

FISIOLOGÍA Y SENTIDO DE LA VIDA. LAS FACULTADES KANTIANAS Y LA SEMÁNTICA DE UEXKÜLL

PHYSIOLOGY AND THE MEANING OF LIFE. KANTIAN FACULTIES AND UEXKÜLL'S SEMANTICS

Fermín Valerón Hernández¹

Resumen:

El positivismo neurocientífico, al definir unívocamente la conciencia, enfrenta la dificultad epistemológica de explicar cómo ciertos procesos físicos o funciones neurales están acompañados de estados mentales. Planteamos aquí el enfoque que considera el fenómeno de conciencia como un proceso estable y permanente de un nivel superior, como el de la vida, frente a otro inferior, como el de lo físico. En esta perspectiva, la reflexión sobre las facultades antropológicas desplegadas requiere un enmarque fenomenológico: partiendo de la perspectiva kantiana en la que, sin Filosofía, la Medicina reduce al hombre a un organismo subordinando su vida a criterios técnicos al margen de la conciencia filosófica que oriente la experiencia vivida, evitando psicologismos y posibilitando una fenomenología que atienda al sentido y no solo a la función del organismo. En ese enfoque, se aborda el problema por un lado desde la autoconciencia o problema duro del análisis de la conciencia más allá de reconstrucciones terapéuticas; por otro, desde la crítica del reduccionismo cientificista como obstáculo filosófico frente al método fenomenológico, y finalmente, estableciendo el alcance interpretativo de las emergencias semánticas.

Palabras-clave: facultades, reduccionismo, sentido, autoconciencia, emergencias semánticas.

Abstract:

Neuroscientific positivism, by univocally defining consciousness, faces the epistemological difficulty of explaining how certain physical processes or neural functions are accompanied by mental states. Here, we propose an approach that considers the phenomenon of consciousness as a stable and permanent process at a higher level, such as life, versus a lower level, such as the physical. From this perspective, reflection on the anthropological faculties deployed requires a phenomenological framework: starting from the Kantian perspective in which, without Philosophy, Medicine reduces man to an organism, subordinating his life to technical criteria outside the philosophical consciousness that guides lived experience, avoiding psychologisms and enabling a phenomenology that attends to the meaning and not only to the function of the organism. In this approach, the problem is addressed on the one hand from self-awareness or the hard problem of the analysis of consciousness beyond therapeutic reconstructions; on the other hand, from the critique of scientific reductionism as a philosophical obstacle to the phenomenological method, and finally, establishing the interpretive scope of semantic emergencies.

Keywords: faculties, reductionism, meaning, self-awareness, semantic emergencies.

¹ Licenciado en Filosofía por la UNED, con Master universitario en Filosofía, Cultura y Sociedad por la Universidad de La Laguna, Doctor en Filosofía por la Universidad de La Laguna con una tesis intitulada: "El concepto de naturaleza en Georges Canguilhem", centrada en la actividad filosófica en Bioética, perteneciendo al Grupo de Investigación Bioética y Biopolítica de la ULL. Su investigación doctoral se ha centrado en Georges Canguilhem, autor clave en la filosofía francesa del siglo XX, ligado a la filosofía de la medicina, y, por tanto, a la tradición que ha establecido los fundamentos de la Bioética en lo que respecta al análisis de las instituciones sanitarias, la fundamentación de los conceptos de normal y patológico, y al concepto de Vida como clave en la reflexión en torno a los sistemas sanitarios.

ORCID: 0000-0002-8721-1841

Introducción: el apriorismo de las facultades kantianas y la conciencia como a posteriori.

Kant describió en *“El conflicto de las facultades”* la cuestión que le impulsaba a su análisis en un período en que el dualismo cartesiano mente-cuerpo presidía el discurso filosófico, confinándolo en la metafísica y aislando el universo de la subjetividad de los secretos desvelados por las ciencias. Kant establece ahí una distinción entre *dietética* o arte de prevenir la enfermedad y *terapéutica* o arte de curarla:

Se me ha venido a la cabeza la idea de esbozar una dietética, donde se observara por experiencia propia «el poder del ánimo sobre sus enfermizas sensaciones corporales», lo cual no es en mi opinión un experimento a menospreciar y merecería ser asumida por la medicina como un fármaco de índole psicológica. (Kant, 2003, 15)¹

La *dietética* supondría la primera de las actitudes que Kant toma de C. W. F. Hufeland, como actividad que promueve el equilibrio de la conciencia, formulado por las ciencias cognitivas como estabilidad entre la actividad neuronal y la experiencia fenoménica, entre la expresión fisiológica y el dominio de la conciencia. La reflexión filosófica sobre la identidad mente-cerebro, no sería sólo problema de la metafísica, ya que trascendería, precisamente por su carácter relacional, las estrecheces de una simulación teórica tanto como empírica; de este modo, desde la perspectiva filosófica la inconciencia no puede ser identificada solo con la disminución de las facultades y la actividad cerebral, sino como un desequilibrio entre ambas:

An emerging idea in theoretical neuroscience is that what really matters for consciousness in the brain is not activity levels, access to sensory inputs or neural synchronization per se, but rather the ability of different areas of the thalamocortical system to interact causally with each other to form an integrated whole. (Massimini, 2009: 201)²

Desde la perspectiva naturalista, la conciencia se aborda a partir de mecanismos reactivos: tras detectar actividad cerebral, se aplican impulsos magnéticos y se recodifican las ondas cerebrales resultantes para compararlas con estados alterados de conciencia (como los inducidos por drogas, anestesia o el sueño).

