. 1):

Desde mi punto de vista, la filosofía del lenguaje es una rama de la filosofía de la mente; por consiguiente, ninguna teoría del lenguaje es completa sin una explicación de las relaciones entre mente y lenguaje y de cómo el significado —la intencionalidad derivada de los elementos lingüísticos— está anclado en la intencionalidad intrínseca, biológicamente más básica, de la mente–cerebro.<sup>15</sup>

La mente humana, al establecer relaciones con otras mentes humanas y compartir con ellas objetos mentales, posibilita la aparición de una intencionalidad colectiva que en último término da lugar a la realidad social compuesta por “objetos conceptuales” compartidos por la mayoría del grupo. El par consciencia-conciencia resulta así, en el seno de la mente humana, la instanciación de la dualidad naturaleza-cultura que caracteriza a la identidad humana. Es a esta propiedad superior de la mente humana caracterizada por la conciencia de moralidad, identidad narrativa y agencia a lo que llamamos existencia.

Dicho lo anterior, pueden ahora delimitarse en el *PMC* dos subproblemas: el subproblema consciencia-cerebro y el subproblema conciencia-cerebro o problema de la existencia. El primero quedaría bien resuelto por el materialismo emergentista de Bunge (2011, 2015) donde se muestra que el conocimiento científico del cerebro animal es suficiente para dar cuenta de la consciencia mediante el recurso a las propiedades emergentes de la materia mentante. Pero la ontosemántica de la existencia sigue esperando una mayor clarificación.

Definimos el subproblema de la existencia como el consistente en dilucidar si un solo cerebro humano es también condición suficiente para la conciencia concebida como la unión de consciencia, identidad moral, identidad biográfica y agencia. Atendiendo a la dimensión moral de las funciones mentales de mayor jerarquía, y al papel que estas juegan en la conformación de la identi-

<sup>15</sup> Cita tomada de López 2018.

dad personal, propuse en 2017 el “problema cerebros-mente” (Vargas 2017)<sup>16</sup> que, en analogía con la clasificación iniciada por Martínez-Freire podríamos llamar “problema de Husserl-Searle”. Nótese que, contrariamente a la expresión habitual, “cerebros” se dice ahora en plural y el orden del par se ha invertido colocando la mente en segundo lugar al considerarla una propiedad emergente de los grupos cerebrales. Podemos, ya, enunciar de manera exacta el:

*Postulado Cerebros-Mente (PCsM):* la mente humana es una propiedad exclusiva de grupos de cerebros humanos relacionados mediante el lenguaje, pero no es propia de los cerebros aislados. Dicho en otros términos, un cerebro humano es condición necesaria pero no suficiente para la mente, pues su función superior, la existencia, precisa del grupo social.

Y de acuerdo con el PCsM se propone la siguiente definición ontosemántica de la mente humana:

Definición: “mente humana” significa la función relacional diádica, bidireccional y dinámica que, mediante CEPAs, el cerebro establece entre el cuerpo y su entorno natural y social para una mejor adaptación del organismo al medio. Mediante la mente humana el cuerpo y su mundo se integran en el campo de la existencia formado por objetos mentales.

De la anterior definición se desprenden seis corolarios.

*Corolario 1:* La existencia es un campo agente.<sup>17</sup>

Al definirse la mente humana como una relación bidireccional entre el cuerpo y el mundo, debe considerarse que tal bidireccionalidad es aplicable tanto a la relación espacial como a la temporal.

El par percepción-acción da cuenta de la bidireccionalidad de la relación espacial entre el mundo y el cuerpo, queriendo notar que el plan de acción sobre el mundo condiciona la percepción de éste, al igual que la percepción del mundo conduce a una determinada acción del cuerpo.

El término “ciclo” denota la bidireccionalidad temporal, o temporalidad, de manera que la anticipación futura modifica enactivamente el recuerdo a la vez que el recuerdo de lo pasado influye en la futurización.<sup>18</sup> En la temporalidad se diferencian cuatro momentos: 1) la cota del estado previo del CEPA, 2) el

<sup>16</sup> Atendiendo a lo expuesto, este problema también podría llamarse, de manera más exacta, problema cerebros-conciencia, no obstante mantendremos la expresión cerebros-mente para preservar el núcleo de la expresión filosófica tradicional.