1- Obra que pretende ordenar las cuatro grandes ramas del saber o facultades, incluso para el gobierno y la organización ilustrada de las sociedades. Hufeland, pionero de la Naturopatía o Macrobiótica, mantiene relación epistolar con Kant y le remite un ejemplar de su obra *“Sobre el arte de prolongar la vida humana”* (Cfr. carta de Kant a Christoph Wilhelm Hufeland del 19.4.1797) (Ak. XII 158 y XIII 449). Kant define esa unidad entre el cuerpo y la mente al decir que sólo la filosofía puede *“dominar sus sentimientos enfermizos”* [Kant, 2003, 176 (Cfr. Ak. VII 98)].

2- Para Massimini la conciencia no debe afirmarse en términos de sincronización neural, sino de la capacidad de ciertas áreas del Sistema talamocortical para interactuar con otras de manera integral.

Así se generan parámetros de análisis que permiten observar cómo las reacciones fisiológicas constituyen la base de los contenidos conscientes, aunque sin esclarecer del todo los mecanismos implicados en las facultades propias de la

conciencia (Crick y Koch, 1990: 265)³. Para jerarquizar dichas facultades, es indispensable incorporar la complejidad del pensamiento. Funciones como discriminar y categorizar estímulos, integrar información, acceder a estados internos, controlar la atención y la conducta, o distinguir entre sueño y vigilia, exigen articular una relación funcional y fenomenológica que sustente la autoconciencia.

La experiencia consciente en el propio dinamismo cerebral es individualizada, coherente y diferenciada⁴. Desde una óptica *autopoiética*, la autonomía del organismo da sentido a sus respuestas fisiológicas, revelando una dinámica reflexiva de autorregulación inherente a lo consciente. El cerebro edifica coherentemente episodios autoconscientes, incluso sin percepción sensorial directa, como lo muestran los barridos cerebrales fronto-occipitales, “estas oscilaciones progresan desde el polo frontal hacia el polo occipital con un barrido que dura 12-13 ms.” (Tirapu y Goñi-Sáez, 2016, 179) una vez activados en procesos reflexivos, funcionan independientemente de la información sensorial, expresándose en automatismos cerebrales⁵.

¿Por qué están ahí esas posibilidades funcionales *a priori*? ¿Cuál es, por tanto, el mecanismo de la conciencia que es activado y automatizado cuando la vida expresa sus requerimientos? No es tan sólo un problema genético o teleológico, también podría interpretarse por el despliegue de facultades individuales, simbólicas y adaptativas. La neurociencia puede localizar el desequilibrio entre la fisiología y la conciencia, pero es la fenomenología la que está en mejores condiciones de precisar el sentido de esa mediación estructural que la segunda mantiene con la primera, sin ser pura especulación paranormal o metafísica, ni tampoco un vademécum de fisiología.

3- Sobre el “problema del enlace”, «Existen modelos que nos ayudan a comprender los estados intermedios entre estímulo y experiencia consciente, por lo que podemos afirmar que esta experiencia responde a unas pautas de funcionamiento cerebral», (Tirapu- Ustárrroz y Goñi-Sáez., 2016, 178). Por otro lado la teoría de Crick y Koch responde críticamente a la computación, a la psicología y a las ciencias cognitivas: «Thus the mechanism of consciousness expresses the results of some of the computations the brain makes but not the details of how they were done», (Crick y Koch, 1990, 265).

4- Hipótesis del «núcleo dinámico» (Edelman y Tononi, 2005).

5- Parece razonable admitir -en la medida en que entre los barridos efectuados del polo frontal al occipital en 12 milisegundos se produce un acoplamiento en unidad de tiempo(quantum)-, una experiencia visual próxima a la lógica consciente, que se despliega como conocimiento al hacer coherente la edificación de los episodios autoconscientes entre sí. «Exactly how long is not clear, but figures somewhere in the 50-250ms time range might be reasonable, rather than a few seconds», (Crick y Koch, 1990, 265). Tirapu y Goñi precisan: «En cada momento determinado, la conciencia se corresponde a un tipo concreto de actividad de un conjunto ‘pasajero’ de neuronas, que son parte de un amplísimo grupo de ‘candidatas potenciales’. Crick centra todo su discurso en la percepción visual y señala que cualquier objeto concreto del campo visual será representado por el disparo de un conjunto de neuronas. Cada objeto presenta características diferenciadas (forma, color, movimiento, textura, etc.) que son procesadas por áreas visuales especializadas en cada una de esas específicas [...] las oscilaciones de 40 Hz registradas en áreas corticales resuenan con las oscilaciones neurales en los núcleos talámicos. Estas oscilaciones progresan desde el polo frontal hacia el polo occipital con un barrido que dura 12-13 ms.», (Tirapu y Goñi-Sáez, 2016,179).

En la estructura de la conciencia, la conducta –expresión de nuestra subjetividad más íntima– constituye su realidad interesada. Técnicas como el escaneo cerebral o la dosificación terapéutica responden a demandas positivistas sobre los umbrales de lo psíquico, pero no agotan las funciones inherentes a la conciencia, cuya plenitud se manifiesta en los fenómenos. De ahí la persistente cuestión de la unidad de la conciencia y la dificultad de su conceptualización o naturalización. Es necesaria una fenomenología que, superando lo meramente objetivo, capte la singularidad de la experiencia hacia un horizonte eidético y contingente.

Para Kant la síntesis naturalista e hiperobjetiva de las narraciones científicas normalizan el sentido de las emergencias vitales obviando la complejidad subjetiva: «Kant no tradujo su posición a estos términos. Esto nos sugiere que atisbaba problemas con la subjetividad que no permitían un sencillo tratamiento público», (Villacañas, 2013, 10)⁶. La fenomenología de Husserl, con su resistencia a la naturalización –denunciando la “falsificación de los fenómenos” mediante la objetivación–, rechazó tanto el reduccionismo naturalista como el objetivista o subjetivista (Battán, 2010, 122)⁷.

Situado el problema blando, el de la trazabilidad neurológica entre el cerebro y la conciencia, así como sus dificultades insalvables con los métodos relativos a las ciencias cognitivas: “*En fait, de bien des travaux de psychologie, on retire l'impression qu'ils mélangent à une philosophie sans rigueur, une éthique sans exigence et une médecine sans contrôle*”, (Canguilhem, 1958, 14)⁸, resulta útil plantear un simbolismo ligado a lo biológico en la formación de la propia *autoconciencia*.

«Autoconciencia»: entre la función y el símbolo.

El análisis de los mecanismos biológicos nos remite como corolario al problema de la comprensión del mí mismo, de la subjetividad y la *autoconciencia*. Se erigen así como un problema más ambiguo para la interpretación teórica y más esquivo para la investigación biológica. Husserl y Merleau-Ponty siguen a Kant para desvelar ese enigma, pues no parece que puedan ser abordados con métodos naturalistas las expresiones ligadas al concepto de individualidad⁹. Cuestiones metafísicas como la autoconciencia, el sentido o sinsentido de la existencia, la Historia, el Mundo, Dios, la inmortalidad o los ideales «incondicionados» representan, en conjunto, la posibilidad de una filosofía universal en la que encontrarían su fundamento¹⁰.

6- Razón pública y privada completan el cuadro de causas de la subjetividad.

7- Una de las estrategias de naturalización de la fenomenología de la conciencia (Cfr. Depraz, N. “The Phenomenological Reduction as Praxis”. The View from Within. First Person Approaches to the Study of Consciousness, Varela, F. & O'Shear, J. (eds.). Thorverton, uk: Imprint Academic, 1999, 95-110), es el funcionalismo, que «supone transformar las propiedades mentales en propiedades naturales de tipo funcional», (Battán, 2010, 123).

8- Continúa diciendo: «*maladie des nerfs et maladies mentales, l'étude et le traitement des deux dernières ont fourni de toujours à la psychologie des observations et des hypothèses*».

9- «We shall assume that self-consciousness, that is the self-referential aspect of consciousness, is merely a special case of consciousness», (Crick Y Koch, 1990, 264). «Sujeto de experiencias» (Lowe, 2000, 229).

10- «Como un sistema de disciplinas fenomenológicas, correlativas con respecto a sus temas y cuyo más profundo fundamento no es el axioma *ego cogito*, sino una meditación universal sobre sí mismo» (Husserl, 1979, 233).

Estos ideales normativos permiten orientar la acción a través del concepto de autoconciencia en sus distintas formas: conocimiento autorreflexivo, conciencia de pensamientos, sensaciones y sentimientos, cuidado de sí y proyección del viviente hacia sus facultades y posibilidades, lo cual funda el valor ético en su dimensión intersubjetiva.

Atributo humano que no solamente permite la conciencia de uno mismo, sino que también permite captar la posición de uno mismo en su entorno social y su cometido será controlar la propia actividad mental, representar las experiencias actuales en relación con las previas, utilizar el conocimiento adquirido o guiar la toma de decisiones para el futuro (Tirapu y Goñi, 2016, 180)¹¹.

Se trata de qué podemos saber del concepto de conciencia, siendo como son los fenómenos de la comprensión, la interpretación y la conciencia intencional los que dan entidad a lo “subjetivo” y al “autoconocimiento”, «*Toutes les différences de la phénoménologie contre l’affirmation de la possibilité d’une anthropologie philosophique convergent vers ce point: vers la thèse de l’inconnaissabilité immanente de la finitude du moi*». (Blumemberg, 2011, 384-385).¹²

A diferencia del lenguaje, la percepción o la memoria, todos igualmente procesos neuronales humanos que pueden naturalizar tal saber, la conciencia y la subjetividad se vinculan a la intersubjetividad, «*Level of consciousness, [...] the contents of consciousness, [...] and meta-consciousness, the ability to reflect upon our subjective experiences and, importantly, to share them with others*». (Frith, 2019, 1); es decir a la idea según la cual lo relevante no es que existan sujetos de conciencia, sino que como postula Uexküll, existen relaciones simbólicas entre los seres vivos: «*la forma y posibilidades de los seres vivos se componen melódicamente con la forma y posibilidades de otros seres vivos y con una pluralidad de entes inertes*» (Bacarlett, 2014, 36)¹³. Ese relacionismo *emergentista* establece una transición entre los niveles inferiores y superiores en la formación de la conciencia y el funcionalismo en esta, aunque esa objetividad transicional de la subjetividad autoconsciente implica la de sus propias paradojas, «*Precisamos percibir el mundo de una forma similar a [...] los demás, y por otro necesitamos un sentido de interpretación privada, subjetiva y única de la experiencia*», (Tirapu y Goñi, 2016, 181)¹⁴.

11- «*Nadie sabe ni puede saber, dijo Voltaire una vez, qué idea le vendrá a la mente dentro de un minuto, cuál será su voluntad*».

12- «*Ainsi, lorsque Husserl parle de la conscience, il attache une grande importance à ce qu’il ne s’agisse pas là, avant tout, de la conscience humaine, mais de la conscience dans l’absolu, de l’essence de la conscience. (Et quand Heidegger parle du Dasein, il marque qu’il ne s’agit pas là de son objet principal, mais uniquement du préalable méthodique, du passage obligé vers la question qu’il tient vraiment à poser : celle du sens de l’être)*», Trierweiler, en (Blumemberg, 2011, 14).