<sup>17</sup> Cf. Zubiri 1989.

<sup>18</sup> Desde una perspectiva ecológica, Fuchs (2011) propone que el cerebro es un órgano mediador con el ambiente estructurado mediante ciclos funcionales plásticos de tres tipos: ciclos de autorregula-

estado actual del cuerpo, 3) el estado actual del mundo y 4) la cota del estado futuro deseable del CEPA.

La agencia integra el campo de la existencia.

*Corolario 2:* La existencia conforma un sistema circunstancial.<sup>19</sup>

El sentido y la referencia son sólo conceptos límite del significado, por lo cual sería erróneo identificar aisladamente la mente humana, ya sea con el CEPA, ya sea con el cuerpo o su cerebro, ya sea con el mundo.

La referencia es sólo una parte del significado, por lo cual se comete una falacia mereológica si se busca el lugar espacial de la mente humana, habida cuenta de que aunque los referentes tienen propiedades espaciales, el sentido no las tiene.

La mente humana forma un sistema cuyos componentes materiales son el cerebro, el resto del cuerpo y el mundo circundante integrados mediante CEPAs y cuya estructura viene conformada por el campo de la existencia.

*Corolario 3:* La existencia acota la mente humana.<sup>20</sup>

Puesto que el cerebro es un órgano carente de canales perceptivos propios, la consciencia se limita a la consciencia del complemento corporal del cerebro, al que podemos llamar “cuerpo-no-cerebro”, el soma en término fenomenológico. Tanto el soma como el mundo son lo otro, el entorno material acotado por la existencia.

*Corolario 4:* La existencia es convivencia.<sup>21</sup>

Puesto que un CEPA se define como un sistema dinámico, es posible definir un punto de equilibrio entre varios CEPA cuando un cerebro correlaciona estrechamente su funcionamiento con el de otro cerebro emergiendo así un sistema social.

*Corolario 5:* La existencia es posible pero no necesaria.<sup>22</sup>

La definición de la mente humana como una función diádica implica que su significado es indecidible, pues en su conjunto la lógica de predicados poliádicos es indecidible. En otras palabras, no puede decidirse en un número finito de pasos si cualquier conformación lógica de la mente humana es verdadera. Dicho ahora en términos fenomenológicos, la existencia humana está

ción organísmica, ciclos de acoplamiento sensoriomotor entre el organismo y su entorno y ciclos de interacción intersubjetiva. La noción de conciencia que hemos expuesto correspondería al tercer tipo.

<sup>19</sup> Cf. Ortega y Gasset 2004.

<sup>20</sup> Cf. Bunge 2012.

<sup>21</sup> Cf. Searle 1995.

<sup>22</sup> Para una ampliación sobre metateoría lógica e indecidibilidad de los predicados poliádicos consultar Deaño 1978, p. 244 y sig.

abierta al mundo y acotada por la angustia. La existencia no tiene un sentido dado.

### 5. Postulados iatrofilosóficos

Terminaremos formulando tres postulados iatrofilosóficos sobre la vulnerabilidad existencial:

*Postulado 1:* Los logopatías son una distorsión del significado hacia el polo del sentido.

En la esquizofrenia no se cumple el corolario 3. Hay consciencia del cerebro, probablemente por una hiperconectividad patológica en áreas del lenguaje. Ello genera inconsistencias lógicas por las que el lenguaje objeto se cuestra funciones propias de su metalenguaje, resultando que el metalenguaje conciente se convierte en condición necesaria del lenguaje objeto de la consciencia. Esto modeliza, por ejemplo, los fenómenos de inserción del pensamiento<sup>23</sup> o las alucinaciones verbales imperativas.