13- Tomando la idea fenomenológica de solipsismo como clausura funcional y apertura reflexiva: «*La en sí primera de las disciplinas filosóficas, con respecto a su orden, sería la egología delimitada solipsísticamente, 1a del ego reducido primordialmente; sólo después vendría la fenomenología intersubjetiva fundada sobre la egología solipsista*», (E. Husserl, 1979, 232).

14-. «Este aspecto [...] implica un proceso cognitivo a la vez que un estado emocional».

El problema radica en el riesgo de reducir lo biológico a leyes físico-químicas y de asumir un determinismo en los procesos psicológicos. Desde la fenomenología, no se justifica la compatibilidad teórica con las ciencias naturales ni el uso de sus métodos para investigar los hechos mentales, ya que la instauración de automatismos representa un cientificismo *après coup* que distorsiona el sentido del proceso vital en el mundo de la Vida. En cambio, la transición entre niveles debería fundarse en el análisis de los procesos conscientes, donde, desde lo fisiológico, emergen nuevas propiedades fruto de la cooperación entre elementos diversos, dando lugar a aspectos aún inconcebidos¹⁵. El ser humano estaría en una posición excéntrica respecto a su propio cuerpo: «*The living thing is body, is in its body (as inner life) and outside the body as the point of view from which it is both (body and inner life)*», (Plessner, 1970, 176)¹⁶.

Esa constante relación entre el conocimiento y su producción, actividad inherente a la existencia de los actos conscientes, puede entenderse en la perspectiva de la Fenomenología como la dialéctica entre la prosa y la poética del mundo en la que se expresa la Vida en el viviente: «*Así pues, dos ámbitos se abren ante nosotros: el que corresponde a este movimiento prosaico, recortado por las instituciones y aquel otro, donde lo salvaje, incoativo, en estado naciente, modula e impulsa un movimiento poiético y vertical*», (Pérez, 2011, 292).

Del reduccionismo fisiológico al emergentismo fenomenológico.

Desde la Antigüedad, la universalidad de todo cuanto puede ser conocido fue el ámbito donde intersubjetividad y conciencia confluían: «*I prefer to soften the connection between emergence and downward causation by stressing*», (Stephan, 2002, 78)¹⁷; el reduccionismo en cambio se sostiene en dos máximas: primero, que el desarrollo de la bioquímica desde el descubrimiento del ADN permite concebir la vida como un proceso estrictamente mecanicista, centrado en la herencia y la embriogénesis; segundo, que las teorías computacionales de la vida se basan en el formalismo de la inteligencia artificial. Así, la complejidad vital, reinterpretada según el mecanicismo clásico del siglo XIX, se explicaría como el resultado de una evolución que habría diseñado organismos como computadores biológicos, consolidando el reduccionismo como paradigma dominante en biología. La antigua noción del «hombre máquina» (La Mettrie, siglo XVIII) se actualiza en la metáfora del ordenador, que traduce la complejidad humana al modelo de respuesta veloz y automatizada propio de los sistemas computacionales.

Para fundamentar ontológicamente la conciencia es necesario considerar el entorno que provee estímulos al organismo, al sujeto como evaluador de sentido, y a la conducta resultante, que compromete la dimensión afectiva. Esta tarea requiere una labor fenomenológica que supere la interpretación naturalista e integre su complejidad.

15- (vs. Tirapu y Goñi, 2016, 176).

16- Fijando los límites de la psicofisiología en el conocimiento del hombre: «*The cleverly chosen perspective of existential analysis bypasses the true problems of human existence and consequently a real knowledge of it*», (Plessner, 1970, 33).

17- El emergentismo radical niega el reduccionismo: «*The notion of irreducibility is at the core of all stronger versions of emergence*». La dificultad más importante es distinguir entre propiedades emergentes y no emergentes.

El reduccionismo reduce al ser humano a una entidad robótica, en contradicción con la libertad y responsabilidad propias del humanismo. Aunque el realismo ingenuo pueda “salvar las apariencias” fenomenológicas, carece de una auténtica posibilidad material y recurre a esquemas teleológicos donde el concepto antecede a la experiencia. Sin embargo, integrar lo natural y lo subjetivo no puede lograrse ni con métodos naturalistas ni apelando a creencias pragmáticas, cuánticas o divinas, dado que la conciencia manifiesta propiedades emergentes como funciones de la experiencia vital. Mecanismos como el automantenimiento, la autoorganización y la autorregulación neurofisiológica permiten esa emergencia, que en la versión débil del emergentismo da lugar a niveles superiores como la conciencia humana. *«Adult neurogenesis can be divided into four phases: a precursor cell phase, an early survival phase, a postmitotic maturation phase, and a late survival phase»*, (Kempermann et al. 2004; Steiner et al. 2006, en Kempermann, Song y Gage, 2015, 3). Así, las facultades fisiológicas posibilitan dominios más altos, aunque su funcionamiento pleno permanezca en parte inaccesible.

De otro lado, la versión fuerte del emergentismo sostiene que un fenómeno superior, aunque pueda derivar parcialmente de estructuras preexistentes, no se explica únicamente por ellas: su existencia excede su mera suma y actúa de forma independiente¹⁸. Desde un enfoque mereológico, esto requiere una teoría de los niveles de emergencia, la irreductibilidad de sus propiedades como condición indispensable, y un análisis de la causación descendente o progresividad funcional. Frente a una noción de “autoconciencia” entendida como la activación simultánea de todos los recursos cognitivos, el emergentismo la concibe como un proceso progresivo en el que el sistema nervioso central reactiva o archiva su actividad. Erwin Schrödinger en su metáfora del tutor y el discípulo ilustra la inutilidad de los automatismos para comprender el papel de los disparadores neuronales en la construcción de una conciencia tutelante de lo vivo. *«El hecho es simplemente así, las situaciones nuevas y las nuevas respuestas se incorporan rápidamente a la conciencia, lo que ya no sucede con las antiguas o bien experimentadas»*, (Schrödinger, 2016, 7).¹⁹

En esa perspectiva, la filosofía de la vida de Uexküll concibe una continuidad de las relaciones biológicas, desde la célula hasta la población, como parte de un plan armónico donde la generación y el sostenimiento de la vida son elementos esenciales. Este enfoque permite construir un concepto de conciencia coherente con la noción de Vida, capaz de explicar lo complejo desde lo elemental y de aportar inteligibilidad a los niveles de organización biológica. Ese emergentismo monista, sostiene que todo proviene de una unidad ontológica básica, evitando separar sustancialmente fisiología y conciencia, e introduciendo la noción metafísica de Unidad o Totalidad²⁰.

18- *«Llegar a concebir la existencia de la totalidad, en sus diferentes niveles y consolidaciones ónticas, así como comprender las relaciones existentes entre éstas y los elementos que las componen, ha sido y continúa siendo uno de los grandes retos intelectuales a los que se ha enfrentado y se sigue enfrentando el ser humano»*. (Fernández Agis, 2021, 74).

19- Para él, en el dominio de la conciencia sólo permanecen las experiencias más recientes, aquéllas respecto a las que la «sustancia viva» todavía está en fase de aprender.

20- Acerca de la teoría emergentista, y su rica aportación al debate contemporáneo entre la filosofía de la biología y la biología filosófica ver: (Emmeche y El-Hani, 2000, 241-243).

Afirma la continuidad evolutiva —las emergencias no suponen rupturas— y la irreductibilidad de las propiedades sistémicas que integran pero superan a las anteriores: el hombre no se reduce al animal, ni la vida al mundo inorgánico. Así, el emergentismo refuerza incluso la plausibilidad de una trascendencia del proceso creador, entendida a la manera de Bachelard, para quien lo poiético es fundamento de todo saber,

Si se reflexiona sobre la evolución del espíritu científico, se discierne de inmediato un impulso que va de lo geométrico, más o menos visual, a la completa abstracción. Desde que se accede a una ley geométrica, se realiza una asombrosa inversión espiritual, suave y viva como una concepción: la curiosidad da lugar a la esperanza de crear, (Bachelard, 2000, 8).

Desde sus orígenes, la filosofía ha integrado razón y emoción: del caos y el *apeiron* en Anaximandro al alma racional de Platón, el monismo ético de Aristóteles, la dualidad cartesiana, la primacía humeana de la experiencia y el sentimiento, la síntesis kantiana entre idealidad y razón práctica, el espíritu y el Estado hegelianos o el conflicto nietzscheano entre *kataklysmós* y *harmonia*. Cualquier intento de eliminar, priorizar o prestigiar uno de los extremos está abocado al positivismo estricto, a espiritualismos alternativos, a supersticiones que evaden el vínculo profundo o a ignorar la prelación de la conciencia sobre el desarrollo evolutivo del cerebro.

Signos afines y subjetividad de especie. Etología y trascendencia.

La etología narrativa de Uexküll aporta su capacidad para describir la naturaleza de los fenómenos desde la influencia del medio al momento de la acción, al concebir una semántica de los seres vivos como portadores «*de una significación en el escenario vital de un sujeto animal asociado al cuerpo del sujeto*» (Uexküll, 1942, 25), es decir, un acercamiento emergentista en tanto que despliegue de la Vida²¹.

Partiendo del concepto de medio, Canguilhem analiza cómo las fuerzas naturales se integran en un organismo, representando la vida como un combate entre el cuerpo y los agentes externos (Canguilhem, 2005: 62)²², ejemplificado por la “teoría general de la incitación” de Brown, o de Cuvier, quien definió el medio como el ámbito biográfico donde se desarrollan las funciones vitales, noción que requería reordenarse para ganar productividad teórica. Para el filósofo de Toulouse, Newton lo concibió como el conjunto de fuerzas físicas —luz, calor, presión, gravedad, vibraciones— que influyen en la morfología y el comportamiento, mientras que en Darwin el medio se entiende como el conjunto de seres vivos con los que se compete por recursos y supervivencia, prolongando la economía clásica en biología (Heredia, 2011: 73). Uexküll, por su parte, propone una visión funcional donde la autoconciencia media entre la influencia del medio y la acción, constituyendo el núcleo de su síntesis explicativa.

21- «Todo componente de un objeto orgánico o inorgánico, en el momento que aparece desempeñando el papel de [...] «complemento», es utilizado como significación», (Uexküll, 1942, 25), cfr. (Heredia, 2011, p. 73).

22- Continúa diciendo: «la fuerza vital considerada como una cantidad precisa cuya consumición lenta o rápida retarda o acelera el final de la vida, pero que puede aniquilarla por su superabundancia tanto como por su agotamiento».

Uexküll propone un “emergentismo semántico” donde los signos limitados que median la relación de cada especie con su entorno actúan como una selección natural de interacciones necesarias para la supervivencia. La complementariedad genética y la correspondencia funcional articulan estas relaciones, distinguiendo las leyes de la biología —basadas en mediaciones y coordinación— de las leyes mecánicas de la física que carecen de ellas.