Las inversiones lógicas derivadas de alteraciones de la conectancia neuronal trastocan las jerarquías semánticas del cerebro, de manera que en las logopatías algunos de los sentidos posibles del mundo se convierten en necesarios aún en ausencia de referencias que los justifiquen. En las logopatías el significado del mundo está distorsionado hacia el polo del sentido; se disparatan<sup>24</sup> significados sin referencia.

*Postulado 2:* Los timopatías son una distorsión del significado hacia el polo de la referencia.

En la melancolía no se cumple el corolario 1. El campo de la existencia se desintegra por falta de agencia y el significado se adhiere a determinadas referencias: el cuerpo en la melancolía, los objetos del mundo en la manía, o determinados estímulos en las adicciones, las fobias o el trastorno obsesivo compulsivo. Las timopatías son un sinsentido de la existencia, como en el sinsentido de la pena melancólica.

*Postulado 3:* La vulnerabilidad existencial es la forma biológica de la vulnerabilidad ontosemántica.

<sup>23</sup> Mejor sería decir “inserción de conocimiento”.

<sup>24</sup> Repárese en que “disparate” comparte raíz latina con el verbo parere (parir, engendrar). En las logopatías se engendran significados pues múltiples sentidos posibles de la realidad “fuerzan” su adscripción a referentes azarosos.

Las inteligencias artificiales (IA) también son ontosemánticamente vulnerables y podrían expresar trastornos psicóticos ante cambios de conectividad en sistemas semánticos integrados con distinta jerarquía.<sup>25</sup>

### Referencias

- Alvarenga, A. de, & Kurpel Diogo, J. C., (2009), “Reflexões sobre a afinidade de Jung com a fenomenología”, *Revista da Abordagem Gestáltica*, vol. 15, no 1, pp. 13-20.
- Ashrafián, H., (2017), “Can Artificial Intelligences Suffer from Mental Illness? A Philosophical Matter to Consider”, *Science and Engineering Ethics*, vol. 23, n.º 2, pp. 403-412.
- Aurenque, D., (2018), “El hombre como ‘el animal enfermo’: sobre el significado de salud y enfermedad en la antropología crítica de Nietzsche”, *Valenciana*, vol. 11, n.º 21, pp. 235-255.
- Behzadan, V., Munir, A., Yampolskiy, R. V., (2018), “A psychopathological approach to safety engineering in AI and AGI”, en Gallina, B., Skavhaug, A., Schoitsch, E., Bitsch, F. (Eds.), *Computer Safety, Reliability, and Security. SAFECOMP 2018. Lecture Notes in Computer Science*, vol. 11094, (pp. 513-520), Springer, Cham.
- Binswanger, L., (1973), “Sobre fenomenología”, en Binswanger, L., *Artículos y conferencias escogidas*, Editorial Gredos, Madrid, pp.15-45.
- Bueno, G., (1981), “Introducción a La Monadología De Leibniz”, en Leibniz, G., *Monadología*, Pentalfa, Oviedo, pp. 13-47.
- Bunge, M., (1980), *Epistemología. Curso de actualización*, Ariel, Barcelona.
- , (2011), *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicológico*, Tecnos, Madrid.
- , (2012), *Tratado de filosofía. Ontología II: Un mundo de sistemas*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- , (2015), *Materia y mente. Una investigación filosófica*, Laetoli, Barcelona.
- Bunge, M., & Ardila, R., (1998), *Filosofía de la psicología*, Ariel, Barcelona.
- Chalmers, D. J., (1995), “Facing Up to the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, n.º. 3, pp. 200-219.
- Churchland, P. S., (1986), *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Damasio, A., (2011), *El error de Descartes. La razón, la emoción y el cerebro humano*, Destino, Barcelona.
- Deaño, A., (1978), *Introducción a la lógica formal*, Alianza Universidad, Madrid.
- Doerr-Zegers, O., (2016), “The group of schizophrenias as logopathies”, *Journal of Psychopathology*, vol. 22, pp. 55-61.
- Dörr, O., (2009), “Logopatías y timopatías: hacia una nueva conceptualización de las enfermedades endógenas en psiquiatría. Primera parte”, *Revista GPU*, vol. 5, n.º. 1, pp. 71-79.