Así, concibe un plan teleonómico capaz de conectar el realismo inmediato con reflexiones trascendentes y de reformular la episteme desde dentro, «¿Sería entonces posible definir por criterios objetivos y generales las características de los objetos artificiales, productos de una actividad proyectiva consciente, por oposición a los objetos naturales, resultantes del juego gratuito de las fuerzas físicas?», (Monod, 1970, 17)²³. Frente al reduccionismo, que se limita a la causalidad física y rechaza la relación mereológica, Uexküll ofrece una visión no positivista de la vida: nuevas relaciones naturales entre seres vivos derivan de un plan armónico y creativo, donde la generación de nuevas relaciones naturales entre los seres vivos tienen como consecuencia la estabilidad de la vida y el sentido en la conciencia con leyes técnicas que conciben la coordinación funcional, biológico-técnicas que regulan la co-funcionalidad entre vivientes y biológicas que generan vínculos inéditos con la Naturaleza²⁴.

Un argumento que fundamenta esa visión infundada de los procesos vitales sería el de que aspectos como la voluntad en determinada circunstancia (al margen de nuestra tendencia natural de respuesta) tendría una influencia en aquellos, descubriendo no meramente una suma de biología y experiencia sino emergiendo de su interacción, de tal forma que pueden incluso modificar la vida por sí misma. Personalidad y voluntad en nuestra experiencia, que a su vez influye en la personalidad como parte de la intencionalidad funcional,

23- Por otro lado, relacionando la mecánica cuántica con el alcance semántico de sus postulados, es interesante el artículo de Jules Vuillemin sobre la paradoja EPR (Einstein, Podolsky, Rosen), que criticaba la idea de que la MC fuera una teoría completa de los procesos individuales de las partículas cuánticas. Esa paradoja exigía, para Bohr, responder a: “¿Es completa la descripción de la realidad que proporciona la MC?”, “¿Hay que pensar que, cuando se da una expresión matemática a un principio, el vínculo entre dichos principios y el formalismo que lo expresa deja de ser riguroso, y que el aumento de precisión sintáctica se paga con una pérdida de precisión semántica?”. La no identidad entre formalismo axiomático y representación adecuada de las ideas previas sobre el problema, para Vuillemin, “no puede afectar de forma sustancial a la relación entre formalismo e interpretación”. Concluye que es imposible dar cuenta de todas las experiencias posibles e interpretarlas bajo la MC: “Esta impotencia de la física, reducida por la MC al estado de algoritmo, para explorar al ser, en nuestra época parece ser compartida por el arte y la religión”, aunque “no estamos seguros de que el pensamiento negativo tenga en qué basarse para establecer cualquier relación entre la realidad oculta de la MC y el Dios oculto partiendo del simple hecho de que ninguno de ellos nos sea dado en calidad de objeto”, (Vuillemin, en Deligeorges, 1999, 178 y ss.).

24- (Heredia, 2011, 82). Reduccionismo y emergentismo se presentan como las visiones metafísicas a la hora de explicar aspectos como la teleonomía monodiana, el programa genético o su interpretación evolutiva. En el segundo se plantea como problema una definición de relación y diversificación. «The

crucial step in the direction of a precise understanding of property emergence lies in explaining the form of causality that relates whole to parts (a type of causality by which a whole organizes its parts). One should not only state that the parts acquire new properties under the influence of a given whole, but also explain in what sense, exactly, the whole modifies the properties of its component parts», (Emmeche, El-Hani, 2000, 243).

The brain, as far as its intrinsic operations are concerned, does no information processing. It is a specific biological organ and its specific neurobiological processes cause specific forms of intentionality. (Searle, 1990, 36)²⁵.

Esa forma de interpretar la realidad, esa estructuración de la misma a partir de enfrentar lo desconocido y trascendente, a eso que se ha dado en llamar espíritu, ese *modus operandi* que Hans Blumenthal define como el afrontamiento de la realidad es, *sensu stricto*, la actividad consciente, el alumbramiento de la conciencia como origen sempiterno previo a la conducta, aunque también imbricado en la *metaforicidad* y el simbolismo de la acción moral en el mundo, «Revelándose, mediante la narración de historias, el significado que encierra», (Blumenthal, 2003, 14)²⁶. La acción nos hace conscientes de sus consecuencias, y este “ser consciente” se entiende más como una construcción sujeta a errores y falsaciones que como un proceso lineal plenamente revelable²⁷.

Se trata más de un perfeccionamiento en las facultades humanas para dar significación y *sentido* a las acciones que la acomodación a un catálogo de formas y conductas que, en teoría, facilitarían las transiciones de esas especulaciones hipotéticas hacia los fundamentos de otra realidad posible, «*More congenial to philosophers and more amenable to philosophical methods would be the attempt systematically to describe our own moral consciousness or some part of it, such as our “sense of justice”*» (Mackie, 1990, 105)²⁸.

Estabilidad de la Vida y significación de la experiencia.

El sentido de la conciencia aparece como la única pretensión racional posible ante la dispersión empiricista y reduccionista. El mundo de la vida es el trayecto a dotar de sentido, y la conciencia, la facultad para interpretarlo. El emergentismo semántico propio de cada viviente permitiría abordar su absoluta subjetividad: «*At present we are completely unequipped to think about the subjective character of experience*» (Nagel, 1974, 449)²⁹.

25- «*In the brain, intrinsically, there are neurobiological processes and sometimes they cause consciousness. But that is the end of the story.*»

26- «*Lo que se ha hecho identificable mediante nombres es liberado de su carácter inhóspito y extraño a través de la metáfora [...] El pánico y la paralización - los dos extremos del comportamiento angustioso- quedan disueltos en la apariencia de unas magnitudes de trato calculables y unas formas de trato reguladas, incluso cuando los resultados de la «contraprestación» mágica y cultural se burlan, ocasionalmente, de esa tendencia a lograr, para el hombre, más favor de los poderes superiores.*»

27- Recuérdese la especificidad de este significado en la lengua inglesa que posee dos términos para referirse a la conciencia: «*be aware*» y «*consciousness*».

28- La tesis de este autor es la de que la moral es una construcción, no un descubrimiento objetivo, sino una edificación de la subjetividad: «*to find some set of principles which were themselves fairly acceptable to us and with which,*

along with their practical consequences and applications, our intuitive (but really subjective) detailed moral judgements would be in "reflective equilibrium".

29- «Without relying on the imagination-without taking up the point of view of the experiential subject. This should be regarded as a challenge to form new concepts and devise a new method-an objective phenomenology not dependent on empathy or the imagination», fenomenología objetiva que no dependiera de la empatía o la imaginación, (Nagel, 1974, 449).

La voluntad, como núcleo de la subjetividad, orienta la adecuación al desequilibrio vivido y fundamenta la capacidad de la conciencia para normalizar valores según las circunstancias³⁰. Tanto los excesos reduccionistas y cientificistas como los defectos espiritualistas se insertan en un déficit explicativo de la fenomenología. Las ciencias naturales explican nuestra fisiología y causas de disfunciones, pero ignoran la búsqueda de significación autoconsciente. Sobre la identidad mente-cerebro, la fenomenología —abierta a la subjetividad abstracta— exige estabilizar el mundo de la vida junto a una cierta poética «transformadora» (Pérez, 2011, 292) de la autoconciencia³¹.

Por otro lado, la disposición funcional de esta radica en su actividad y, en tanto que técnica, como contribución creativa al impulso vital, reactiva los procesos semánticos de integración en la Vida. La existencia de emergencias en el seno de esa subjetividad consciente, permite dar sentido a las generalidades de los fenómenos en tanto que resignificación subjetiva y autocreativa, pero también interpretar la variabilidad de niveles como etapas en la que el *sentido* se concibe desde el conocimiento subjetivo, del mundo y del otro. Esta reinterpretación constante delimita fronteras para construir nuevas estructuras: una «funcionalización» biológica que interpreta factores y acontecimientos vitales. El «orden sistemático de todos los problemas con sentido» y el «proceso infinito de toda fenomenología trascendental» que mencionaba Husserl, fundan la necesidad de la voluntad y de la actividad consciente como re-presentación, junto al papel relativo, tan solo de referencia, de los automatismos biológicos en la comprensión de la conciencia y su sentido.

El arte médico, como fenomenología de la afección, iría más allá de la fisiología positivista³², buscando la salud en la realidad entrópica de la enfermedad, combinando autoorganización adaptativa y correspondencia funcional. Las funciones bioquímicas de especie —*deus ex machina* de la representación trágica de la Vida— podría completarse en una interpretación simbólico-funcional de los procesos vitales que permita concebir una cohesión entre la estabilidad de los procesos vivos con la discontinuidad fenomenológica del sentido de la realidad. La intersubjetividad de todo saber debe establecer un equilibrio entre la fisiología y la conciencia, a la filosofía toca evitar que las explicaciones naturalistas se erijan en sus mediadoras estructurales y organizativas, e impedir que la conciencia se convierta en pura *aspiratio ad rem*.

30- «Pero la teoría descriptiva de la conciencia que comienza de un modo radical, no tiene ante sí tales datos y totalidades, a no ser como prejuicios. Para ella, el comienzo es la experiencia pura y, por así decirlo todavía muda, a la que ahora hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido», E. Husserl [1979]: 84.

31- «Que, precisamente, tiende a esa detención que su devenir sistematiza».

32- «La ciencia médica [...] perdida en el laberinto de las especialidades y extrañara la orientación hacia la totalidad». Gadamer (2001): 181.

Conclusiones

El análisis filosófico de la conciencia, en especial de la autoconciencia, exige un distanciamiento crítico frente al reduccionismo positivista. Aunque la neurociencia haya mapeado correlatos neuronales de experiencias subjetivas, persiste el “problema duro”: por qué y cómo ciertos procesos físicos se acompañan de vivencias cualitativas. Esta brecha no se cierra con acumulación empírica, pues remite a un límite metodológico: la experiencia vivida, con su intencionalidad y sentido, no se explica por la mera referencia a mecanismos cerebrales.

La autoconciencia, entendida como apertura originaria del sujeto a sí mismo, es condición de posibilidad de toda experiencia, horizonte unificador e inteligible del flujo mental. No es un epifenómeno, sino expresión estructural del estar-en-el-mundo. El error del reduccionismo está en pretender deducir lo consciente a partir de lo físico, ignorando el salto ontológico entre actividad neuronal y vivencia fenomenológica.

El cientificismo, al absolutizar la cuantificación y la modelización, descarta la perspectiva en primera persona y con ello suprime aquello que motiva la pregunta: el hecho de que ser sujeto implica una vivencia propia. La fenomenología, sin oponerse a la ciencia, suspende los supuestos naturalistas para describir la conciencia en sus propios términos, como estructura de sentido y no solo función biológica.

El emergentismo semántico ofrece una vía superadora del dualismo mente-cuerpo y del reduccionismo: la conciencia no es un añadido a la materia, sino una forma superior de organización de sentido, emergente pero irreducible a lo físico. Su emergencia es estructural, generando nuevas cualidades, reglas y niveles de inteligibilidad. La experiencia consciente es inseparable de su capacidad de significar, y su semántica —el modo en que el mundo aparece con sentido para un sujeto— no se reduce a datos fisiológicos. Comprenderla implica describir sus modos de darse, intenciones y horizontes de significado, hacia una ontología que reconozca tanto sus raíces corpóreas como su especificidad irreducible.

Referencias bibliográficas.

BACHELARD, Gaston. *La formación del espíritu científico* (trad. José Babini). México D. F.: Siglo XXI, 2000.

BATTÁN HORENSTEIN, Ariela. Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y naturalización, *Ideas y Valores*, Bogotá, v. 59, n° 144, p. 117 – 139, spbe. 2010. [M. Merleau-Ponty: fenomenología y naturalización | Ideas y Valores](#)

BLUMEMBERG, Hans. *Description de l'homme* (trad. Denis Trierweiler), Paris: Les éditions du Cerf, 2011.

CANGUILHEM, Georges. Qu'est-ce que la psychologie?, *Revue de métaphysique et de morale*, París, n° 1, p. 12 – 25, 1958. [cpa2.1.canguilhem.pdf](#)

CANGUILHEM, Georges. *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, 1ª ed., (trad. Irene Agoff), Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

CRICK, Francis, and KOCH, Christoff. “Towards a neurobiological theory of consciousness”, *Seminars in the Neurosciences*, Pasadena, vol. 2, p. 264-275, 1990. [101584582X469.pdf](#)

DELIGEORGES, Stéphane. editor, *El mundo cuántico*, Madrid: Alianza, 1999.

EDELMAN, Gerald y TONONI, Giulio. *El universo de la conciencia: cómo la materia se convierte en imaginación* (trad. Joan Lluís Riera), Barcelona: Crítica, 2005.

EMMECHE, Claus, y EL-HANI, Charbel Niño. On Some Theoretical Grounds for an Organism-centered Biology: Property Emergence, Supervenience and Downward Causation, *Theory in Biosciences*, Springer Nature, Berlin, Volume 119, Issues 3–4, p. 234-275, 2000. [On Some Theoretical Grounds for an Organism-centered Biology: Property Emergence, Supervenience, and Downward Causation - ScienceDirect](#)

FERNÁNDEZ AGIS, Domingo. El todo y las partes. Aproximación a la mereología, *Problemata Rev. Intern. Fil.*, Joao Pessoa-Paraíba, v. 12, n. 1, p. 73-88, 2021. [Dialnet-TheWholeAndTheParts-8080512.pdf](#)

FRITH, Chris Donald. The neural basis of consciousness, *Revue Psychological Medicine*, University College London, London, pp. 550-56, spbe. 2019. https://www.researchgate.net/publication/335653103_The_neural_basis_of_consciousness

GADAMER, Hans-Georg. *El estado oculto de la salud*, (trad. Nélica Machain), Barcelona: Gedisa, 2001.

HEREDIA, Juan Manuel. Etología animal, ontología y biopolítica en Jakob von Uexküll, *Filosofia e História da Biologia*, Sao Paulo, v. 6, n. 1, p. 69-86, junio-dcbe. 2011. [Etología animal, ontología y biopolítica en Jakob von Uexküll](#)

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, (introducción, traducción y notas de Mario A. Presas), Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.

KANT, Immanuel. *El conflicto de las facultades*, (versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo), Madrid: Alianza Editorial, 2003.

KEMPERMANN, G., SONG, H. y GAGE, F.H. (2015), Neurogenesis in the Adult Hippocampus, *Cold Spring Harbor: Perspective in Biology*, New York, 7:a018812, p. 1-14, [10.1101/cshperspect.a018812](#)

LOWE, Edward Jonathan. *Filosofía de la mente*, Barcelona, Idea Books, 2000.

MASSIMINI, Marcello. A perturbational approach for evaluating the brain's capacity for consciousness, *Elsevier, Amsterdam*, Vol. 177, p. 201-214, 2009. [A perturbational approach for evaluating the brain's capacity for consciousness - ScienceDirect](#)

MACKIE, John Leslie. *Ethics. Inventing right and wrong*, Londres, Penguin Books, 1990.

MONOD, Jacques. *El azar y la necesidad*, Barcelona, Barral, 1970.

NAGEL, Thomas. What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, Duke University Press, Carolina del Norte, Vol. 83, nº 4, p. 435-450, oct. 1974. [What Is It Like to Be a Bat?](#)

PÉREZ GARCÍA, Pelayo (2011), La fenomenología arquitectónica de Marc Richir. La poética del mundo, *Eikasía Revista de filosofía*, Oviedo, monográfico 40, coordinado por Pablo Posada Varela, p. 291-315. [EIKASIA | REVISTADEFILOSOFIA.com](#)

PLESSNER, Helmut, *Laughing and Crying*, Evanston, Northwestern University Press, 1970.

SCHRÖDINGER, Erwin (2016), *Mente y materia*, Conferencias Tarner leídas en el Trinity College, Cambridge en octubre de 1956, Barcelona, Edit. Tusquets.

SEARLE, John R. (1990), Is the brain a digital computer?, *Proceedings and addresses of the American Philosophical Association*, Delaware, vol. 64, no. 3, p. 21-37. <https://www.jstor.org/stable/3130074>

STEPHAN, Achim (2002), Emergentism, irreducibility, and downward causation, *Grazer Philosophische Studien*, Brill, Leiden, 65, p. 77-93. [\(PDF\) Emergentism, irreducibility, and downward causation](#)

TIRAPU-USTÁRROZ, J. y GOÑI-SÁEZ, F. (2016), El problema cerebro-mente (ii): sobre la conciencia. *Rev. Neurología*; Viguera Ediciones, Barcelona, v. 63, n. 4, p. 176-185. [cerebro-mente-1.pdf](#)

UEXKÜLL, Jakob von (1942), *Meditaciones biológicas. La teoría de la significación*; trad. Manuel Sacristán, Madrid, Revista de Occidente.

VILLACANÑAS, José Luis (2013), *Dificultades con la ilustración. Variaciones sobre temas kantianos*, Madrid, Edit. Verbum.

Recibido em: 08/2025
Aprovado em: 12/2025