<sup>25</sup> Cf. Ashrafián 2017; Behzadan, Munir, & Yampolskiy 2018.

- , (2017), *Psiquiatría Antropológica. Contribuciones a una psiquiatría de orientación fenomenológico-antropológica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- , (1993), “Fenomenología de la corporalidad depresiva”, *Salud Mental*, vol. 16, n.º. 3, pp. 22-30.
- , (2014), “Los síndromes ansiosos y depresivos como timopatías”, *Revista Psicopatología Fenomenológica Contemporánea*, vol. 3, n.º. 1, pp. 1-22.
- Escudero Pérez, A., (2010), “Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación”, *Endoxa*, vol. 25, pp. 235-266.
- Farina, B., Ceccarelli, M., & Di Giannantonio, M., (2005), “Henri Ey’s neojacksonism and the psychopathology of disintegrated mind”, *Psychopathology*, vol. 38, n.º. 5, pp. 285-290.
- Ferrater Mora, J., (1965), “Integracionismo”, en Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía. Tomo I*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, pp. 972-974.
- Ferrater Mora, J., (1987), *De la materia a la razón*, Alianza Editorial, Madrid.
- Fuchs, T., (2011), “The Brain. A Mediating Organ”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 18, no. 7-8, pp. 196-221.
- Fuster, J., (1995), *Memory in the Cerebral Cortex: An Empirical Approach to Neural Networks in the Human and Nonhuman Primate*, MIT Press, Cambridge, MA.
- , Fuster, J. M., (2003), *Cortex and Mind. Unifying Cognition*, Oxford University Press, Oxford.
- Gallagher, S., & Zahavi, D., (2008), *La mente fenomenológica*, Alianza Editorial, Madrid.
- Gazzaniga, M. S., (2009), *The Cognitive Neurosciences*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, MA.
- Hermans, H. J. M., (2002), “The Dialogical Self as a Society of Mind”, *Theory & Psychology*, vol. 12, no. 2, pp. 147-160.
- Hyslop, A., (2019), “Other Minds”, en Edward N. Zalta (Ed.), *Stanford encyclopedia of philosophy (Spring 2019 Edition)*, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/other-minds/> [consultado el 19 de mayo de 2023].
- Jaspers, K., (1993), *Psicopatología general*, Fondo de Cultura Económica, Ed, México.
- Jimeno, A., (1985), *Consciencia, conscienciación y psico-socio-patología*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid.
- Lasaga, J., (2013), “El mono fantástico (Notas sobre la «ciencia del hombre» de Ortega)”, *Revista de Occidente*, no. 384, pp. 5-22.
- Llinás, R., & Churchland, P. S., (1996), *The Mind-Brain Continuum*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Massachusetts.
- , (2001), *I of the vortex. From neurons to Self*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Massachusetts.
- López, J. J., (2018), “John R. Searle”, en Fernández Labastida, F. y Mercado, J.A., (Eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, en <http://www.philosophica.info/archivo/2018/voces/searle/Searle.html> [consultado 19 de mayo de 2023].

- MacLean, P., (1990), *The Triune Brain In Evolution. Role in Paleo-cerebral Functions*, Plenum Press, New York.
- Martínez-Freire, P. F., (2007), “Del problema mente-cuerpo al problema mente-cerebro”, en Segura, A. (Ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, Liber Distribuciones Educativas, Ortuella, Vizcaya, vol. 5, pp. 799-811.
- Mejía Fernández, R., (2018), *El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Varela a Shaun Gallagher*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Menary, R., (2010), *The Extended Mind*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Moses, L. J., & Baird, J. A., (2002), “Metacognición”, en Wilson, A. & Keil, F. C., (Eds.) *Enciclopedia MIT de ciencias cognitivas*, Editorial Síntesis, Madrid, pp. 814-816.
- Olivares, F. A., Vargas, E., Fuentes, C., Martínez-Pernía, D., & Canales-Johnson, A., (2015), “Neurophenomenology revisited: second-person methods for the study of human consciousness”, *Frontiers in Psychology*, vol. 6, no. May, pp. 1-12.
- Ortega y Gasset, J., (2004), *Meditaciones del Quijote*, Santillana Ediciones Generales y Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- Pelegriña, H., (2006), *Fundamentos Antropológicos de la Psicopatología*, Polifemo, Madrid.
- , (2017), *Psicopatología regional. Estructuras dimensionales de la psicopatología. Logopatías y Timopatías*, Polemos, Madrid.
- Pérez Carrasco, M., (2012), “¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, no. 1, pp. 45-63.
- Porges, S. W., (2007), “The Polyvagal Perspective”, *Biol Psychol*, vol. 74, no. 2, pp. 116-143.
- Ricoeur, P., (1996), *Sí mismo como otro*, Siglo XXI de España Editores, S.A., Madrid.
- Rincón i Verdera, J., (1997), “Las dimensiones de la moral en Aranguren: La moral como estructura, la moral como contenido y la moral como actitud”, *Taula: quaderns de pensament (UIB)*, vol. 27-28, pp. 165-182.
- Rowlands, M., Lau, J., & Deutsch, M., (2020), “Externalism About the Mind”, en Edward N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/content-externalism/> [consultado el 19 de mayo de 2023].
- San Martín, J., (2008), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Searle, J. R., (1995), *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York.
- , (1996), *El redescubrimiento de la mente*, Crítica, Barcelona.
- Segovia-Cuellar, A., (2012), “Neurofenomenología. Proyecto para una ciencia de la experiencia vivida”, *Revista Colombiana de Psiquiatría*, vol. 41, no. 3, pp. 644-658.
- Smith, C. U. M., (2010), “The triune brain in antiquity: Plato, Aristotle, Erasistratus”, *Journal of the History of the Neurosciences: Basic and Clinical Perspectives*, vol. 19, no. 1, pp. 1-14.

- Stagnaro, J. C., (2015), “Los aportes de Johann Christian Reil al nacimiento de la psiquiatría”, *Asclepio*, vol. 67, no. 2, p. 108.
- Stanghellini, G., & Fuchs, T., (Eds.), (2013), *One century of Karl Jaspers' general psychopathology*, Oxford University Press, Oxford.
- Stanghellini, G., (2017), *Lost in dialogue. Anthropology, psychopathology, and care*, Oxford University Press, Oxford.
- Tononi, G., & Balduzzi, D., (2009), “Toward a Theory of Consciousness”, en Gazzaniga, M. S., (Ed.), *The Cognitive Neurosciences*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 1201-1217.
- Varela, F. J., (1996), “Neurophenomenology A Methodological Remedy for the Hard Problem”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, no. 4, pp. 330-349.
- , (2006), *Conocer*, Gedisa, Barcelona.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E., (1993), *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Vargas, M. L., (2018), “Neurofenomenología, enacción y cerebro: hacia una neurofenomenología clínica”, *Kranion*, vol. 13, pp. 41-47.
- , (2017), “Neurosciences and philosophy: what is new in the 21st century?”, *Neurosciences and History*, vol. 5, no. 1, pp. 38-46.
- , (2018), “La psicopatología integral de Agustín Jimeno Valdés: contexto y conceptos”, *Neurosciences and History*, vol. 6, n.º. 3, pp. 74-84.
- , (2020), “Neuroscience-Based Anthropological Psychiatry (NBAP): Ten Introductory Concepts”, en Woolfolk R., Allen L., Durbano, F. & Irtelli F., (Eds.), *Psychopathology. An International and Interdisciplinary perspective*, IntechOpen, London, pp. 43-59.
- Vargas, M. L., Guekht, A., & Priller, J., (2020), “Neuropsychiatry services in Central, Southern, and Eastern Europe”, en Agrawal N., Faruqui R. & Bodani M., (Eds.), *Oxford Textbook of Neuropsychiatry*, Oxford University Press, Oxford, pp. 551-556.
- Zubiri, X., (1989), *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid.